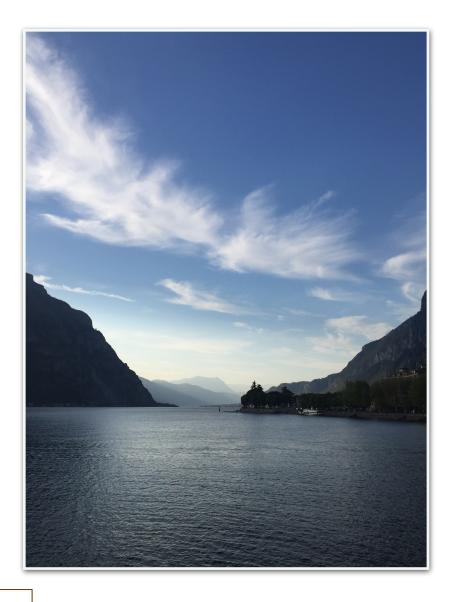
VITA PENSATA



LE LIBERTÀ

27

«LA LIBERTÀ È INDIVISIBILE, NON SI PUÒ TOGLIERNE UNA PARTE SENZA UCCIDERLA TUTTA» (MICHAIL BAKUNIN, *LA LIBERTÀ DEGLI UGUALI*, ELÈUTHERA 2009, P. 59)

DIRETTORE RESPONSABILE

IVANA GIUSEPPINA ZIMBONE

DIRETTORE SCIENTIFICO

ALBERTO GIOVANNI BIUSO (UNIVERSITÀ DI CATANIA)

RIVISTA DI FILOSOFIA

REGISTRATA PRESSO IL

TRIBUNALE DI MILANO

N° 378 DEL 23/06/2010

ISSN 2038-4386

LA FILOSOFIA COME VITA PENSATA

INDICE

	<u>EDITORIALE</u>	
	agb - IN DIFESA DELLE LIBERTÀ	1
VITA PENSATA	TEMI	
	Pierandrea Amato - CRITICA E CONSUMO - FOUCAULT E KANT	2
Market .	Giovanni Carosotti - <i>LIBERTÀ D'INSEGNAMENTO</i> , UN DIRITTO A RISCHIO	8
	Davide Amato - LIBERTÀ E LIBERISMO	14
	Mario Cosenza – ROUSS EAU PENSATORE DEL POTERE E DELLA LIBERTÀ	20
Accession and the second control of the seco	Giuseppe Frazzetto - Hypenerotomachia. Sulla libertà	27
	Stefano Isola – SCUOLA, RICERCA E ALTRI SPETTRI	35
Anno XII -n. 27	Marco Iuliano – Dioniso e i non più umani	40
SETTEMBRE 2022	Enrico Palma - BRICIOLE DI LIBERTÀ NELLA RECHERCHE	45
ISSN: 2038-4386	Stefano Piazzese – LE LIBERTÀ IN FICHTE	51
	Gianni Rigamonti - I DITIRAMBI DI DIONISO. UNA TRADUZIONE	58
WWW.VITAPENSATA.EU		
	<u>AUTORI</u>	
	Alberto Giovanni Biuso – UN PARMENIDE EPISTEMOLOGO?	73
	<u>RECENSIONI</u>	
	Lucrezia Fava - <i>Disvelamento</i> di Alberto Giovanni Biuso	76
	Enrico Moncado – COLPA E TEMPO DI EUGENIO MAZZARELLA	81
	Alberto Giovanni Biuso – <i>PAGANI E CRISTIANI</i> DI GIANCARLO RINALDI	85
	Giuseppe Diego Privitera – <i>LUMPEN ITALIA</i> DI DAVIDE MICCION E	89
	<u>VISIONI</u>	
	Alberto Giovanni Biuso – LA PAURA DI ESSERE LIBERI	92
	SCRITTURA CREATIVA	
	Mattia Spanò – Soglie diverse	95

IN DIFESA DELLE LIBERTÀ

agb

È il senso dei giorni, è la condizione delle scienze, è l'eredità degli eventi e delle idee che hanno reso luminosa l'Europa, è il desiderio, l'impegno, la lotta per le libertà del corpo sociale e di conseguenza degli individui che ne fanno parte. A questo patrimonio stiamo rinunciando con miopia, incoscienza, stanchezza, rassegnazione, irresponsabilità. Davvero, «per profonda che sia, la perdita di libertà sembra non toccare mai il fondo, non si finisce mai di perderla»¹.

Anche per questo *Vita pensata* dedica alle libertà una riflessione molteplice e unitaria, che ruota intorno ad alcuni grandi pensieri della filosofia europea: Kant, Foucault, Fichte, Nietzsche, Rousseau, Proust; che difende - come questa rivista ha sempre fatto - la scuola e l'università in quanto luoghi nei quali può e deve svilupparsi un atteggiamento critico verso l'informazione e il potere. Se non lo fanno scuola e università, chi potrà mai garantire la libertà dai dogmi dell'autorità politica, religiosa, mediatica, finanziaria?

Al dominio e alle sue tentazioni di morte opponiamo il nostro essere pervasi di un amore spericolato e insieme lucido verso il vivere liberi, come lo fu Bakunin la cui passione libertaria si espresse nella coraggiosa difesa di una totale libertà di opinione, di parola, di credenze, una «libertà illimitata di svolgere ogni tipo di propaganda con le parole, con la stampa, nelle riunioni pubbliche o private, senz'altro freno che il naturale e salutare potere dell'opinione pubblica; libertà assoluta di associazione, non escluse quelle che avranno come scopo la distruzione della libertà individuale e pubblica»².

Una antropologia disincantata riconosce che nell'umano ci sono tendenze collaborative e solidali e altri opposti impulsi distruttivi e prevaricatori. Proprio per questo è necessario che una società si strutturi con *il minor potere possibile al proprio interno*, per evitare che chi pro tempore comanda possa imporre impulsi omicidi delle vite e delle libertà. Chi rimane al potere troppo a lungo cede quasi inevitabilmente a tali impulsi. Il nostro anarchismo si fonda dunque non sull'ottimismo antropologico - di marca roussoviana o altro - ma sul suo contrario, sulla scarsa fiducia che nutriamo nella nostra specie. È per questo che a nessun umano va data troppa autorità. In tutte le società si manifesta in qualche modo la lotta per il *potere* poiché esso consiste semplicemente «nella capacità di indurre gli altri a fare quello che si desidera»³, capacità non soltanto inestirpabile ma anche portatrice di dinamismo e cambiamenti. E quindi «persino l'anarchico riconosce che esistono ambiti per un'autorità legittima»⁴, ma a condizione che sia un'autorità condivisa, orizzontale, provvisoria e soprattutto limitata.

Come vedete, il numero 27 presenta alcune novità: una grafica diversa nella versione pdf mentre la versione sul sito conferma il nostro gusto un po' *rétro*; alcune modifiche nelle <u>Norme redazionali</u>; un nuovo Direttore responsabile, Ivana Giuseppina Zimbone, che ringraziamo per la sua disponibilità come ringraziamo Augusto Cavadi per aver firmato per più di dieci anni questa rivista, anche quando non ne ha condiviso alcuni contenuti; un solo direttore scientifico a firmare il numero perché l'altra fondatrice di *Vita pensata*, Giusy Randazzo, ha assunto impegni istituzionali che non le permettono provvisoriamente di seguire la rivista.

E ringraziamo i nostri numerosi autori e i lettori che da tanti anni ci accompagnano e ai quali auguriamo di non smarrire mai il gusto di essere e di sentirsi liberi. Le tendenze dispotiche che attraversano il corpo politico collettivo sono in questi anni talmente vaste e profonde da far sì che la libertà che riusciremo a conquistarci non sarà mai troppa.

Note

1 P. Clastres, *L'anarchia selvaggia* (1980), trad. di G. Lagomarsino, introd. di R. Marchionatti, elèuthera, Milano 2013, p. 80.

2 M. Bakunin, La libertà degli uguali, a cura di G.N. Berti, elèuthera, Milano 2009, p. 98.

3 H.B. Barclay, *Lo Stato. Breve storia del Leviatano (The State*, 2003), trad. di A. Aureli, elèuthera, Milano 2013, p. 17. 4 Ivi, p. 20.

Editoriale 1

CRITICA E CONSUMO. KANT E FOUCAULT

PIERANDREA AMATO (UNIVERSITÀ DI MESSINA)



I

Vorrei partire da un interrogativo elementare: da quando la libertà è diventata una nozione ambigua da maneggiare con sospetto? Da quando, in altre parole, la sua potenza trascendentale, la sua attività regolativa, la sua pregnanza concettuale, la sua funzione di presupposto per riconoscere l'umanità dell'umano, s'incrina pesantemente sino a diventare una voragine d'incomprensioni teoriche, sbandamenti etici e deficienze politiche?

Proverei a elaborare una risposta assai generale: nella dilatazione di quella che chiamiamo società dei consumi, circa mezzo secolo fa, si diffondono discorsi, analisi, studi, opere d'arte in grado di dimostrare che la libertà diventa un sottile e allo stesso tempo prepotente dispositivo di controllo della popolazione mediante la gestione *politica* dei desideri individuali. Per farla forse troppo breve: ciò che più di ogni altra cosa consumiamo, nel vortice della dissipazione del desiderio, è proprio la libertà. Ciò può avvenire perché il soggetto del desiderio contemporaneo non è più quello di matrice hegeliana, che nel desiderio dovrebbe riconoscere l'occasione per la propria indipendenza, ma, al contrario, nell'incessante consumo dei propri desideri determina il proprio assoggettamento perdendo qualsiasi abilità critica verso sé stesso e ciò che lo circonda. In altre parole, se qualcosa di straordinario è accaduto da quando Pasolini metteva in guardia dalla macchina del godimento capitalista, è la polverizzazione della dialettica legge-libertà per eccesso d'impiego della libertà.

Naturalmente sto sintetizzando in maniera brutale e forse persino triviale processi, problemi, smottamenti storici, teorici e sociali giganteschi che meriterebbero ben altra attenzione e puntualità speculativa. Eppure anche questi pochi elementi potrebbero risultare sufficienti per la messa a punto di un interrogativo del genere: è ancora il presente un tempo in cui per salvaguardare la libertà conviene farlo in nome della libertà? La stupefacente integrazione della libertà tra i dispositivi di controllo contemporanei, tramite una complessa e frastagliata concatenazione di procedure, tecniche, inchieste, è il rovesciamento di una storia di cui adesso, probabilmente contro ogni saggia precauzione genealogica, vorrei provare a individuare – pur sapendo che un inizio non è mai veramente tale – l'inizio. Cominciamento sia simbolico sia materiale dalla rilevanza

Temi Pagine 2-7

straordinaria che costituisce un vero e proprio evento concettuale in grado di definire il profilo della libertà come la co-implicazione di idea ed esperienza; cioè, un compito politico iperbolico in grado di riconfigurare la logica della singolarità moderna.

Se è vero che attualmente abitiamo un tempo in cui può essere ambiguo assegnare alla libertà un valore capace di favorire processi individuali e collettivi di liberazione, è mia intenzione tornare alla codificazione più classica e cristallina di una concezione della libertà come aspirazione dell'uomo a vivere diversamente dagli altri animali perché in grado, innanzitutto, di pensare liberamente e criticamente; vale a dire, in maniera non gregaria. Fare questo passo indietro, infatti, dovrebbe permettere di cogliere agevolmente la fisionomia del problema qui in gioco; ossia, lo ripeto, se la libertà rimane il garante di ciò che può essere chiamato come un'ontologia dell'attualità.

Parliamo di una vicenda famosa, ossia quando nel 1784 Kant decide di rispondere a un quesito apparentemente stravagante: Was ist Aufklärung?\(^1\).



Il problema che si pone Kant in fondo è ancora essenzialmente platonico e potrebbe suonare in questa maniera: come si esce della caverna? Come si avanza verso la luce abbandonando l'oscurità? Certamente la risposta kantiana però ha poco di platonico: non si tratta infatti di essere liberati grazie all'impegno di una guida che ci indica la strada e ci lascia riconoscere la verità (non è più questo tempo, neanche quello di Kant, per maestri socratici); piuttosto, bisogna rischiare tantissimo e fare tutto da sé, pensando con la propria testa. Insomma, si tratta di trovare una via di fuga da ciò che ci soffoca senza particolari garanzie e protezioni.

Per quanto rapidamente vorrei rievocare alcuni temi del testo kantiano prendendo le mosse da quello che è diventato quasi un ritornello della filosofia, ossia l'incipit memorabile della tesi kantiana sull'illuminismo di cui forse si è sottovalutata la straordinaria e paradossale istanza anarchica; vale a dire, l'invito a un gesto di liberazione dalla minorità senza affidarsi a una guida, a un

maestro. La libertà di chiunque, se è veramente tale, non tollera alcuna guida; nessun principio d'autorità destinato a indicare la strada:

L'illuminismo è l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità di cui egli stesso è colpevole. Minorità è l'incapacità di servirsi della propria intelligenza senza la guida di un altro. Colpevole è questa minorità, se la sua causa non dipende da un difetto di intelligenza, ma dalla mancanza di decisione e del coraggio di servirsi di essa senza essere guidati da un altro. Sapere aude! Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza².

Per Kant, innanzitutto, la libertà è uno strappo; una presa di congedo; una via di fuga da uno stato di deficienza. Emersione dalla selva oscura che prima di ogni altra cosa pretende da ognuno di noi una buona dose di coraggio; perché in effetti bisogna essere molto coraggiosi per voltare le spalle a ciò che normalmente siamo. Dobbiamo infatti rifiutare ciò che siamo diventati, per avere la capacità di pensare come non abbiamo mai fatto prima. Si tratta, a tutti gli effetti, di un evento sublime, dal momento che questa configurazione della libertà nell'illuminismo evoca una vera e propria catastrofe del sé: l'io perde sé stesso, le proprie sicurezze e certezze, e diventa altro da sé, diventa più grande, libero, forte: «Pigrizia e viltà sono le cause per cui tanta parte degli uomini [...] rimangono tuttavia volentieri minorenni a vita»³. Gli uomini sottomessi cui pensa Kant sono come animali domestici e bambini molto piccoli; cioè, chi sarebbe incapace di pensare con la propria testa.

Kant non fa sconti e conduce la filosofia in un agone rischiosamente *politico*: per la condizione di assoggettamento di cui l'uomo fa esperienza è responsabile la stessa vittima di questa condizione un po' bestiale. D'altronde, è propria la mancanza di coraggio ciò che consegna l'uomo a uno stadio di minorità che non gli permette di esercitare liberamente il proprio giudizio intellettuale. Dal momento che per essere coraggiosi prima ci deve essere un ostacolo, per cui si profila l'esigenza di un salto, è inevitabile pensare che sia necessario prima avere paura e solo allora, di fronte alla paura, affiora la chance della libertà. Di che paura si parla qui? Probabilmente la minorità, secondo Kant, è una condizione in cui si vive con la paura di vivere; che significa, più precisamente, con la paura di morire, lasciando il già conosciuto. Perché non si pensa con la

propria testa? Perché si rimane bambini? Che cosa ci frena? Questa forma di esitazione, di timore, dipende dallo sgomento che sorge quando si tratta di lasciare lo spazio, la comunità, dove la paura di vivere/morire non si vede perché non si pone neanche il problema di superarla e quindi, paradossalmente, non fa più paura, venendo meno la necessità di essere coraggiosi (la mancanza di coraggio in effetti, assai dialetticamente, è tale soltanto quando si pone il problema di dover essere coraggiosi). Dunque, per essere liberi di pensare con la propria testa, bisogna osare (*sapere aude*!) e farla finita con la paura, con l'indecisione, con la viltà. Pensare liberamente, in altre parole, viene dopo il superamento della paura; della paura che ci fa essere come gli altri, che non ci permette di ricalcare le tracce dello schiavo platonico che paga un prezzo altissimo, nientemeno con la propria vita, l'audacia del proprio percorso di liberazione dalle catene e il suo desiderio di conoscere la verità delle cose.

II

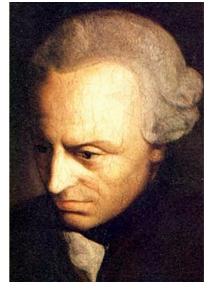
Non sono a conoscenza di una lettura più profonda, radicale e ribadita del testo kantiano sull'illuminismo di quella concepita, in varie occasioni, da Michel Foucault. La sua è una vera e propria invenzione ermeneutica la cui principale novità sta nel cogliere nella *Risposta* kantiana una formidabile riconfigurazione dei compiti della filosofia destinati principalmente alla definizione di un'ontologia del presente.

È in particolare nella trama del programma filosofico in cui Foucault s'impegna, verso la fine degli anni Settanta e sino alla morte (1984), nell'individuazione di un'etica del sé come modello alternativo al programma di soggettivazione moderno – definito, da un lato, dal soggetto cartesiano e, dall'altro, dalla logica di governo neo-liberale – che Foucault ritorna a Kant.

Kant, notoriamente, attraverso la mediazione dell'interpretazione di Heidegger (vedi il *Kantbuch* heideggerriano del 1929: *Kant e il problema della metafisica*), ha un peso cruciale nell'economia della traiettoria filosofica di Foucault sin dai tempi della seconda tesi di dottorato dedicata all'antropologia pragmatica kantiana (1961)⁴; lavoro che si riversa nel 1966 nel progetto di *Le parole e le cose*. Senza dimenticare che il programma archeologico foucaultiano degli anni Sessanta deve il proprio nome all'archeologia filosofica kantiana⁵.

Con l'irruzione nei prima anni Settanta della genealogia nietzscheana nel lavoro di Foucault, invece, il ruolo della filosofia kantiana nell'analitica foucaultiana si attenua. Tuttavia, a partire dal 1978, Foucault prende in esame in tre diverse occasioni il testo kantiano del 1784 sull'illuminismo per individuare un riferimento genealogico significativo per il suo programma di definizione di un'ontologia del presente⁶.

L'esercizio analitico sullo scritto sull'illuminismo di Kant non deve meravigliare; non è in effetti complicato comprendere le ragioni di questo lavoro di Foucault: tenendo presente che i due corsi al Collège de France del 1978-79, Sicurezza, territorio, popolazione e Nascita della biopolitica, pongono il problema filosofico del presente e del governo delle forme di vita, il testo kantiano del 1784, agli occhi di Foucault, avrebbe il merito di consegnare alla filosofia moderna la questione dell'oggi come suo oggetto privilegiato e, di conseguenza, di porre l'urgenza storica, per ogni periodo storico, di un'ontologia del presente.



Tra le mani di Foucault le tesi kantiane sull'illuminismo ritraggono il momento più notevole della filosofia moderna nella sua attitudine critica: l'uscita dalla minorità, attraverso un gesto che ci farebbe abbandonare una condizione di assoggettamento permanente, senza scampo e senza evoluzione, è un'impresa cui Kant attribuisce grande importanza e che, secondo Foucault, tende a mutare il ruolo e i compiti della filosofia. Foucault, nel memorabile incipit kantiano del 1784 – «l'illuminismo è l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità di cui egli stesso è colpevole» – intravede infatti una situazione etica legata al tipo di cambiamento che il soggetto, con coraggio («Sapere audel»), deve operare su sé stesso, perché sia concepibile un gesto auto-critico effettivo. L'uscita dalla minorità, che rappresenta una condizione nella quale la nostra esistenza è

Temi Pagine 2-7

nelle mani di un altro, ritrae uno stato di soggezione di cui il primo responsabile è il soggetto assoggettato; mentre l'illuminismo sarebbe il movimento che ci spinge a pretendere di essere governati diversamente, dal momento che chi governa deve innanzitutto riconoscere la nostra libertà.

Non c'è dubbio che il testo kantiano sull'illuminismo riveste per Foucault un antecedente genealogico prezioso in preparazione della sua indagine intorno ad alcuni nodi sensibili dell'etica classica (altrimenti, ad esempio, non si spiegherebbe perché Foucault si concentri sulla *Risposta* kantiana nella prima lezione di un corso al *Collège* dedicato alle pratiche classiche della cura di sé)⁷. Foucault lo considera un vero e proprio punto di rottura nella storia della filosofia alimentando una virata nelle sue attitudini tradizionali dalle conseguenze difficilmente calcolabili ancorando la sua missione in maniera strettissima alla fisionomia del tempo presente: «Mi sembra emergere in questo testo kantiano per la prima volta la domanda sul presente come evento filosofico cui appartiene lo stesso filosofo che di esso parla»⁸. Kant introduce nella filosofia moderna l'idea di un'implicazione stringente tra il tempo presente e la filosofia tramite il coinvolgimento in prima persona del filosofo.

Tuttavia, se l'impegno di Foucault alla fine degli anni Settanta rivela un'ispirazione comune a quella di Kant, in realtà, però, più che stabilire una filiazione concreta, questo legame si dà nella forma di un attrito: emerge uno scarto tra Kant e Foucault che lascia divergere irrimediabilmente le due ontologie del presente in gioco. Se da un lato, infatti, il discorso kantiano sprigiona un carattere morale, astratto, per Foucault la questione si gioca nel caso concreto, nella contingenza dell'adesso; non tanto quindi un generico invito a pensare con la propria testa ma ad agire, al contrario, senza fare calcoli particolari con la propria testa.

Per quanto l'atteggiamento di Foucault nei confronti di Kant sia diverso da quello sprezzante che impiega il Nietzsche della terza inattuale, *Schopenhauer come educatore* (ricordiamolo: Kant, secondo il giovane Nietzsche, non è un filosofo perché la sua esistenza, il suo modo di comportarsi non presenta nulla di esemplare), in realtà, se guardiamo bene, l'illuminismo kantiano, anche per Foucault, si rivela un atteggiamento critico insufficiente. Come se Foucault ci mettesse in guardia: non è più tempo di limitarsi a dire la verità; ossia, non è nella dimensione del *logos* che si può giocare la partita contro l'assoggettamento. O almeno: non è più il tempo di criticare immaginando che ciò sia sufficiente per alienare la libertà dalle mani del potere quando essa raffigura un vettore favorevole per instaurare dispositivi di governo capillari e permanenti. Insomma, la libertà non è un'idea, un valore universale, ma ciò che affiora e non precede il conflitto della libertà. Per Foucault, quindi, la libertà non è ciò che sboccia dialetticamente nei confronti di un ostacolo, un timore, un momento di paura. Piuttosto, come vedremo, essa coincide con una forma di vita collocata al di là di qualsiasi tenaglia dialettica.

La critica illuministica nel senso kantiano è un esercizio di emancipazione qualora la libertà sia la fonte







potenziale d'infrazione di un sistema fondato su una logica pastorale guidata dall'imperativo dell'obbedienza per l'obbedienza. Al tramonto del XX secolo, come rivela Foucault, tutto ciò tende a diventare irrimediabilmente marginale, perché la razionalità neo-liberale erige la propria legittimità favorendo il massimo consumo di libertà per la definizione di programmi di controllo della vita in cui il disordine non va soffocato ma semplicemente amministrato. Il potere infatti, secondo le analisi foucaultiane dedicate in *Nascita della biopolitica* al funzionamento del governo della vita contemporaneo, generalmente non ci chiede più di obbedire, ma di trasgredire, di eccitarci senza sosta, per permettere ai sistemi di controllo di transitare ovunque.

Foucault prende congedo dalla modernità e revoca il valore di qualsiasi ambizione illuministica: lascia da parte la coscienza, la responsabilità, la civiltà. Prende commiato da Kant e dalla ragione morale e da qualsiasi filosofia critica d'ispirazione kantiana⁹: non c'è più tempo per dialogare, conversare, capirsi; spiegarsi, commentare. Almeno, è questo che pensa Foucault mentre inizia a studiare, ad esempio, l'esistenza di Diogene il

cinico.

Che la definizione kantiana dell'illuminismo, come operazione di modificazione del sé, non vada oltre certi limiti emerge chiaramente già nel dibattito che segue la conferenza del 1978, *Che cos'è la critica?*, laddove Foucault precisa che la critica in Kant, come lavoro su di sé per abbandonare uno stato di minorità, riguarda il

desiderio di essere governati altrimenti, ma senza che questo auspicio metta in discussione in quanto tale un certo governo della vita:

Non mi riferivo a una sorta di anarchismo fondamentale, a una libertà originaria assolutamente refrattaria a ogni governamentalizzazione. Non l'ho detto, anche se non significa che lo escludo categoricamente. [...] se volessimo esplorare questa dimensione della critica, che mi pare importante perché è contemporaneamente all'interno e all'esterno della filosofia, se tentassimo questa impresa non troveremmo lo zoccolo duro dell'atteggiamento critico in qualcosa che sarebbe la pratica storica della rivolta, della non accettazione di un governo reale da un lato, o l'esperienza individuale del rifiuto della governamentalità dall'altro?¹⁰

Dove si spinge, sopravanzando l'intenzione kantiana, lo statuto della critica nell'ultimo Foucault? Foucault organizza una mossa rischiosa. Nell'ultimo corso al *Collège della France* tenuto prima della morte, *Il coraggio della verità*, dando ampio spazio allo scandalo filosofico del cinismo antico, concepisce una radicale diserzione etica e politica che si spinge al punto, per eludere la presa del potere, di pensare una metamorfosi animale dell'uomo: «Il principio di una vita dritta che deve essere parametrata sulla natura, e solamente sulla natura, implica la valorizzazione positiva dell'animalità. Ed è qualcosa che [...] è singolare e scandaloso nel pensiero antico»¹¹. Non ci sarebbe altra soluzione che compiere una ricusa antropologica, dal momento che l'investimento sulla natura umana, la sua definizione bio-politica democratica, è la prestazione economico-politica fondamentale del neo-liberalismo. Dobbiamo allora, secondo Foucault, diventare impresentabili socialmente, finanche poveri di parole e di *logos*. Si tratta di un programma temerario: una destituzione dell'umanesimo moderno, perché sarebbe arrivato il momento di farla finita con la *natura* umana e i suoi valori e suoi desideri. Dobbiamo essere capaci, se necessario, di diventare dei nuovi barbari; senza la bramosia di comunicare secondo norme linguistiche codificate e restii a imbastire qualsiasi discorso che possa diventare oggetto di una cattura simbolica. Rovesciando l'ideale dell'umanesimo moderno, dobbiamo perdere qualsiasi *dignità*, e avere la capacità, quando serve, di tornare balbuzienti.

"Il coraggio della verità" in Foucault implica un gesto che si spinge oltre l'audacia kantiana di pensare con la propria testa; dire la verità, essere come non si è mai stati di fronte al potere, impone un salto che ci spinga a diventare altro da quelli che siamo normalmente. Insomma, per eludere un impiego della libertà come sottile strumento di controllo, non è sufficiente essere come un animale, ma diventare Gregor Samsa: essere un animale

È probabile che, in termini generali, la filiazione kantiana dell'impiego foucaultiano della *critica* sia corretto. Tuttavia si può dimostrare che le cose cambiano quando Foucault realizza che la soggettivazione più stimolante, per l'obiettivo che si prefigge il suo lavoro sull'etica della cura di sé (una costituzione della soggettività estranea al sistema dell'assoggettamento e collegata alla logica della trasformazione), è l'esperienza della forma di vita cinica. Si ha in questo caso l'impressione che il filo di continuità si interrompa, perché se con Kant ci troviamo ancora in una dimensione legata alla direzione delle condotte di vita, con il cinismo emerge una pratica non associabile a un esercizio critico intellettuale, ma, al contrario, va concepita nel rigetto persino ostentato di qualsiasi regola di comportamento prestabilita e socialmente riconosciuta.

Note

I. Kant, *Beantwortung zu Frage: "Was ist Aufklärung?*", "Berlinische Monatsschrift", IV, 1984. È ritornato, con risultati notevoli, a leggere il testo kantiano sull'illuminismo U. Curi, *Introduzione. Sapere aude. Filosofia come fuoriuscita*, in I. Kant, M. Foucault, J. Habermas, *Che cos è l'illuminismo*, Mimesis, Milano-Udine 2021, pp. 7-74.

² I. Kant, «Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?», I. Kant, M. Foucault, J. Habermas, *Che cos'è l'illuminismo*, cit., p. 79.

³ Ivi, p. 80

⁴ Nel 1964 Foucault si limita a pubblicare soltanto la traduzione del testo kantiano: I. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, tr. fr. M. Foucault, Vrin, Paris 1964. La versione del 1961, corredata dall'ampia introduzione,

Temi Pagine 2-7

compare solo molti anni dopo: I. Kant, Antropologia dal punto di vista pragmatico, introduzione e note di Michel Foucault, Einaudi, Torino 2010.

- ⁵ Foucault ricava da uno scritto kantiano, *Quali sono gli effettivi progressi compiuti dalla metafisica in Germania dall'epoca di Leibniz e Wolff?*, pubblicato poco dopo la morte di Kant, nel 1804, l'idea di una dimensione archeologica del sapere fondata sulla possibilità d'individuare una serie di a priori storici.
- ⁶ L'adozione foucaultiana della risposta kantiana dedicata al quesito sull'illuminismo inizia nel maggio del 1978 in occasione di una conferenza, *Qu'est ce que la critique?*, tenuta alla *Sociètè Française de Philosophie*: M. Foucault, *Che cos'è l'illuminismo? Che cos'è la rivoluzione?*, in Kant, Foucault, Habermas, *Che cos'è l'illuminismo*, cit. Prosegue in una lezione al *Collège* il 5 gennaio 1983: M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, tr. it. di M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2009, pp. 11-47; e si conclude con una conferenza americana, *What is Enligthenment?*, pubblicata nel 1984: M. Foucault, *Che cos'è l'illuminismo?*, in *Archivio Foucault 3, 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 217-232.
- ⁷ Cfr. S. Ghignola, *Il coraggio della verità. Parrhesia e critica*, in *Foucault oltre Foucault. Una politica della filosofia*, Derive&Approdi, Roma 2014, pp. 171-198. Per una lettura articolata del saggio foucaultiano impegnato con Kant e l'illuminismo, vedi M. Passerin d'Entrèves, *Critique and enlightenment. Michel Foucault on "Was ist Aufklärung?*, "Manchester Papers in Politics", 1, 1996, pp. 1-28. Vedi anche, più diffusamente, R.M. Lionelli, *Illuminismo e critica. Foucault interprete di Kant*, Quodlibet, Macerata 2017.
- ⁸ M. Foucault, *Che cos'è l'illuminismo? Che cos'è la rivoluzione?*, cit., p. 97.
- ⁹ Nel 1962, nel suo *Nietzsche*, Deleuze rivela i limiti del criticismo kantiano (che Nietzsche, invece, avrebbe oltrepassato): Kant non spingerebbe il suo metodo sino all'estremo, perché non criticherebbe chi critica. In Kant, in questa maniera, l'auto-critica si rivelerebbe una sorta di auto-assoluzione. G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, Feltrinelli, Milano 1992.
- ¹⁰ M. Foucault, *Illuminismo e critica*, Donzelli, Roma 1997, pp. 71-72.
- 11 Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984), tr. it. di M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2011, p. 254.

Temi Pagine 2-7

LIBERTÀ DI INSEGNAMENTO, UN DIRITTO A RISCHIO

GIOVANNI CAROSOTTI (LICEO VIRGILIO DI MILANO)



1

Quando si introducono giovani alunni ai *Principi fondamentali* della Costituzione italiana, solitamente non si incontra particolare difficoltà a far loro comprendere il carattere inalienabile di alcuni diritti, illustrati nei primissimi articoli. Dove compaiono principi, in particolare quello di "solidarietà", che consentono di giustificare il legame forte che il testo costituzionale istituisce tra alcuni concetti decisivi (p.es. il "lavoro" nell'articolo 1) e il carattere democratico della Repubblica. I diritti inalienabili, che la Repubblica deve "riconoscere" e che nessuna autorità ha il potere di limitare, sono tali perché vanno declinati nell'orizzonte della socialità e della solidarietà; sono diritti che contemporaneamente garantiscono sé e l'altro.

Questa riflessione coinvolge anche la *libertà d'insegnamento*, garantita dall'articolo 33. Non risulta invero difficile intuire i motivi per cui tale principio, coerente con le ragioni del pluralismo, sia profondamente connesso al rafforzamento del carattere democratico della nazione; maggiore riflessione è invece necessaria per far intendere come tale diritto non appartiene in via prioritaria a chi insegna, ma va soprattutto a beneficio di chi dell'insegnamento è destinatario, ed estensivamente alla cittadinanza tutta.

La libertà d'insegnamento garantisce infatti che i contenuti di cultura oggetto dell'attività didattica non possano mai identificarsi con un'ideologia di regime, coincidere cioè con una visione del mondo uniforme che, piuttosto di introdurre una dimensione pluralistica del confronto intellettuale, tenda all'uniformità del giudizio, a santificare l'esistente e quindi a rendere impossibile lo sviluppo di un'autentica coscienza critica. Nessun organismo di rappresentanza, dunque, può essere legittimato a contrattare eventuali limiti di questo diritto.

Il carattere inalienabile di tale diritto risulta talmente evidente che nessuna autorità pubblica ha osato metterlo esplicitamente in discussione. Eppure mai come in questi anni esso è parso a rischio, oggetto di trasformazioni e speculazioni le quali, senza pensare di abolirlo, tendono a svuotarlo dall'interno, attraverso strategie retoriche che, però, sono state in questi ultimi anni recepite da "linee guida", "testi di legge" e

Temi 8 Pagine 8-13

"applicazioni attuative" sempre più stringenti.

Questo attacco deciso alla libertà d'insegnamento è strettamente legato al processo riformatore che ha interessato, a partire dagli anni Novanta, la scuola pubblica¹ del nostro Paese, ma in realtà l'intero mondo occidentale. La *ratio* che ha guidato tale processo è stata quella di piegare la scuola alle esigenze del mondo dell'economia, così come è venuto a organizzarsi in Europa dopo la fine della guerra fredda. L'idea che la scuola dovesse in via prioritaria darsi nuove finalità, che coincidevano con le esigenze proprie del mercato del lavoro, inevitabilmente andava a impattare con il modo di intendere la professionalità docente.

Il documento in questo senso più significativo è un testo pubblicato nel 1999, in cui viene dispiegata l'idea di scuola rinnovata secondo il progetto promosso dall'allora ministro dell'Istruzione Luigi Berlinguer, che scrisse peraltro anche la prefazione al volume. Vi si affermava in modo esplicito che la libertà d'insegnamento non doveva più essere interpretata in modo estensivo, riferita cioè all'individualità del singolo docente, «grazie al profondo radicamento di una cultura democratica», per cui «nessuno minaccia più l'indipendenza culturale, religiosa e politica degli insegnanti». Analoga presa di posizione venne ripresa nei medesimi anni da uno dei Dirigenti scolastici allora più attivi nel promuovere il processo di riforma, Angelo Malinverno:

Agli insegnanti, in quanto soggetti costituenti il corpo professionale [...] sarebbe riconosciuto il diritto dovere alla libertà di pianificazione e progettazione flessibile, multiforme ed assoggettabile a continue messe a punto. [...]. Ne deriva una determinazione della libertà della funzione docente in forma di un potere finalmente abilitato a manifestarsi come possibilità di giocarsi a livello della proposta mentre nelle fasi di lavoro con gli allievi avrebbero modo di esprimersi quei vincoli e regole di aderenza alle direttrici di quadro atte a coordinare i singoli comportamenti quali azioni professionali sganciate dai condizionamenti riduttivi dell'agire soggettivistico⁴.

Una libertà d'insegnamento, insomma, di carattere esclusivamente collegiale; un'idea di libertà del singolo più in linea con una visione diffusa nelle "democrazie popolari" di un tempo, piuttosto che con lo spirito della nostra Costituzione⁵.

2

Poiché abbiamo fatto riferimento a documenti risalenti a più di venti anni fa, è lecito chiedersi se tali propositi si siano poi pienamente realizzati e se dunque le preoccupazioni qui espresse mantengano ancora una forte attualità ed urgenza. In realtà, sia la resistenza dei docenti e delle scuole, sia le difficoltà concrete di affermare un programma di riforma per molti versi aleatorio, hanno indubbiamente posto un limite a propositi così radicali. Questi però non sono mai stati abbandonati dalle autorità ministeriali e, a partire dal PNRR, sembrano doversi affermare definitivamente proprio in questo periodo. Conviene, però, esplicitare in via preliminare una convinzione che giustifica la preoccupazione che qui vorremmo esprimere: innanzitutto, l'assoluta incompatibilità tra una didattica esercitata secondo criteri di uniformità collettivistica e la libertà d'insegnamento. Ma anche denunciare l'obiettivo ideologico di questo principio, che si configura come volontà di esercitare un'azione di controllo e di disciplinamento sul corpo docente, e sulla libertà che allo stesso è garantita di individuare contenuti e metodi più opportuni con cui esercitare il proprio ruolo. L'allineamento degli insegnanti a un'unica metodologia didattica ha lo scopo, da una parte, di rendere i contenuti affrontati nel percorso scolastico aderenti alle richieste del potere economico, e dall'altra di mettere in opera un processo di soggettivazione, in particolare nei confronti degli alunni, in modo da impedire che essi possano formulare un pensiero critico nei confronti del sistema che quello stesso potere legittima. Si tratta cioè di un obiettivo che fin dalle origini (il Libro verde) si configura come autoritario e, di conseguenza, non sembra affatto involontario il proposito di rendere inoffensiva la libertà d'insegnamento.

Tale disegno implica una netta forzatura epistemologica; per poterlo attuare, infatti, bisogna pretendere di ricondurre campi disciplinari, di per sé caratterizzati da un pluralismo metodologico e dalla formulazione di teorie concorrenti ma sempre legittime, a un unico assunto teorico; così da affermare che ormai è prevalsa, all'interno di essi, un'unica impostazione, confortata da validazioni di carattere scientifico. Ciò è avvenuto in campo economico, dove la teoria di derivazione neoclassica è ormai oggetto di insegnamento quasi esclusivo nelle facoltà di scienze economiche; ma tale deriva ideologica –poiché è tipico di ogni ideologia naturalizzare i propri contenuti, destoricizzarli e, in questo modo, sfuggire il confronto con le teorie concorrenti- si è estesa

Temi Pagine 8-13

anche alla ricerca pedagogica. In questo caso hanno giocato un ruolo attivo impostazioni derivate dal cognitivismo e dal comportamentismo, in base alle quali si è ritenuto di poter isolare una sola tecnica di apprendimento che, se applicata in modo rigoroso, imporrebbe il superamento dell'attuale impostazione "spontaneistica" dell'insegnamento, e fornirebbe agli insegnanti delle procedure certe per raggiungere i risultati attesi e porre fine all'insuccesso scolastico; insegnanti trasformati dunque in semplici "esecutori" di procedure giunte loro dall'esterno.

Si tratta di un'azione politico-culturale finalizzata a imporre una sorta di pedagogia di stato. Come ha ben argomentato il pedagogista e filosofo dell'educazione Gert Biesta,

one main difference is that in several countries in continental Europe, to begin with in the Germanspeaking world, education established itself as an academic discipline amongst other disciplines, and this happened from the early decades of the 20^{th} century onwards, whereas in many countries in the English-speaking world, education entered the academic world as an applied field of study. This difference is not merely 'sociological'; that is, it is not solely about the way in which education managed to gain a place in the academic world, but also has to do with the particular focus of the discipline/ field and with the implications for what went on within it.

Risulta evidente come la pretesa ingiustificata di imporre un'unica visione pedagogica, laddove è invece presente una pluralità di possibili alternative, comprometta il diritto dell'insegnante a scegliere l'impostazione educativa che ritiene più congeniale al proprio contesto e in linea con le proprie convinzioni.

3

Una possibilità di rafforzare la politica di disciplinamento verso i docenti è stata offerta dal lockdown. Piuttosto che riconoscere agli insegnanti la capacità, in condizioni straordinarie e mai prima verificatesi, di avere messo in essere attività che hanno comunque permesso di non compromettere in maniera definitiva la crescita didattica degli alunni in quei mesi drammatici, si è approfittato dell'emergenza per tentare di imporre un unico modello pedagogico, peraltro di discutibile utilità nella relazione "a distanza". In un documento redatto da alcuni Dirigenti Scolastici⁸, datato 18 marzo 2020, a circa un mese dall'inizio della cosiddetta DAD, risultava chiara da una parte l'intenzione di obbligare i docenti ad aderire ai principi della nuova scienza pedagogica: «Formazione obbligatoria, per tutti, valutazione per competenze, uso di tecnologie nella didattica. Sono anni che ci riempiamo la bocca con queste parole, adesso è il momento di metterle in pratica, tirarsi su le maniche e fare comunità»⁹; dall'altra l'attacco alla libertà d'insegnamento: «E smettiamola una volta per tutte di pensare ai nostri diritti: cominciamo ad adempiere ai nostri doveri, fino in fondo, con professionalità. In ultimo chiediamo a chi urla ai quattro venti invocando la libertà di insegnamento, di informarsi bene. Il docente non è libero di insegnare oppure no. E nemmeno di scegliere cosa insegnare. Il docente si allinea al PTOF della sua scuola, si attiene alle Indicazioni Nazionali, organizza il suo lavoro in raccordo con i documenti della scuola in cui esercita il suo ruolo, e alle disposizioni che il Ministero emana, come in quest'ultimo caso»¹⁰. Si noti come la libertà d'insegnamento venga indicata quale diritto (quasi un privilegio) individuale dell'insegnante, dimostrando una incapacità di comprensione del testo costituzionale preoccupante se si pensa che a formularlo sono personalità che ricoprono cariche di così grande responsabilità nella scuola pubblica. Gli faceva eco di lì a poco il presidente della Fondazione Agnelli, Andrea Gavosto: «così molti docenti finora riluttanti al cambiamento si avvicineranno volenti o nolenti alla didattica digitale»¹¹.

Nel giro di pochissimo tempo, redatto da un gruppo di lavoro nel quale compaiono anche alcune personalità del documento precedente, viene pubblicato un programma per ripensare la scuola sulla base delle nuove sfide. Se avesse trovato realizzazione, il principio della libertà d'insegnamento non avrebbe avuto più alcun senso; questa non viene prevista infatti neppure nella versione "collegiale" che, come abbiamo visto, rappresentava un modo per negarla senza contestarne formalmente il principio. In base a tale progetto, la responsabilità di organizzare le unità didattiche spetterebbe a un gruppo di professionisti, chiamati *content manager*, i quali dovrebbero gestire in una piattaforma i diversi contenuti didattici, cui i docenti farebbero riferimento. In questo caso l'uniformità dei contenuti viene addirittura concepita come un diritto: «Si tratta certamente di un impegno enorme, il cui risultato però garantirebbe una base uniforme di contenuti, a garanzia del diritto allo studio» 12.

Temi 10 Pagine 8-13

A testimoniare l'impoverimento culturale di tale idea, si precisa che tali contenuti, affidati a esperti delle varie discipline, non devono superare i 15'. 13 Si potrebbe pensare che l'insegnante abbia poi la possibilità di articolare un materiale di partenza così povero, di approfondirlo e metterne in evidenza le implicazioni culturali. Non è questa però la preoccupazione dei nostri Dirigenti Scolastici. Prima di essere a disposizione dei docenti, questi materiali, per consentire di estrarre da essi le *competenze* adeguate, dovranno essere rielaborati da un ulteriore gruppo di professionisti, gli *instructional designer*, i quali dovrebbero produrre, a partire dai contenuti di cui sopra, le Udad (Unità Didattiche di Apprendimento Digitale), ovvero una formalizzazione dell'unità didattica che programma nel dettaglio le attività dei docenti (ora per ora, ma anche per unità di misura minori; indica i diversi metodi da utilizzare, avendo cura di usarne diversi e tutti in linea con i suggerimenti nelle nuove frontiere del pedagogismo; i sistemi di rendicontazione, ovviamente formalizzati), in modo da raggiungere i risultati attesi.

A questo punto –cioè quando al docente è stato detto non solo cosa insegnare, ma anche come farlol'insegnante può dedicarsi al compito che gli è stato assegnato: «Il ruolo dei docenti delle scuole, a questo
punto, sarebbe agevolato, nel senso di una minore necessità di produrre la maggior parte dei materiali [...].
Avrebbero a disposizione inoltre una ricca biblioteca di UdAD e di contenuti, eventualmente da modificare,
integrare e contestualizzare. Il tempo risparmiato potrebbe essere così utilmente impiegato per organizzare al
meglio la didattica mista presenza-distanza, sviluppare UdAD, fornire feedback, [...] »¹⁴. È facile comprendere
che il docente sarebbe un semplice esecutore; e che le UDA (che molti Dirigenti scolastici impongono al loro
corpo docente, pur non essendo affatto obbligatorie) rappresentino un modo di procedere derivato da logiche
aziendalistiche, estranee alle dinamiche relazionali proprie del rapporto educativo e dagli obiettivi formativi
(di emancipazione intellettuale e civile) che la scuola dovrebbe perseguire, i quali implicano una continuità
degli argomenti insegnati e un loro essere sganciati dalle preoccupazioni di carattere pratico contingenti.

4

Il Decreto-Legge 30 aprile 2022, n. 36 (ora Legge 79), rende finalmente piena soddisfazione a chi da tempo perseguiva gli obiettivi che abbiamo sin qui riassunto, identici in fondo alle linee guida pensate già alla fine del secolo scorso. Rispetto al progetto dei Dirigenti Scolastici è assente, fortunatamente, quel gruppo di figure dalla funzione così performativa nei confronti del lavoro docente. Ma l'obiettivo di disciplinamento e uniformità del loro lavoro viene comunque raggiunto, con l'introduzione di una particolare modalità di formazione obbligatoria. Questo nuovo modo d'intendere la formazione costituisce la negazione definitiva del principio della libertà d'insegnamento, e rappresenta un pesante *vulnus* per la democrazia nel nostro Paese, negando alle radici il carattere pluralistico del dibattito culturale e scientifico, che nella scuola dovrebbe essere garantito.

Dal nostro punto di vista, il contenuto più significativo sta nell'impossibilità per gli stessi docenti, sulla base di competenze interne a ogni istituto, di poter organizzare autonomamente i corsi di formazione. La formazione sarà invece affidata a un organo chiamato "Scuola di Alta Formazione", gestito principalmente da INVALSI e INDIRE, ovvero le due istituzioni che maggiormente afferiscono in modo incondizionato e acritico ai nuovi paradigmi pedagogici anti pluralistici; la prima impostando su tali paradigmi i criteri di valutazione, il secondo organizzando sugli stessi criteri l'anno di prova dei docenti neo assunti. D'altra parte, che il contenuto di tale formazione faccia riferimento a quella che abbiamo chiamato pedagogia di stato è indubbio: «La formazione iniziale dei docenti [...] consta di un percorso universitario e accademico specifico finalizzato all'acquisizione di elevate competenze linguistiche e digitali nonché di conoscenze e competenze teoriche e pratiche inerenti allo sviluppo e alla valorizzazione della professione del docente negli ambiti della pedagogia e delle metodologie e tecnologie didattiche applicate alle discipline di riferimento e delle discipline volte a costruire una scuola di qualità e improntata ai principi dell'inclusione e dell'eguaglianza»¹⁵. Non c'è bisogno di sottolineare lo strumentale e retorico riferimento ai principi di inclusione e di eguaglianza per smascherare il carattere coattivo di tale processo di formazione. Il quale ignora volutamente le autorevoli contestazioni rivolte al paradigma cui il decreto aderisce.

A questa formazione obbligatoria, peraltro necessaria per poter aspirare a un miglioramento della propria posizione stipendiale, dovrà uniformarsi il corpo docente nel suo complesso. Non solo; questi corsi di formazione, al termine dei quali si avrà una cognizione ben poco esaustiva della complessità della scienza

Temi Pagine 8-13

pedagogica, potranno essere riconosciuti solo se, nel mentre e alla conclusione del loro percorso previsto di tre o quattro anni, il docente avrà superato una valutazione intermedia e finale. Nella quale, sostanzialmente, dovrà dimostrare di avere applicato quanto appreso da tali corsi nella sua quotidiana vita professionale, e di avere garantito un miglioramento del livello di apprendimento degli alunni. Con tali corsi di formazione, dunque, lo *scientismo* pedagogico si garantisce che le sue discutibili convinzioni teoriche siano di immediata applicazione nelle classi.

Il percorso sarà ancora più performativo per gli studenti universitari che volessero orientarsi verso la carriera docente; dovranno garantire una formazione in scienze pedagogiche secondo le modalità che abbiamo già più volte descritto. Una manna per i Dipartimenti di Scienze dell'Educazione che hanno scelto di imporre al loro interno questa unica visione della disciplina. Un percorso di umiliazione e di addestramento intellettuale, seguito dal calvario di anni di prova, test finali e infine l'inserimento in un complesso organizzativo dove prevarrà un controllo permanente per verificare che gli insegnanti si conformino al modello unico d'istruzione.

Non è un caso che proprio recentemente il ministro Bianchi abbia rilasciato una dichiarazione, all'indomani dell'approvazione con voto di fiducia del Decreto, in cui ha affermato: «In Italia, in 4-5 anni, dobbiamo **riaddestrare** [bold nostro] 650mila insegnanti per andare incontro ad insegnamento adeguato al futuro digitale e all'interconnessione globale che si è ormai prospettato» 16. Il verbo "riaddestrare" è nuovo: in precedenza si preferiva usare quello in apparenza più delicato di "accompagnare". Merito al ministro di avere utilizzato un'espressione che rende al meglio il senso di un'operazione, il cui obiettivo è esercitare un controllo totale su ciò che si insegna a scuola.

L'unica alternativa per gli insegnanti, ma soprattutto per i cittadini e per la democrazia italiana, sarà intentare contenziosi giuridici che possano ribadire l'indisponibilità a qualsiasi limitazione del fondamentale diritto garantito dall'articolo 33 della Costituzione.

Note

- ¹ Una ricostruzione storica completa del processo riformatore si trova in AA.VV., *La scuola dell'ignoranza*, a cura. di D. Generali, S. Colella, F. Minazzi, Mimesis, Milano 2019.
- ² Il libro verde della Pubblica Istruzione, a cura di F. Butera, Franco Angeli, Milano 1999.
- ³ Ivi, p.73.
- ⁴ A. Malinverno, *Nuove dimensioni della professionalità docente. La scuola come sistema di competenze*, Edizioni Unicopli, Milano 2000, p. 9.
- ⁵ Non a caso, negli stessi documenti, è auspicato un ruolo sempre più autoritario del Dirigente scolastico, capace di piegare gli organi collegiali, di cui si auspica una revisione dei regolamenti in senso restrittivo, alle nuove procedure didattiche.
- ⁶ G. Biesta, <u>The problem of educational theory</u>, p. 2. Interessante risulta l'analogia con il noto dualismo tra *filosofia continentale* e *filosofia analitica*, che ha conosciuto analoghi tentativi reciproci di delegittimazione. Cfr. anche D. Marconi, *Il mestiere di pensare*, Einaudi, Torino, 2014, pp. 101-102: «le contese su filosofia e storia della filosofia sono quasi sempre anche contese su posti di lavoro, equilibri dipartimentali, spazi mediatici».
- ⁷ Mi permetto di rimandare a questo proposito a G. Carosotti, *Didattica digitale integrata. Quale metodo?*
- ⁸La scuola non è dei sindacati. È degli studenti .
- ⁹ Ivi.
- ¹⁰ Ivi.
- ¹¹ A. Gavosto, *Anche a distanza resto a scuola*, in "La Stampa", 9.3.2020.

Temi 12 Pagine 8-13

- ¹² L. Biancato, A. Ferrario, A. Fini, A. Rucci, *La scuola riparte, anche (fuori) dalle mura*, pp. 12-13.
- ¹³ Inquietante risulta a questo proposito l'annotazione sui libri di testo, ivi, p. 16: «La didattica contemporanea si fonda sullo sviluppo di curricoli e competenze trasversali, e ha superato da tempo il concetto di "programma" e di "libro di testo" come veicolo univoco di contenuti». Non è un caso che il desiderio di controllare la stessa adozione dei manuali scolastici sia presente nell' <u>Atto di indirizzo del Ministro Bianchi 2022</u>, p. 7: «costituirà impegno specifico del Ministero fornire alle scuole indicazioni e strumenti diretti a Ministero dell'Istruzione per favorire le migliori scelte adozionali e l'individuazione delle più efficaci metodologie per la costruzione di materiali didattici».
- ¹⁴ L. Biancato, A. Ferrario, A. Fini, A. Rucci, *La scuola riparte, anche (fuori) dalle mura*, cit., pp. 13-14.
- ¹⁵ DECRETO-LEGGE 30 aprile 2022, n. 36, art. 44, comma c2. In realtà si tratta a un richiamo del Piano Nazionale di Formazione già approvato con la Legge 107, ad indicare la sostanziale continuità della politica scolastica di questi anni
- ¹⁶ L'affermazione è stata rilasciata nel corso del convegno' *Ethics and Artificial Intelligence Confirmation* promosso dall'Aspen.

Temi Pagine 8-13

LIBERTÀ E LIBERISMO

DAVIDE AMATO (UNIVERSITÀ DI CATANIA)



Il neoliberismo

Che ne è della libertà, in questi tempi di pandemie, di guerre? Che ne è delle società occidentali democratiche? Da tempo la strada intrapresa dalla nostra civiltà sembra condurre verso sentieri opachi. Tentare di ricostruire l'origine di questi sentieri, interpretare i processi che hanno condotto alla crisi radicale della nostra civiltà è compito di un'indagine filosofica degna di questo nome. L'origine della crisi in questione ha un nome chiaro quanto nefasto – almeno per le classi lavoratrici dell'Occidente: neoliberismo. Di questa dottrina politico-economica Luciano Gallino ha formulato una sintesi molto efficace:

Di qualsiasi bene l'individuo e la collettività abbiano bisogno ai fini della loro convivenza e protezione sociale, detta teoria afferma con perentoria sicurezza, è più efficiente, dunque necessario, produrlo con mezzi privati. In sintesi, l'ideologia neoliberale non riconosce, né ha di fatto, alcun confine. A questo deve la sua efficacia nell'aver contribuito a riorganizzare il mondo sotto il profilo economico, politico e culturale in appena trent'anni¹.

Alla luce di ciò, possiamo affermare che l'applicazione di tale dottrina negli ultimi decenni abbia aumentato *la libertà* e la prosperità dei popoli occidentali? Per rispondere a questa domanda proverò a tenere in considerazione le tre dimensioni principali sulle quali essa ha influito maggiormente: quella economica, quella sociale, quella culturale.

Ciò a cui stiamo assistendo negli ultimi anni, in particolare dallo scoppio della pandemia da Covid-19 e poi dalla guerra tra la Russia e l'Ucraina (ovvero tra la Russia e la NATO), non è un cambio di paradigma, cioè un salto qualitativo, quanto un incremento quantitativo di processi politici ed economici già in atto. Processi che

Temi Pagine 14-19

in questi decenni hanno portato a un vero e proprio saccheggio delle risorse tanto a lungo risparmiate dalle famiglie italiane, mentre i grandi capitalisti continuano indisturbati a moltiplicare il loro profitto. I profondi



tagli alla spesa pubblica, la destrutturazione del notevole sistema welfaristico di cui disponevamo, la delocalizzazione e privatizzazione di gran parte della nostra industria sono stati *il preludio alla creazione di una società in cui il lavoro e la sicurezza economica non sono più garantiti per diritto*, e in cui le classi subalterne pagano il sempre più alto prezzo per l'accumulazione di capitale.

L'applicazione del neoliberismo, oltre ad aver appunto immiserito le ormai quasi inermi classi lavoratrici, ha altresì comportato la scomparsa dei vecchi legami sociali basati sulla *solidarietà di classe*, sostituiti da una nuova cultura individualistica, narcisistica e competitiva basata sul *consumo*. Una cultura propizia alla realizzazione del sogno liberista «della negazione della natura sociale di *Homo sapiens*»; una negazione il cui scopo era ed è ancora di rendere «impossibile e persino impensabile qualunque progetto di resistenza ed emancipazione collettiva»². Oggi infatti le classi subalterne sembrano ancor più sottomesse che non nelle instabili società totalitarie

del Novecento, dove un'autorità pervasiva controllava ogni aspetto della vita privata e pubblica degli individui. Al contrario, senza alcun bisogno di strutture repressive simili a quelle del nazismo e del fascismo, la società tecno-capitalista e neoliberista appare (al momento) capace di contenere il dissenso con grande efficacia, semplicemente perché essa ha radicalmente compromesso le condizioni che rendevano possibile tale dissenso.

Libertà e consumo

Dovremmo allora chiederci quale sia il contenuto di una vera libertà – che l'Occidente presume di avere – se essa non prevede che si possano mettere in discussione i principi del proprio sistema economico, politico, valoriale. In altri termini 1) le riforme economiche attuate dal neoliberismo e 2) la diffusione di una nuova cultura basata sul consumo e sulla ricerca del piacere hanno creato le condizioni per lasciare più liberi gli individui rispetto al passato, facendo sì però che non dispongano degli strumenti (cognitivi, organizzativi, critici) per immaginare una società alternativa.

Ciò si spiega con la profonda alterazione antropologica delle masse europee e americane avvenuta con l'emergere della cultura consumista. Oggi infatti si parla sempre meno di lavoratori, cittadini, e sempre più di consumatori. Al consumatore non è concessa la libertà di cambiare le cose. Alla vecchia solidarietà di classe, il consumatore sostituisce la competizione come relazione primaria con l'altro. Egli non è più in grado di pensare un mondo migliore per tutti, ma può, anzi deve pensare un sé migliore di altri. Il suo sentimento prevalente è la vergogna: egli non ha più punti di riferimento solidi presso cui aggrapparsi per orientare le sue scelte (identitarie, valoriali, etiche, politiche ecc.), e pertanto ogni passo rischia di essere quello sbagliato, quello che non gli garantirà lo status di essere umano completo. Per poter accedere a questo status, egli deve costantemente dimostrare di essere un buon consumatore attraverso i suoi comportamenti di acquirente, finendo così per adeguarsi in modo del tutto autonomo agli standard riconosciuti dalla società. Per questo non è più necessario che un'autorità invasiva intervenga nella vita privata degli individui, come il Grande Fratello in 1984. Anzi, sono i consumatori stessi a svelare la propria vita privata, e con i nuovi strumenti elettronici (che consentono a ciascuno di documentare ogni singolo momento o scelta della propria vita) ogni consumatore è diventato il Grande Fratello inconsapevole di se stesso.

Pertanto la disoccupazione, l'ingiustizia sociale, la precarietà, lo sfruttamento del lavoro: tutto ciò rientra per il consumatore nella dimensione della *marginalità* o persino della *necessità naturale*. Al contrario le tematiche identitarie, individualistiche, moralistiche assumono importanza primaria. Oggi non si parla più di una *società giusta*, ma si parla di valori, di etica. Noi non interveniamo nella guerra in Ucraina perché rientra nei nostri interessi, ma perché è eticamente giusto farlo (o almeno questa è la narrazione dominante tramite cui si nascondono interessi indicibili). Dietro l'imperante moralismo, dietro l'individualizzazione dei problemi e delle soluzioni, si cela però *la salvaguardia e la tutela di un sistema economico iniquo* che sottomette le classi subalterne e garantisce il potere di una ristrettissima oligarchia finanziaria.

Tale oligarchia si è potuta avvalere della nuova cultura dei consumi, giacché con l'aumento della libertà di consumare è drasticamente diminuita la libertà di immaginare una società alternativa, di intraprendere

Temi 15 Pagine 14-19

direzioni collettive diverse. Ciò si spiega con le ormai pervasive crisi della struttura capitalistica nella quale viviamo, che per affrontare tali crisi esige forme sempre più autoritarie e antidemocratiche di gestione dell'esistente e di accumulazione predatoria di capitale. Una tesi simile è oggi sostenuta dall'economista Emiliano Brancaccio³, secondo cui *a un particolare livello di centralizzazione economica corrisponde un analogo livello di centralizzazione politica*. Così una democrazia si trasforma inevitabilmente in una oligarchia autoritaria. La politica italiana ha intrapreso tale regressione dirigista e antidemocratica laddove (particolarmente dall'arrivo dell'uomo della finanza: Mario Draghi) il Parlamento è stato svuotato di tutte le sue funzioni più significative, ridotto a mera cassa di risonanza del governo, di cui si limita ormai ad approvare ogni decreto spesso sotto ricatto. I media si sono invece trasformati in riproduzioni grottesche del fu Istituto Luce: talk show e telegiornali non hanno più la funzione di *informare* i cittadini, ma di educarli a *pensare nel modo giusto*. A questo servono i ripetuti ed esaltati elogi verso il nostro governo e i Paesi occidentali, insieme agli altrettanti servizi denigratori e diffamatori verso tutti gli avversari, interni o esterni, delle *élites* economiche e politiche.

Libertà, lavoro, intrattenimento

Tali inquietanti processi che preludono a una deriva autoritaria non trovano più alcuna opposizione sociale organizzata, ed è questo il grande dramma del nostro tempo. La *precarietà* lavorativa e la *terziarizzazione* dell'economia a opera del neoliberismo hanno creato un contesto in cui la costruzione di nuovi legami forti per rilanciare la lotta sociale diventa sempre più difficile. Non a caso in tutto l'Occidente i movimenti sindacali e i partiti antisistema hanno perso la loro capacità propulsiva, privi ormai di un radicamento presso le masse. Le classi lavoratrici si sono frantumate e atomizzate lasciando spazio a meri "aggregati" di individui, ciascuno isolato dall'altro.

Per questo la nostra società, con la sua pervasiva industria culturale, è diventata una *spacciatrice di intrattenimento*. L'unico modo, infatti, per sopportare una vita priva di ancoraggi solidi è quello di dedicarsi ai divertimenti più sfrenati e molteplici. Ma l'intrattenimento consumistico, al pari di qualunque droga, ha effetti autodistruttivi: serve per dimenticare, distrarsi, annullarsi, evadere dalla frustrazione dell'alienazione capitalistica. Pertanto questo lato gioviale e seducente del modello occidentale, che dà l'illusione di maggiore libertà e benessere, è il fondamento del successo del consumismo come strumento di controllo e manipolazione delle masse in funzione degli interessi delle *élites*. Senza questi svaghi, che servono a distrarre, a manipolare, a spegnere il pensiero critico, il *peso della frustrazione* si trasformerebbe in *consapevolezza dello sfruttamento* nella società capitalistica. Un rischio che le nostre *élites* non possono correre e che hanno imparato in modo eccellente a scongiurare.



A differenza che nelle società del passato, dove un'autorità (religiosa, politica, etica) indicava i modi più giusti di comportarsi, oggi il soggetto è portato *spontaneamente* all'adesione ai valori consumistici. È ciò ha a che fare con il processo di mercificazione del consumatore di cui parla Zygmunt Bauman.

Con la transizione verso l'economia consumistica il «feticismo delle merci» di Karl Marx viene, secondo Bauman, sostituito dal «feticismo della soggettività». Adesso a mercificare i rapporti intersoggettivi non sarebbe più solo l'atto di vendere la propria capacità lavorativa, bensì quello di acquistare o di vendere i prodotti che *definiranno la propria identità in quanto consumatore*. Da questo momento la «soggettività» degli individui «assume la forma della lista della spesa»⁴. L'identità del consumatore viene letteralmente costruita dai prodotti che acquista, i quali a loro volta aumentano il suo «valore di scambio» come se egli stesso diventasse un oggetto di consumo. Il soggetto è dunque trasformato in oggetto, il consumatore è trasformato in *merce di consumo*.

Per essere ancora più chiari: le nostre scelte di abbigliamento, i nostri acquisti, i viaggi, i prodotti che decidiamo di comprare o gli spettacoli cui intendiamo partecipare: ogni consumo è, in fin dei conti, strumento per *diventare noi stessi degni di consumo*, per provare a noi stessi ma soprattutto agli altri che siamo degni di essere "integrati" e quindi a nostra volta "consumati". La scelta di cambiare look tanto quanto quella di curare i nostri social network per apparire 'alla moda' è funzionale a legittimarci di fronte alla società. Nella nostra

Temi 16 Pagine 14-19

società prevale quindi un tipo di libertà (individuale) più ampia rispetto al passato, ma che coincide con l'obbligo di scegliere:

La scelta in quanto tale non è in discussione, dato che è esattamente ciò che si deve fare e che non si può in alcun modo evitare di fare, se non si vuole rischiare l'esclusione. Né tanto meno si è liberi di influire sull'insieme delle scelte disponibili tra cui scegliere, [che sono state già] preselezionate, prestabilite e prescritte⁵.

Siamo noi stessi, quindi, a trasformarci in merce, e per farlo non serve più l'autorità repressiva o la potenza schiacciante della catena produttiva. Perché nel caso in cui il consumatore (per scelta o per necessità) non dovesse adempiere al suo dovere, cioè dovesse mancare al consumo, nessun altro sarebbe ritenuto responsabile di tale fallimento se non lui stesso: il suo conseguente isolamento, la sua esclusione non verrebbe percepita come una punizione dall'alto (magari attribuibile alla società o a un'autorità ingiusta), bensì come la naturale conseguenza di *un errore soggettivo, le cui responsabilità restano squisitamente individuali*. Pertanto ciascuno è portato a compiere tutti gli sforzi possibili per dimostrare di non essere meritevole di un tale destino. È grazie a questo clima, quindi, che il potere ha trovato il modo di esimersi da ogni responsabilità. "La società non esiste", diceva Margaret Thatcher. Questo sogno neoliberistico, che *non è vero oggettivamente*, sembra essersi realizzato *soggettivamente*, nella misura in cui i soggetti non sono più in grado di *oggettivare* la loro condizione esistenziale. Non si sentono più classe sociale.

Essi sono liberi, certo, ma la libertà intesa nel senso delle democrazie occidentali neoliberiste *si identifica* completamente con l'obbligo di consumare, con l'obbligo di muoversi verso la ricerca del piacere. Questa particolare condizione è descritta da David Harvey con una formula efficace: «Le motivazioni soggettive e i desideri di gratificazione immediata fanno parte della totalità delle relazioni che proteggono e confermano i principi del capitalismo neoliberista»⁶. In altre parole, il consumatore è a sua insaputa un agente che – adottando il mito dell'autorealizzazione e dell'autogratificazione – legittima e tutela la stessa società che gli ha tolto ogni sostanziale libertà, ogni sicurezza.

Libertà e merce

Quanto abbiamo detto sin qui ci permette di comprendere perché con il crollo delle società autoritarie non si sia affatto costituita quell'umanità liberata⁷ tanto auspicata con il crollo dell'Urss. Oggi la libertà è tanto irraggiungibile per i consumatori quanto lo era per i lavoratori del trentennio fordista, o delle epoche precedenti. La società consumistica dimostra che il capitalismo può rinunciare a meccanismi repressivi per far rispettare i prerequisiti sistemici, fintanto che la merce continui a detenere la sua supremazia, finché l'oggetto prevalga sul soggetto. È ancora la merce a pensare noi, a darci un ruolo al quale ci adattiamo – quello di *consumatori*. La ribellione a questo ruolo è inutile e insensata, perché non esiste una realtà alternativa a cui appellarsi. Così parlava Baudrillard, con una sintesi eccellente dell'antropologia consumista:

È così che la servitù volontaria si è trasformata nel suo contrario: l'ingiunzione di desiderio, l'ingiunzione di libertà e di scelta, che ne costituisce la forma compiuta. La volontà è intrappolata dalla libertà illimitata che le è data e vi acconsente per l'illusione di una propria determinazione⁸.

Fintanto che le masse saranno intrappolate dai meccanismi edonistici e narcisistici della società consumista, fintanto cioè che continueranno a «desiderare» e a «scegliere» il consumo, una vera ricomposizione del fronte di classe sarà impossibile. Perché la propria condizione individuale sarà percepita come *troppo soggettiva* per *oggettivarsi*, per identificarsi in una classe sociale sfruttata in quanto classe (e non in quanto aggregato di individui). No, nell'interpretare il proprio ruolo di consumatori e coltivando «l'illusione di una propria determinazione» essi confermano l'ordine sociale che li mantiene in un vortice infinito di desideri, che li mantiene agenti infelici dell'accumulazione di capitale, che li priva di ogni libertà di cambiare le cose. La libertà del consumatore coincide invece con *l'ingiunzione al consumo*, e si manifesta soprattutto, come dice Baudrillard, nella forma elettorale «dell'opinione liberamente espressa da milioni di cittadini, che giunge al medesimo risultato statistico di una consultazione di scimmie»⁹.

Temi 17 Pagine 14-19

Libertà e media

Tutto ciò non sarebbe possibile senza il sostegno dei media. È attraverso il televisore, la radio, i Social network che impariamo, apprendiamo i simboli, i significati, i modi di comportarsi, le credenze che ci consentano di integrarci in questa società dei consumi. Attraverso lo spettacolo trasformato in ritualità permanente, li apprendiamo con volontaria disciplina. Questa è esattamente la funzione della televisione, dei *reality show*, delle sit-com, del cinema: presentarci modelli di comportamento ai quali ciascuno si adatta *volontariamente* perché non c'è nient'altro cui appellarsi per essere integrati nel tessuto sociale. È nel riconoscere tali costruzioni come un dato di fatto, il fallimento può essere interpretato solo come una colpa individuale, e non come un problema collettivo.

La mentalità che veniva promossa era quella dell'individualismo, della responsabilità personale e dell'automiglioramento. Avremmo dovuto essere tutti imprenditori di noi stessi e investire in noi stessi. Così, se fossimo finiti in povertà, sarebbe stato perché non avevamo investito nel modo giusto su noi stessi: se ci fossimo ritrovati poveri, sarebbe stata colpa nostra. Non colpa del sistema¹⁰.

D'altro canto i media, nell'atto stesso di bombardarci di informazioni dalle quali siamo sopraffatti, *costruiscono la verità*, una verità inappellabile cui ciascuno si adegua, pur senza vivere ciò come un atto di sottomissione a una narrazione dominante. Oggi la vita pubblica è letteralmente ospitata dai media, che la definiscono e la delimitano, mentre invece in passato erano solo *un attore sociale fra gli altri*. In una società sempre più autocentrata, dove l'individuo ha perso i punti di riferimento tradizionali, le masse diventano inesorabilmente *dipendenti dai media* per acquisire simboli, conoscenze, opinioni che non saprebbero reperire altrove. Il sistema della propaganda nelle democrazie occidentali adotta metodi più subdoli e sottili, per molti versi più



difficili da identificare e che influenzano i soggetti sin nel profondo della loro coscienza. Non si tratta più di rispondere a un *comando esteriore*, bensì di essere costantemente sottoposti a un *condizionamento interiore e cognitivo*. Gli individui svilupperanno la loro immagine del mondo sociale e dei suoi fenomeni sulla base di quanto trasmesso loro dai media, i quali a loro volta: sceglieranno quali notizie trasmettere e quali no; esalteranno le notizie che ritengono più utili ai loro fini mentre escluderanno quelle critiche o potenzialmente lesive del sistema di interessi dominante; discrimineranno, derideranno ed escluderanno i portatori di opinioni considerate difformi, siano essi lavoratori, politici, scienziati o accademici.

Oggi il soggetto, isolato e privato di legami sociali più forti, non ha alcuna fonte alternativa (il partito, la classe, la religione...) cui appellarsi per interpretare il mondo, se non quella offerta sistematicamente dai media. Ecco perché non può esistere alcuna libertà fintanto che essi rimarranno accesi e in funzione: finché non spegneremo il televisore, finché non smetteremo di credere a questa nuova forma di propaganda, e non smetteremo di farci influenzare dalla cultura narcisistica dei

consumi. Non saremo liberi, non potremo autodeterminarci finché non saremo usciti dalla gabbia individualistica e narcisistica nel quale il neoliberismo ci ha imprigionati. Fatto questo saremo più vicini a far sì che i problemi soggettivi tornino a farsi problemi oggettivi, che la classe *in sé* torni a farsi classe *per sé*. Una necessità che, vista la crisi storica del nostro sistema, sembra essere più urgente che mai.

Note

- 1 L. Gallino, Finanzcapitalismo. La civiltà del denaro in crisi, Einaudi, Torino 2013, p. 30.
- 2 A.G. Biuso, *Disvelamento. Nella luce di un virus*, Algra Editore, Catania 2022, p. 19.
- 3 E. Brancaccio, Non sarà un pranzo di gala. Catastrofe o rivoluzione, Meltemi, Milano 2020.
- 4 Z. Bauman, Consumo, dunque sono (Consuming Life, 2007), trad. di M. Cupellaro, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 20.

Temi 18 Pagine 14-19

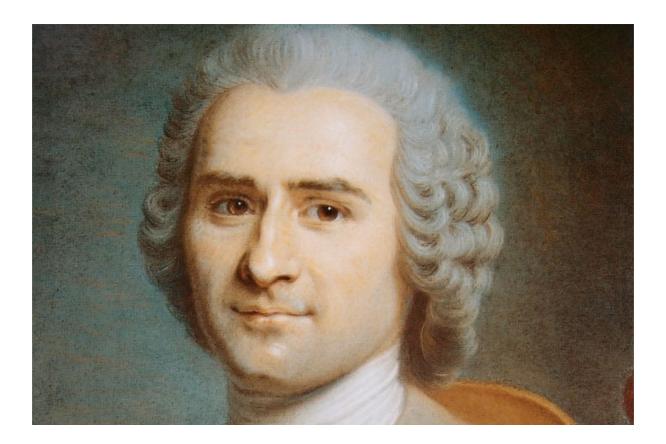
- 5 Id., *Homo consumens. Lo sciame inquieto dei consumatori e la miseria degli esclusi*, trad. di M. De Carneri e P. Boccagni, Erickson, Trento 2007, p. 8.
- 6 D. Harvey, *Cronache anticapitaliste* (*The anti-capitalist chronicles*, 2020), trad. di Virginio B. Sala, Feltrinelli, Milano 2021, p. 131.
- 7 H. Marcuse, *Eros e civiltà (Eros and Civilation. A Philosophical Inquiry into Freud*), trad. di L. Bassi, Einaudi, Torino 2001.
- 8 J. Baudrillard, *Il delitto perfetto. La televisione ha ucciso la realtà?*, trad. di G. Piana, Raffaello Cortina Editore, Milano 2019, p. 17.
- 9 Ibidem.
- 10 D. Harvey, Cronache anticapitaliste, cit., p. 38.

Temi 19 Pagine 14-19

ROUSSEAU PENSATORE DEL POTERE E DELLA LIBERTÀ

MARIO COSENZA

(SCUOLA SUPERIORE MERIDIONALE - UNIVERSITÀ FEDERICO II DI NAPOLI)



1

L'importanza di Jean-Jacques Rousseau nella storia del pensiero politico è certamente un fatto conclamato ma, nondimeno, ci si può forse ancora chiedere in che modo l'autore del *Contrat social* abbia contribuito all'istituirsi di alcuni archetipi delle dottrine politiche moderne¹. Com'è stato detto, ogni epoca ha avuto il suo Rousseau², ma se, ed è lecito crederlo, nessun pensiero o pensatore nasce *ex nihilo*, neanche il genio polivalente di Jean-Jacques sfugge a influenze storiche ben precise³. Egli pensa da contrattualista *critico* e – tramite la sua penna straordinaria (qualità che non sempre ha aiutato a comprenderne la grandezza teorica⁴) – cerca di riassorbire e riformulare presupposti e approdi di questa tradizione, rovesciando radicalmente il paradigma del contratto al fine di «rimetterlo con i piedi per terra», cioè razionalizzarlo: «esso cessa di porsi come orizzonte entro il quale in ultima istanza si legittimano gli assetti di potere vigenti» – *cessa di essere apologia dell'esistente* – e, nelle intenzioni di Rousseau, si trasforma in una formidabile «leva di pensiero critico, tendenzialmente rivoluzionario» ⁶.

Da questa angolazione, diventa forse più chiaro il perché Rousseau divenne, nella primissima ricezione, l'ispiratore rivoluzionario *per eccellenza*: in primis, perché egli propone un contratto *nuovo* – che non guardi indietro, ma sia produttivo per il «da ora in poi»; ancora, perché egli nega la possibilità di un contratto con un principe, e ispira gli stessi contrattuali a divenire corpo sovrano – *il piano orizzontale produce potere*; inoltre, perché il *suo* contratto si basa interamente sulle virtù e sulle capacità razionali che *tutti* possono avere (negando che il censo sia l'unica forma di accesso alla decisione) e perché esso, oltre ad essere sottoscrivibile

Temi 20 Pagine 20-26

da tutti, *obbliga tutti*. Si riferisca il "tutti" all'aristocrazia parassitaria del '700, e si avrà anche solo in parte la misura della debordante influenza del pensiero del ginevrino⁷.

Così come si può indicare la piattaforma teorica che Rousseau assume e che vuole, in qualche misura, rovesciare, così i "nemici" di Jean-Jacques sembrano di facile identificazione. Infatti, oltre le beghe personali che lo porteranno a rompere col gruppo di *philosophes* enciclopedisti, e al di là dei motivi più propriamente personali e psicologici di tale allontanamento⁸, il nucleo ideologico della rottura tra Rousseau e *le monde* è chiaro: il ginevrino proprio non può sopportare la società "dello spettacolo" dei suoi tempi, le élite – usando un termine successivo – che ai suoi occhi fungono da blocco alla mobilità sociale⁹. Rousseau ha in spregio la sua irragionevole società d'appartenenza, incancrenita dal potere delle volontà particolari e dal censo, dai governi allo stesso tempo deboli e arbitrari, dalla permanenza di un assetto feudale utile solo a un'aristocrazia che rifiuta qualsiasi tipo di mediazione riguardo i propri privilegi – ci vorrà una rivoluzione per «convincerla». Rousseau sente di avere davanti a sé la società dell'egoismo e delle *relazioni pericolose*. Il primo motore del pensiero del ginevrino è allora la contrapposizione feroce tra interessi particolari che bloccano la costruzione del Comune e del Generale. Jean-Jacques è ossessionato dall'individualismo disgregante e vuole frenarlo¹⁰; il problema da cui parte è infatti cristallino: come ha potuto l'*égalité* divenire il suo contrario, sparire dietro le strutture dominanti che inondano la società «civile»?

Jean-Jacques, da «sloganista» formidabile qual era, ha eternato la sua epoca e il suo pensiero con alcuni passaggi formidabili: tutto ciò che si viene in fondo dicendo è da lui genialmente compendiato in «l'uomo è nato libero ed ovunque è in catene»¹¹. L'interrogazione di senso parte da questo – come si è arrivati dalla realtà *come poteva essere* alla «realtà universale del dominio»¹²? – e ambisce a risolvere il problema che logicamente ne deriva, ossia come riuscire a formulare filosoficamente e poi praticamente la tensione verso un cambiamento radicale, accedendo alla costruzione di una nuova realtà sociale equa, libera e razionale.

In estrema sintesi: si tratta *non* di sanzionare il già avvenuto, ma di teorizzare il nuovo – con un patto che avvantaggi gli ultimi, non che autorizzi i primi a continuare ad esercitare l'esecrato dominio. Non un'analisi dell'esistente, bensì una genealogia utile alla costruzione dell'av-venire. La dis-eguaglianza non solo oggetto di denuncia, ma compresa geneticamente e poi così distrutta.

2

Ma come si è imposta la società diseguale? E – soprattutto – com'è possibile che goda del consenso degli oppressi, aspetto che già La Boétie notava? La consapevolezza che l'eguaglianza si sia trasformata nel suo opposto è la base del «sistema»: ma, poi, come sciogliere questo nodo¹³?

Il primo passo teoretico consiste nello smascherare le funzioni apologetiche del contrattualismo e del giusnaturalismo, vale a dire *destrutturare* il concetto di stato di natura così come è stato inteso. La sfida è a dir poco ardua, poiché passa dal corpo a corpo rigoroso con due figure imprescindibili: Thomas Hobbes e John Locke¹⁴.

L'autore del Leviatano merita, sì, sommo rispetto (aspetto che Rousseau non concede a tutti i suoi «sfidanti») ma nondimeno bisogna depotenziarne l'armamentario teorico, in primis il terrificante stato di natura, nella cui versione hobbesiana Jean-Jacques vede l'abile escamotage per far accettare il presente stato civile, poiché quest'ultimo finirebbe per risultare, anche così com'è, in ogni caso migliore del regno dell'oscuro terrore descritto da Hobbes: difatti risulta evidente come più lo stato di natura è descritto come spaventoso e miserevole più qualsiasi stato civile - anche il più oppressivo - finisca per risultare accettabile. Lo stato di natura del filosofo inglese – fatto di sola brutale violenza – è pensabile solo se si teorizza una protostoria apologetica condita da un'antropologia funzionale al dominio. La ricostruzione di Hobbes, a ben vedere, sarebbe figlia di un continuo peccato di ideologia: il filosofo meccanicista avrebbe, *semplicemente*, presentato tutte le caratteristiche e la passioni tristi dell'Europa lacerata dalle guerre di religione come eterne e naturali, al solo fine di giustificare i rapporti di potere esistenti. Per il ginevrino, al contrario, lo stato di natura non è stato di guerra bensì stato di isolamento: l'uomo di natura abita il mondo tendenzialmente solo, in maniera non ostile, e, quindi, quale conflitto potrebbe scoppiare in mancanza di contatti? Per Rousseau, all'ipotetico primo uomo sono state attribuite caratteristiche relative a precisi momenti storici – al fine di controllo e dominio, di repressione addizionale - quando, in realtà, lo stato di natura ha dignità di pensiero perlopiù in quanto "esperimento teorico" - ricostruzione a tavolino di un'idea, principio regolativo retrodatato - e non certo come reale accadimento storico¹⁵.

Temi 21 Pagine 20-26

Contro certo Hobbes, ma non per questo più conciliante verso Locke. Anch'egli è stato apologetico, seppur per motivi diversi, in quanto il suo continuismo tra stato di natura e stato civile ha retrodatato al primo gli istituti del secondo, in particolare, ca va sans dire, la proprietà, concetto e pratica, per Rousseau, solo "civile" e in nessun modo naturale. Proprio la *quæstio* della nascita della proprietà è lo snodo fondamentale per la questione che opprime Rousseau, ossia la genesi e lo sviluppo – da una realtà storica di isolamento e poi di associazione (forzata) – dell'insopportabile ineguaglianza che Rousseau ha davanti agli occhi e che non smette di denunciare. La proprietà privata, ben lungi dall'essere un'acquisizione legittima – posizione lockiana –, è imposizione, violenza e inganno, vero stigma della società corrotta. La sua istituzione è la vera cesura maggiore, nel fatale percorso verso l'ineguaglianza formale e sostanziale. Tra politica e morale, per Rousseau l'accumulazione proprietaria genera inderogabilmente una società dell'amour propre, ossia un vivere (in)civile definito da un'antropologia competitiva, dove l'unica regola della relazione umana è la sopraffazione. L'accumulazione primitiva di proprietà e ruoli sociali figura come punto iniziale di un piano inclinato verso la corruzione e condanna allo stato di minorità permanente gli ultimi¹⁶. A chi sostiene che anche la proprietà era in realtà figlia di un primo patto, Rousseau risponde che tale patto fu irrazionale, e, giacché irrazionale, iniquo, ancor più perché imposto con l'inganno da proto-proprietari terrorizzati da un'ipotetica primitiva redistribuzione: il suo unico fine fu la legittimazione, se non, addirittura, la santificazione dell'ordine sociale. Insomma, agli occhi di Rousseau, il patto sociale grazie al quale l'oppressione si giustifica e tiene in piedi è così com'è - del tutto illegittimo. A quest'altezza, anche al netto dello stile immaginifico di Rousseau o delle interpretazioni post-teologiche del suo pensiero tra caduta e redenzione¹⁷, il punto politico è ben chiaro: per "salvare" la vita associata, si tratta di (ri)costruire il patto sociale con realismo («gli uomini come sono» 18) ma anche con tensione verso la *giustizia* – e così arrivare a un accordo che unisca giustizia e utilità.

3

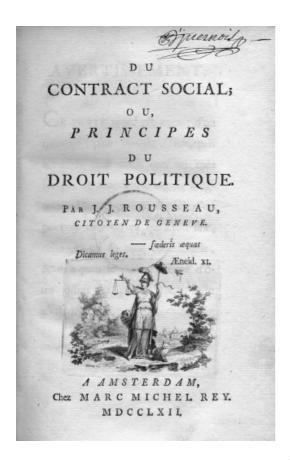
Ecco, quindi, il contrattualismo rinnovato e riabilitato: che contratto sia, allora, ma nuovo ed equo, tra liberi ed eguali. La proposta del ginevrino è trasparente: un popolo che voglia creare un ordine politico e mantenersi libero deve «trovare una forma di associazione che protegga e difenda con tutta la forza comune la persona e i beni di ciascun associato, mediante la quale ognuno unendosi a tutti non obbedisca tuttavia che a se stesso e resti libero come prima»¹⁹; e la sua risposta netta: la soluzione è un patto *nuovo* che obblighi *tutti* gli individui ad alienare *totalmente* i loro diritti in favore del corpo politico comune che tutti insieme costituiscono, sotto la guida, l'egida e l'ispirazione della *volontà generale*. Ecco l'unico patto razionale possibile: rinunciando al diritto di autogovernarsi, l'individuo accetta che gli altri abbiano diritti su di lui, ma al tempo stesso li acquisisce parimenti sugli altri, e dunque non perde nulla della sua libertà (acquisendolo ha come una sorta di *potere di dissuasione* su tutti gli altri e viceversa).

L'individuo non perde libertà – in quanto ottiene ciò che dà: ragione calcolante – e in più acquista la certezza di poter godere della libertà che ha. Solo questo contratto può istituire e mediare il passaggio tra condizione prepolitica e ordine civile. Qui Rousseau lambisce Hobbes: il patto esige l'alienazione totale di tutti i diritti, poiché se qualcuno conservasse qualcosa contro il corpo sovrano, si aprirebbero nuovamente contese e guerre, proprio perché ciò che si vuole escludere è una qualsiasi entità politica diversa dal corpo sovrano stesso.

Il delicato costrutto di Jean-Jacques s'inerpica e giunge infine così alla dimensione Statuale; il compito del patto sociale divenuto Stato è non permettere privazioni disarticolate del corpo politico costituitosi e respingere ostinatamente le spinte centrifughe dai principi fondativi. Con l'alienazione totale di ogni individuo al Tutto sociale, si genera il corpo Politico che è – in una forma che non ha sempre aiutato gli interpreti – denominato *Sovrano* quando così s'intende il popolo che legifera; ed è *Stato* quando lo stesso popolo è soggetto alle leggi che esso stesso si è dato. Ossia, Rousseau definisce *Sovrano* il corpo sociale quando attivo; *Stato*, quando passivo.

Il sovrano – ossia il popolo legittimamente riunito – annuncia la propria volontà tramite le leggi, le quali, ancora una volta, sono, allo stesso tempo, espressione *soggettiva* della volontà di tutti i cittadini ma anche inderogabile verità *oggettiva*, nel senso di obbligante per tutti i membri. Tale aspetto è di fondamentale importanza in quanto rappresenta la vera garanzia di giustizia: la perfetta coincidenza tra popolo come fonte e come destinatario delle leggi. La sovranità così pensata è inalienabile e indivisibile (eseguibile, non rappresentabile; possono esistere commissari, non delegati). Il governo è titolare del potere esecutivo – il

Temi 22 Pagine 20-26



cervello dello Stato – mentre il *sovrano*, in questa raffigurazione ancora pienamente meccanicistica, è il cuore della macchina.

Rousseau, anche ben al di là della «patente» di rivoluzionario indefesso addossatagli suo malgrado, si rende invece ben conto che il criterio base del suo pensiero politico – ossia che le risoluzioni politiche del corpo sovrano debbano essere aderenti e conformi alla volontà generale – lungi dal chiudere le discussioni, le apre forse per un tempo indeterminato. Egli più volte ricorda come possano esistere errori di valutazione, dovuti a ignoranza, all'emergere di nuovi particolarismi dominanti, o alla mancata capacità di conoscere «integralmente», nel pensiero e nella prassi, i propri interessi in quanto cittadini. Ma come definire questo primo motore politico, questa volontà generale che tutto muove? In primis, in senso generalissimo, la volontà generale è l'opposto dell'arbitrio: è la volontà ben fondata che emerge lì dove si riescano a formulare degnamente i problemi della vita associata tramite la luce proiettata dal trittico «espressione del singolo-ragione universale-interesse generale». Essa è un concetto regolativo che consiste nel tentare di pensare la volontà che l'assemblea esprimerebbe se fosse composta da veri cittadini perfettamente informati e dunque lì dove le risoluzioni si orientassero effettivamente verso l'interesse generale della collettività: la volontà generale è la Ragione

che nel silenzio delle passioni pensa al bene comune. È ciò che emerge lì dove un *velo d'ignoranza* impedisce di sapere e «calcolare» cosa gli altri decideranno²⁰. É ciò che il popolo deciderebbe *se fosse già popolo*.

Da tale «tendenza a farsi popolo», da ravvivare continuamente, derivano pressoché logicamente gli svariati artifici volti a creare una «tensione morale» comune, ossia pedagogia, religione civile, catechismi, costumi semplici e moderati: bisogna mobilitare qualsiasi aspetto per evitare lo scontro tra uomo «accaparratore» e cittadino che pensa al collettivo, tale il fulcro dell'ethos di Rousseau²¹.

L'ossessione di Rousseau è l'istituzione – o meglio la *costituzione* – di una forma di governo rigenerata che ponga la legge al di sopra dell'uomo, che la renda pronta a fondare e mantenere il Bene *concretamente*; da ciò deriva che la legittimità sia, per il ginevrino, l'equilibrio dinamico tra libertà formale (dei vincoli giuridici necessari a far sussistere uno Stato costituito) e materiale (principi etici "concreti" di un popolo storico dato), tra decisione fondante e continuità della storia²².

4

Rousseau è interamente «devastato» dai dilemmi della sovranità, della potenza del Politico. Egli arriva a pensare integralmente la potenza della sovranità, le difficoltà poste dalla decisione che infonde la vita a un organismo politico: non è un caso se i giacobini del 1793 dovranno riferirsi a Rousseau per aver accesso al pensiero «costituente», all'inusitato, alla dittatura sovrana che crea un ordine nuovo sull'eccezione fondante del rinnovato sentire²³. Modernità piena: si evince che per Rousseau è nello Stato che si fa la politica e si pensa il Politico – per Rousseau lo Stato è già elemento ineludibile.

Lo Stato è necessità, non solo per uscire dalla Natura, non solo – come in altri – per un contratto che vincoli nuovamente all'arbitrio o che permetta il libero accumulo delle proprietà, bensì per inseguire un preciso fine: il Bene o interesse comune del popolo, da cui deriva che contro l'interesse del popolo non debba esistere argine alcuno, poiché chi è contro il popolo «va obbligato a essere libero» – ossia deve obbedire alla deliberazione popolare, perché libertà è obbedire alle regole che si è contributo a fondare.

Il punto nevralgico è che però, per Rousseau, il pensiero politico non deve limitarsi al ruolo di «garante» del fatto che non si morirà o verrà soppressi a causa degli interessi contrastanti – come secondo l'accordo base dei

contrattualisti – bensì possa e debba avanzare pretese costituenti, fondandosi su ciò che è *comune*. E proprio per questo lo Stato a cui pensa Rousseau è uno stato di eguali, perché solo dove abita l'eguaglianza si possono creare i presupposti perché interessi comuni si evidenzino e affermino e si acceda così alla libertà. Solo tra eguali si può «cogliere» il compito della politica, costituito dal tentativo di conciliare l'interesse generale – la giustizia – con la legittima volontà di salvaguardare le identità individuali, la quale però diventa, al contrario, ambizione illegittima quando si fa pretesa prevaricatrice di difendere gli interessi particolari a discapito di quelli generali, vale a dire quando si fa *antropologia competitiva*. La dignità degli eguali è allora il «semplice» riconoscimento dell'eguale merito potenziale di tutti gli individui²⁴, la libertà concreta raggiungibile dall'uomo «così com'è» quando, collettivamente e razionalmente, decide del proprio destino storico.

5

Questa la potenza di Rousseau, l'idea che per ragionare intorno alla comunità che si fa Stato bisogna pensare, insieme, in un unico punto, l'Uno sovrano da cui si dipana il potere e la molteplicità dei singoli individui, i quali solo tramite volontà generale, *ethos* comune e omogeneità sociale possono agire congiunti. Il compito della politica è governare la società a partire da questo interesse comune – di cui la volontà generale è voce – senza lasciarsi travolgere da spinte centrifughe e Rousseau, in questo, è una frattura, non un sistema; è pensatore dell'emergere di un potere eternamente costituente, di una volontà continuamente «da farsi» e che sia eterna matrice della storia comune che lo Stato deve essere²⁵. Per tenere insieme due antagonisti (marxianamente inconciliabili) come il *citoyen* repubblicano virtuoso e l'*homme bourgeois* particolarista ed egoista²⁶, bisogna saper pensare i caratteri associativi ma anche quelli eminentemente distruttivi della dimensione politica dell'essere umano, del destino che il Politico è²⁷. Autore debordante, Rousseau non indietreggia di fronte a uno degli *epocali* problemi del Moderno: l'unire il diritto e la potenza e pensare *la libertà*.

Note

- ¹ Per quanto riguarda J.-J. Rousseau, *Du contrat social, ou principes du droit politique*, chez Marc Michel Ray, Amsterdam, 1762, si citerà da *Il contratto sociale*, trad. di J. Bertolazzi, Feltrinelli, Milano 12ª ed. 2019. Verrà richiamata anche l'introduzione a tale volume, ad opera di A. Burgio.
- ² «Ogni epoca crea il proprio Rousseau: lo abbiamo visto come seguace di Robespierre, come romantico, progressista, totalitario e nevrotico. Ora vorrei proporre Rousseau come antropologo», in R. Darnton, *La vita sociale di Rousseau. L'antropologia e la perdita dell'innocenza*, in E. Cassirer, R. Darnton, J. Starobinski, *Tre letture di Rousseau*, tr. di M. Albanese, A. De Lachenal, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 192. Per alcune introduzioni ormai classiche al pensiero di Rousseau in ambito italiano si vedano almeno la presentazione di P. Rossi in J.-J. Rousseau, *Opere*, Sansoni, Firenze 1972; e anche P. Casini, *Introduzione a Rousseau*, Laterza, Roma-Bari, 1974; si veda anche il recente M. Menin, *Rousseau, un'illuminista inquieto*, Carocci, Roma 2021.
- ³ Per un approccio polivalente al ginevrino, si veda *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, a cura di R. Trousson e F. S. Eigeldinger, Honoré Champion, Paris 2006; e anche, in altro ambito, *Rousseau et les sciences*, a cura di B. Bensaude-Vincent et B. Bernardi, L'Harmattan, Paris 2003.
- ⁴ Sempre classico G. Macchia, L. De Nardis, M. Colesanti, *La letteratura francese*. III. *Dall'Illuminismo al Romanticismo*, Sansoni, Firenze 1974. Su una valutazione della «qualità» del Rousseau scrittore politico (oltre che per l'interpretazione più generale) si veda anche J. Rawls, *Lectures on the history of moral philosophy*, Harvard, 2007; *Lezioni di storia della filosofia politica*, a cura di S. Freeman, trad. di V. Ottanelli, Feltrinelli, Milano 2021, pp. 204-205.
- ⁵ S. Petrucciani, *Modelli di filosofia politica*, Einaudi, Torino 2003, p. 102.

⁶ Ibidem.

Temi Pagine 20-26

- ⁷ Sul tema si veda *Rousseau et la Révolution*, a cura di J. Berchtold, J. Boudon, P. de Carbonnières, C. Hesse, C. Mazauric, A. Simonin, J. Swenson, S. Wahnich, Gallimard, Paris 2012.
- ⁸ Per una discussione finanche psicologica (ma non psicologista) su Rousseau si rimanda all'ormai classico J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau: La Transparence et l'Obstacle*, Plon, Paris 1957; trad. di R. Albertini, Bologna, Bologna 1989.
- ⁹ Le differenze tra i *philosophes* e Rousseau non si fermano certo a questo: nell'interpretazione dei Lumi, «filosofi», «enciclopedisti», «moderati», «radicali» sono tutte categorie da maneggiare con cura. Si rimanda almeno a V. Ferrone, D. Roche, *L'Illuminismo: dizionario storico*, Laterza, Roma-Bari 2007.
- ¹⁰ A tal fine, in alcuni tratti Rousseau distingue tra *amour propre* da coltivare e *amour de soi* indegno; sul tema si veda almeno J. Rawls, *Lezioni di storia della filosofia politica*, cit., pp. 210-213.
- ¹¹ J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 60.
- ¹² S. Petrucciani, *Modelli di filosofia politica*, cit., p. 102.
- ¹³ «Per la prima volta in Rousseau la diseguaglianza sociale non è solo oggetto di denuncia e di condanna morale. Al contrario essa è compresa geneticamente nella sua razionale necessità», in M. Reale, *Le ragioni della politica. J.-J. Rousseau dal «Discorso sull'ineguaglianza» al «Contratto»*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1983, p. 277.
- ¹⁴ S. Petrucciani, *Modelli di filosofia politica*, cit., p. 103-04. Si veda anche almeno N. Bobbio, *Da Hobbes a Marx*, Morano, Napoli 1965.
- ¹⁵ Nondimeno c'è comunque un aspetto fondamentale, in Hobbes, da salvare ad ogni costo: la cesura, da lui posta, tra stato di natura e civile anche se poi Hobbes stesso ha finito per negarla proiettando sul primo stato le caratteristiche del secondo.
- ¹⁶ Sui due primi celebri discorsi di Rousseau, si veda almeno l'*Introduction* di J. Roger in J.-J. Rousseau, *Discours sur* l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes/Discours sur les sciences et les arts, Flammarion, Paris 1992.
- ¹⁷ Si veda la celebre interpretazione di Cassirer in E. Cassirer, *Das Problem Jean-Jacques Rousseau*, «Archiv für Gesichichte der Philosophie», XLI, 1932, pp. 177-213, pp. 479-513; insieme ad altre due importanti interpretazioni di Rousseau in *Tre letture di Rousseau*, cit. Si veda anche E. Auerbach, *Sulla posizione storica di Rousseau*, in *Da Montaigne a Proust. Ricerche sulla storia della cultura francese*, De Donato, Bari 1970, pp. 107-108; A. Burgio, *Rousseau. Una teodicea postcristiana*, in *E. Garin. Dal Rinascimento all'Illuminismo*, a cura di O. Catanorchi e V. Lepri, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2011, pp. 249-267.
- ¹⁸ J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 59.
- ¹⁹ Ibidem.
- ²⁰ A. Burgio, *Introduzione*, in J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 15.
- ²¹ P. Amodio, *Snaturare l'uomo. Una nota su vertu e bonheur in J. J. Rousseau*, in *Pratiche e dissonanze della ragione politica. In ricordo di Giulio Gentile*, a cura di A. Arienzo e G. Borrelli, Napoli, Bibliopolis 2018.
- ²² A. Burgio, *Introduzione*, in J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 43
- ²³ Impossibile non rimandare a C. Schmitt, *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, Duncker & Humblot, München und Leipzig 1921; trad. di B. Liverani, *La dittatura. Dalle origini dell'idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria*, Laterza, Roma-Bari 1975.
- ²⁴ Per questa linea interpretativa si rimanda qui al celebre G. Della Volpe, *Rousseau e Marx e altri saggi di critica materialistica*, Editori Riuniti, Roma 1964.
- ²⁵ Su un Rousseau «in prospettiva» si veda anche A. Burgio, *Rousseau e gli altri. Teoria e critica della democrazia tra Sette e Novecento*, DeriveApprodi, Roma 2012.

Temi 25 Pagine 20-26

²⁶ Chiaro qui il riferimento al Marx della *Questione ebraica*; si veda S. Petrucciani, *Modelli di filosofia politica*, cit., p. 113. Per una buona sintesi delle interpretazioni politico-economiche di Rousseau a A. Soboul, *Lumi, critica sociale e utopia in Francia nel XVIII secolo*, trad. di G. Carullo, *Storia del socialismo*, a cura di J. Droz, Editori Riuniti, Roma 1973. Per un orientamento assai diverso, si veda anche F. Furet, *Marx et la révolution française*, Flammarion, Paris 1986.

²⁷ Su Schmitt rimando qui almeno a C. Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna 1996; e anche a G. Giannini, *Il dominio del politico. Percorsi schmittiani*, Diana, Napoli 2020.

Temi 26 Pagine 20-26

HYPNEROTOMACHIA. SULLA LIBERTÀ ESTETICA

GIUSEPPE FRAZZETTO

(ACCADEMIA DI BELLE ARTI DI CATANIA)



[Strada in mezzo al quasi-nulla, accanto all'uscita dell'autostrada. Decine di automobili sono incolonnate, ferme. Motivazione inspiegabile. Il cielo è quasi-sereno quasi-annuvolato. Sono le 8,30. Ma è una quasi-ora, non del tutto precisabile. I nostri vecchi amici Guidatore, Passeggero e Ragazza, malinconici e perfino esausti, rimangono nell'ingorgo, inglobati dalla fila. Le loro parole si mescolano col chiacchiericcio degli altri incolonnati, con le suonerie che squillano, coi suoni di notifica dei social network. Di sicuro qualche Angelo di passaggio potrebbe ascoltare tutto].

Il Guidatore – Non vi accorgete di quanto questo sia futile?

La Ragazza – Sì, ma è la nostra vita.

[Silenzio. O meglio, ci sarebbe un quasi-silenzio, se non fosse per un elicottero, al momento invisibile, ma già presente con la sua minaccia sonora].

G – [*Di certo parla per contrastare quel rombo aggressivo*]. Ma si può? Blateriamo di libertà, libertà, libertà... Eppure basta un piccolo incidente a impedirci di fare quello che vogliamo!

Il Passeggero – E cosa vogliamo?

[Non c'è risposta. Il Guidatore, nervosissimo, prende il telefonino. Ma la Ragazza gli blocca le mani].

R – Ma no, mentre siamo qui, tra noi, niente telefoni. Non ricordi?

- G E se ci fosse qualcosa di necessario, da sapere?
- P Come no. Una notizia. Un ulteriore cavallo di Troia della determinazione biopolitica, un araldo dell'apocalisse estetica.
- **G** Ma come potremmo comprendere a che punto siamo, senza notizie? Comunque va bene, spegnerò il telefono [*ma non lo fa*]. Non siamo mica obbligati a usarlo.
- R Forse no. Oppure siamo alle prese con una "cura Ludwig".
- P Cioè?
- **R** Non ricorda? Fatto è che lei bada troppo poco all'intrattenimento, alla cultura pop, ai film eccetera. E fa malissimo, se posso permettermi di dirlo.
- P Sono soltanto cascami.
- R Senza dubbio. Eppure Mannheim ci ricorda: «non cessa mai di essere compito della storia dell'arte il recupero di quella totalità prescientifica che nel caso dell'opera d'arte è data attraverso l'esperienza a-teoretica nel suo atteggiamento originario [...] [e] la vita vissuta corrente è un saliscendi costante tra il teoretico l'ateoretico». E di cos'è fatta, ormai, in buona parte, la nostra esperienza a-teoretica, se non di quei cascami?
- G Cominciamo con i distinguo che non portano da nessuna parte...
- R [Senza badargli]. In Arancia meccanica, Alex è costretto a guardare sequenze cinematografiche violentissime mentre subisce l'effetto di farmaci che gli inducono un malessere insopportabile. Con gli occhi tenuti aperti meccanicamente, il "cane di Pavlov" Alex impara a nausearsi di quanto gli piaceva, l'ultraviolenza, anzi di quanto gli appariva la sua vera vita. Non può sottrarsi, non può distogliere lo sguardo. Dalla propria vita.
- **P** In effetti, un tempo confrontarsi con le immagini era un privilegio, o almeno qualcosa che si determinava raramente. Oggi ha più "a che vedere" con una costrizione.
- **R** La "cura Ludwig" di *Arancia meccanica*, con Alex che diventa succubo di sé stesso, mi ha sempre fatto ricordare l'occhio tagliato all'inizio di *Un chien andalou*. Lo richiama per contrasto, dato che il taglio è sia quello del montaggio cinematografico (*cut*) che quello mediante cui si esclude il superfluo, scegliendo e traslando.
- P Oggi invece tutto si sovrappone e si mescola.

[Silenzio. L'automobile dietro cui sono fermi sembra cominciare a muoversi. No, no, solo un'impressione. Tutto irrimediabilmente fermo].

- G Insomma, siamo "cani di Pavlov" come Alex, costretti alla visione degli innumerevoli frammenti delle nostre vite. Ma questo sarà vero per la gente qualsiasi, non per *noi*. *Noi* abbiamo *ancora* un senso critico, *noi* siamo capaci di percepire la *nostra* libertà, la libertà estetica. Ne siamo capaci, almeno finché dura il *nostro* privilegio.
- **R** Che noia, amore mio, sempre col tuo senso di colpa!
- **G** Vuoi mettere in dubbio il fatto che siamo privilegiati, *noi*?

Temi 28 Pagine 27-34

- **P** Potremmo esserlo tutti, col nostro *sensorio sciamanoide*, con questo *farmaco* che ci è stato donato, poter vedere tutto, visibile/invisibile, vero/falso, esistente/inventato. Ma scherziamo col fuoco. L'attività dello sciamano è sommamente innaturale e pericolosa. Rischi non minori corriamo *noi tutti*, surrogati odierni, *noi sciamanoidi*.
- R L'estetizzazione del mondo produce un aumento dell'"estraneità del mondo".
- **G** Strano argomento. Comunque, l'energia delle opere d'arte supera ogni estraneità trasformandola. Ad esempio, a proposito di occhi: in quel film che mi hai fatto vedere, *Meshes of the Afternoon*, veramente criptico, a un certo punto c'è un primo piano di un occhio che si chiude. È un momento così intenso, così espressivo da rendere inutile qualunque ricerca di significato...
- **P** Non conosco quel film.
- **G** Ah! Ti abbiamo preso in flagrante! Come puoi pensare d'essere "libero", se non sai tutto, se non sei capace di confrontare qualunque cosa con qualsiasi altra cosa?
- R Smettila, sei andato oltre!
- G Non consiste proprio in questo, l'arte? Nell'andare oltre?
- [Il Guidatore si rende conto d'aver parlato a vanvera. Silenzio. Riprende in mano il telefono. Poi lascia perdere, faccia da cane bastonato].
- **G** [*Vuole cambiare discorso*]. Avete fatto caso all'improvvisa "fame di monumenti"? Chi se lo sarebbe aspettato? Pensavamo che i monumenti fossero concentrati di retorica, di falsità, di prevaricazione. Almeno, lo pensavamo *noi*. Invece guardate che proliferare di monumenti, effettivi o progettati. E spesso, *a noi* sembra incredibile, prodotti o pensati in *bronzo*. Assurdo, no? Oppure prevedibile?
- **P** A pensarci bene anche molte imprese di "arte pubblica" in effetti sono da considerare monumenti. Disegnati/dipinti anziché tridimensionali, ma pur sempre celebrazioni di personaggi, oppure memorie di situazioni emblematiche, positive o negative. Monumenti, in una certa misura, in ricordo di qualcuna/o o qualcosa, oppure "per" o "contro". Monumenti "monumentali", modelli da seguire o a cui tendere, oppure da proporre alla pubblica esecrazione.
- **R** Un'intenzione "monumentale" è reperibile in tante ossessioni odierne. Ad esempio i fan di *Star Wars* sono attenti, fino al grottesco, a ogni minima infrazione del loro cosiddetto canone.
- **G** La cosa più sorprendente è che questa proliferazione di monumenti va in direzione contraria rispetto agli intenti e alle realizzazioni dell'arte contemporanea: c'è un evidente primato di qualcosa come un "messaggio", a scapito degli elementi formali, spesso posti in secondo piano e talvolta evidentemente considerati irrilevanti.
- **P** Non vale la pena di parlarne.
- R Oppure, come al solito, l'anello più debole misura la forza della catena. L'arte contemporanea si è sempre interpretata come una macchina da combattimento, nella lotta per il futuro di un'umanità liberata e infine non più conflittuale. Invece queste imprese monumentali lottano per il passato, per così dire. Inoltre sono *sempre* accompagnate da polemiche. *Noi* appassionati d'arte invariabilmente ne vediamo l'inconsistenza artistica. Ma non è questo il punto. Questi monumenti sono divisivi. La loro apparizione suscita il dividersi in fazioni. Chi approva il riferimento, chi lo depreca, in discussioni (certo, consumate alla velocità di qualunque argomentazione sui social network) in cui spesso risulta difficile separare qualcosa di attinente al giudizio estetico da qualcosa di connesso invece a un presupposto etico e/o politico. Qualcosa che in apparenza

Temi 29 Pagine 27-34

dovrebbe porsi come emblema collettivo a molti risulta invece inaccettabile. Sospetto che la questione dei monumenti possa svelare la connessione fra accettazione/comprensione ed estraneità.

[Incredibile: la colonna di auto si sposta! Di, diciamo, tre metri. Poi di nuovo, stop].

P – [Si rivolge alla Ragazza]. Senta, la ascolto da tanto tempo, ormai. Un po' ho compreso le sue tattiche. E indovino che in effetti voglia parlarci della nobilissima utopia moderna secondo cui libertà estetica e libertà senza aggettivi siano collegate, anzi si sorreggano a vicenda. In sintesi, scrive Settis: «quello che Winckelmann prometteva ai suoi lettori non era solo la "libertà greca" del cittadino nel governo delle istituzioni: era soprattutto la liberazione intellettuale dell'individuo attraverso l'esperienza estetica. Parte proprio da qui un filo continuo che giungerà al "Du mußt dein Leben ändern" [devi cambiare la tua vita] di Rilke».

G - Sì, sì, siamo dalle parti di quell'idiozia, la ripetizione internettiana della presunta profezia "la bellezza salverà il mondo". Chi ne chiacchiera spesso non ha idea di cosa possa mai essere la bellezza – per non parlare del "mondo".

R – Sei il solito esagerato...

P – Vorrei ricordarvi, in ogni modo, che l'esperienza estetica di cui occorre parlare non è l'esperienza della natura bensì è il confronto con qualcosa di *artificiale*. La natura è semmai il punto di partenza. Winckelmann è esplicito, su questo punto. Il consiglio che offre agli artisti suoi contemporanei è di non perdere tempo a osservare la natura: già lo hanno fatto i Greci, sostiene, idealizzandola; il compito è allora quello di idealizzare l'idealizzazione, per così dire.

D'altra parte, l'artificialità in questione fino a un certo momento è quella dell'arte; in seguito diventa l'artificialità nel suo complesso: arte, produzione industriale e industria culturale, moda, design, pubblicità e via estetizzando. Ma chi realizza l'artificiale? Limitiamoci ad accennare alle immagini, ovvero a frammenti di

> visibile progettati, costruiti. Data la distinzione per lungo tempo necessaria fra chi produce l'immagine e coloro che la guardano, dirò che questi ultimi *affidavano* una *delega* ai produttori di immagini.

Giuseppe Frazzetta

G – Vuoi assillarci ancora una volta con lo schema *Primo*, *Secondo* e Terzo Stato Estetico?



P - No. Lo considero assodato. Vi ricordo soltanto che nel *Terzo* Stato Estetico, oggi prevalente, non c'è delega, o meglio c'è una delega "fai da te". Il produttore (cioè ognuno di noi) non realizza opere, bensì "si mette in opera" con quanto costruisce, sceglie, seleziona, acquista, copia/incolla, e via estetizzando. Il suo prodotto non è destinato ad altri, in effetti. Qui è facile fraintendere: l'esibizionismo in apparenza così evidente nei materiali prodotti dagli utenti (UGC, user generated contents), in effetti non è destinato agli altri. Si tratta dell'ossimoro d'un esibizionismo autoriferito, qualcosa come una autofeticizzazione.

R – In quel libro, Nuvole sul grattacielo, si descrive questa bizzarra fenomenologia come un tentativo di reagire alla "crisi della presenza"

odierna mediante una "cerimonia del me/mondo". Insomma: a ciascuno il proprio costruirsi esteticamente. Poi, ogni tanto, una richiesta di riconoscimento implode su formalizzazioni o meglio su esposizioni di significato. Ed ecco, a ciascuno il proprio monumento. Libertà di monumento, se mi passate il gioco di parole.

G – Falsi monumenti, ovvio, miti tecnicizzati.

[Ma il Passeggero, da vero secchione, non bada ad altro che alle proprie parole].

P –Nella mentalità odierna, la nozione di "libertà" ha un notevole numero di significati. Ma certamente vi si include il poter fare esperienze, a volontà, il poter conoscere, il poter andare qui e là, lo spostarsi. In molti modi la libertà ha a che fare con l'arricchimento dell'esperienza. Si è liberi quando si conosce, quanto più si ha esperienza tanto più si è liberi. In senso forte, quell'utopia implica una dilatazione, prima improbabile, della consapevolezza e dell'autoconsapevolezza, del controllo e dell'autocontrollo. In altri termini, libero sarebbe il Soggetto, non il Singolo. Ma questa ve la risparmio. Anche perché vorrei ricordarvi che la libertà include necessariamente un saper gestire l'estraneità. L'estraneità non è un dato ovvio. Senza discuterlo, partirò dal presupposto che nell'esperienza premoderna ci si incontrasse prevalentemente col già-conosciuto. (La nozione di "crisi della presenza" elaborata da De Martino tematizzava alcune situazioni in cui al contrario l'ambito esperienziale appariva drasticamente estraneo).

Ma a partire dal Settecento, l'esperienza estetica cominciò a essere concepita in termini diversi, là dove il nuovo, ovvero l'estraneo, appariva fornito d'un valore prima non tenuto in conto. L'esperienza estetica diventava qualcosa come un *movimento*. Non a caso, un emblema dell'esteta moderno divenne il *fláneur*.

- G [*Un po' spazientito*]. Ora citerai sicuramente la "deambulazione surrealista" del '24, poi tenterai di diffamare i situazionisti.
- P Mi leggi nel pensiero. [La Ragazza sembra divertita da questa affermazione. Anche lei ha sentito il Passeggero spiegare questi argomenti, tante, tante volte...]. Nella "deambulazione surrealista" era in questione qualcosa come la libertà. In vari sensi. Libertà dalle abitudini; libertà dalle consuete relazioni di causa-effetto: come osservò Breton, un elemento caratterizzante l'impresa era «l'assenza di ogni scopo». Inoltre, come non notare l'implicazione di possibile liberazione di catene associative propriamente inconsce, derivanti dagli stimoli inconsueti (per intellettuali cittadini) eppure in qualche modo già-da-sempre conosciuti, in quanto "naturali", d'un camminare in campagna? Stimoli inconsueti ma in parte già noti. Cioè l'incomune: qualcosa con cui si hanno in comune alcuni elementi, ma sufficientemente non comune da attirare l'attenzione (e talvolta da motivare una scelta).
- G Ma il *flåneur* si sposta in città. Il regno dell'artificiale.
- **P** Certo. E l'artificiale è un ambito specifico dell'incomune, specialmente nel suo versante più formalizzato esteticamente (l'arte?). Nella metropoli, il *fláneur* si scopre parzialmente libero di trovare le proprie tracce (suggerisce Benjamin, se leggiamo con attenzione passi poco frequentati del *Passagenwerk*); libero di articolare le proprie tattiche in opposizione alle strategie obbliganti se non persecutorie dei poteri, indica De Certeau.
- R Di recente ho riletto il *Passagenwerk*. Ho letto con la massima libertà e mi è sembrato qualcosa di diverso: un mito ctonio e un risveglio, una testimonianza dell'essere sradicati, scacciati irredimibilmente, dell'orrore che accompagna l'esistenza di quegli ibridi inauditi che siamo "Noi, i Moderni", senza luogo che non sia un *non luogo a procedere*, né presente né passato, dannati a restare avvinti unghie e denti al più tremendo degli Angeli, l'Angelo-della-Storia, fuggitivi da un esilio verso un altro esilio. E mi è venuto in mente che potrebbe essere istruttivo rileggere quel racconto di Lovecraft, *Colui che sussurrava nel buio*, immaginando che tutto ciò che si trova nell'elaborazione luttuosa di Benjamin sia il referto, parola per parola, di quanto sussurrò l'abominio venuto su dalle profondità dello spazio remoto.
- P [Per fortuna non ha ascoltato quelle parole, per lui incomprensibili e quasi blasfeme. Del resto, ormai con la mente è dalle parti di Trafalgar Square]. Un esempio specificamente rilevante della sostanziosa casistica di connessioni fra lo spostarsi e il liberarsi è senz'altro la nozione di deriva. Debord la descrive come un procedimento «ludico-costruttivo», in cui i partecipanti rinunciano «alle ragioni di spostarsi e di agire che sono loro generalmente abituali».
- R In effetti c'è una sorta di introiezione anticipata, per così dire, del mito tardocapitalista secondo cui il gioco sia un luogo di libertà, o almeno "lo zucchero che fa andar giù la pillola". Mito latente nelle

Temi 31 Pagine 27-34

innumerevoli celebrazioni della cosiddetta *gamification*. Ma già Huizinga, nella celebre definizione, indica il gioco come «un'azione libera [...] che nondimeno può impossessarsi totalmente del giocatore». Chi gioca accetta liberamente di giocare, tuttavia stare al gioco implica il rispetto di norme e doveri. E per diversi autori l'assetto biopolitico della modernità è appunto un gioco a cui non è possibile sottrarsi.

- **P** Il recente cianciare sul gioco non m'attrae, preferisco concentrarmi sull'arte. Ora, pur nell'ambito d'una deriva è improbabile l'incontro, nelle vie d'una città, con mostriciattoli o loro simulacri...
- R Come avviene nel videogioco *Pokémon Go*.
- **P** ...forse è perfino più improbabile dell'appuntamento d'un ombrello e d'una macchina da cucire. Oppure è quanto ormai accade spesso? Ad esempio, una sorpresa di quel genere fu usata da Katharina Fritsch per il suo intervento sul *Fourth Plynth* di Trafalgar Square. La sorpresa consisteva nella visione inattesa della statua d'un galletto blu piazzata sul pomposo basamento.
- G No. Ancora col Quarto Plinto? È davvero un'ossessione.
- **P** Un'ossessione istruttiva. Allora: esistono proposte d'esperienza estetica in recinti specificamente destinati; ma esistono anche proposte in luoghi non deputati, per un pubblico non preparato. Nel primo caso, l'incontro con una proposta artistica o estetizzata (ad esempio durante una passeggiata in un centro commerciale, sacrario del feticismo della merce) sarà la conclusione d'un percorso, intrapreso con una certa consapevolezza, con un'intenzione. Nel secondo caso l'incontro avviene in un luogo qualunque.
- R [Rassegnata al non essere ascoltata]. I termini della questione risultano profondamente modificati dal nostro essere diventati cacciatori di informazioni sulla Rete e allo stesso tempo produttori di contenuti, prosumer, nell'interminabile cerimonia del me/mondo.
- P Perciò, nell'ambito dell'ambizioso programma di uso del Quarto Plinto, dal settembre 2005 all'ottobre 2007 vi fu installata quella formidabile scultura di Marc Quinn, Alison Lapper Pregnant. Estenuanti polemiche. È una grande statua in marmo bianco raffigurante un nudo di donna in avanzato stato di gravidanza. È priva di braccia, le gambe non sono della forma e della dimensione che ci si attenderebbe. La domanda, triviale ma ineludibile, è allora: cosa hanno "compreso", i turisti che hanno visto in quei mesi la statua? Forse, i più perspicaci avranno intuito l'elemento dissonante rispetto alla monumentalità di Trafalgar Square, dedicata alla gloria militare britannica. Ma perché senza braccia? Fatto è che, come *noi* felici pochi sappiamo, quella scultura è un ritratto della vera Alison Lapper, incinta di otto mesi. La coraggiosa artista Lapper, madre sfortunata. Un elemento decisivo, di cui solo una percentuale probabilmente minima degli innumerevoli turisti si rese conto. Proposta in quel luogo privilegiato ma non predeterminato come ambito dell'arte contemporanea, la statua risultava estremamente decontestualizzata. Ovvero estranea. Ricordate, però: «An inflatable reinterpretation of the iconic sculpture "Alison Lapper Pregnant", titled "Breath" took centre stage at the London 2012 Paralympic Games' opening ceremony». In quel contesto la replica della scultura risultava comprensibilissimo emblema dell'orgoglio paralimpico - esempio di Primo Stato Estetico. Ma che dire del galletto blu di Fritsch o delle altre proposte collocate negli anni sul Quarto Plinto? Perché proporle a un pubblico generico? Per scopi educativi? Confidando nel mito dell'immediata comprensione (da parte di chiunque e senza necessità di specifiche mediazioni) dell'arte? [Guarda sarcastico il Guidatore]. Più verosimilmente, in situazioni come quelle si esibisce il problema che assilla la delega estetica.
- **R** [*Visibilmente annoiata*]. Sì, sì, l'artista sovrano (sebbene la sovranità spetti in realtà al sistema dell'arte che lo prende in carica) ritiene di poter agire in totale libertà, cioè senza delega. Ma tale presunta libertà gli si ritorce contro. Sono più di trent'anni che lo diciamo.
- G [Non s'è reso conto della provocazione del Passeggero] Più di trent'anni? Ma se ci siamo conosciuti due mesi fa?

Temi 32 Pagine 27-34

- R Amore mio, non hai capito? D quanto tempo siamo qui fermi in questa specie di bolla?
- P Un'ora, direi.
- R Eppure l'orologio continua a dire: 8,30. Se poi guardiamo la data, scommetto che dirà: 1987.

[L'elicottero non si vede, ma è chiaramente vicinissimo. Il frastuono è assordante. I tre tacciono, per un quasiistante o un quasi-giorno. Stato letargico, per una durata indefinita e certo non breve. Improvvisamente un'incredibile quantità di frammenti di un'esplosione rimbalza attorno alla fila dell'ingorgo, colpiscono le automobili, fanno rimpiattino fra di loro. Nemmeno fossimo in quel film].

- R Ragazzi! Sono le 8,30! È ora di svegliarsi!
- P Dicevo: l'accoppiata decontestualizzazione / nuova contestualizzazione (lo *straniamento situante*) è stata uno degli strumenti principali dell'arte contemporanea. La rilevanza di tale tattica è connessa a un mutamento decisivo del senso attribuito alla nozione stessa di "arte" durante il '700, e si lega al primo affacciarsi dell'opportunità di rintracciare quanto definiamo *incomune*. Una sua tematizzazione caratterizza il pensiero artistico, quando quasi all'improvviso si comincia a pensare all'arte come "bene dell'umanità". Di tutti e di nessuno. Un bene che perciò pone la necessità di costruire un'"educazione estetica". A partire dallo snodo Neoclassicismo-Romanticismo l'arte appare come qualcosa che appartiene all'umanità, secondo una doppia relazione: da un lato ogni opera è *patrimonio* di tutti, dall'altro mediante l'opera ognuno può fare esperienza, sebbene in modo traslato, d'uno stadio della condizione umana che non sperimenta e/o non può *più* sperimentare.
- R Ovvio, per *noi*. L'opera è considerata come risultato e testimonianza d'una tappa del cammino umano; chi appartiene a una "civiltà" che attraversò quello stadio, quindi ne è diretto erede, rivive nell'opera la filogenesi della propria cultura, ritrovandovi elementi identitari che forse ignorava; chi invece appartiene a una "civiltà" che restò estranea a quello stadio, mediante l'opera può compiere un riconoscimento di qualcosa che non ha mai sperimentato.
- **P** [*Si pavoneggia, come al solito*]. Oh! Vedo che ha fatto tesoro dei miei insegnamenti! Quindi sarà consapevole del fatto che quei riconoscimenti sono paradossali, giacché si postula che quanto viene riconosciuto non sia stato conosciuto in precedenza; tuttavia questo genere di ripercorrimento del cammino della "cultura dell'umanità" permette un arricchimento straordinario del Singolo. L'arte diviene così lo
- strumento d'una sorta di consapevolezza "oceanica". Suo mediante il Singolo potrebbe riconoscersi in qualsiasi prodotto umano: libero di spaziare (almeno con l'immaginazione, così come può e deve fare lo storico, ad esempio secondo Dilthey) nei percorsi compiuti dall'umanità. Libero di comprendere e soprattutto di comprendersi davvero, sperimentando indirettamente forme, emozioni, stati d'animo, miti familiari o estranei, comprensibili o enigmatici.

Giuseppe Frazzetto Nuvole sul grattacielo Saggio sull'apocalisse estetica

- **G** Ma a questa arte, intesa come bene *incomune*, non si fanno richieste eccessive?
- R [Sembra stremata. Nel frattempo le scorie dell'incomprensibile esplosione aumentano. Il parabrezza è ormai coperto di rifiuti organici, metallici, indifferenziati, umidi, cartacei e via pattumeggiando]. La libertà estetica sarebbe la libertà di costruirsi come soggettività in rapporto a tutto ciò che è umano. Nobile ideale. O no? La libertà di comprendere e di identificarsi con le manifestazioni umane del passato e del presente è forse un travestimento di un'idea di dominio?





Temi 33 Pagine 27-34

[Nel quasi-cielo si muove qualcosa. È il terribile elicottero? Sono nuvole, enigmatiche come al solito? O è una figura umana – eventualmente quella di Mastroianni?].

* * *

Lo Sconosciuto si sveglia. Al solito, è in treno. Un ragazzino lì accanto è impegnato in una forsennata battaglia digitale, abbatte aerei ed elicotteri poligonali, fa esplodere carri armati e vittime innocenti, insomma produce un gran baccano. Come ha fatto a dormire, lo Sconosciuto? Il treno è fermo in una quasi-campagna, i vetri del treno sono quasi-appannati, Guidatore Ragazza e Passeggero sono ancora lì, di certo, nel loro quasi-esserci, nel loro interminabile combattimento d'amore in sogno. Amore per cosa? Lo Sconosciuto non sembra capace di comprenderlo. Dice tra sé e sé: "Mi rendo conto di quanto questo sia futile. Ma è la mia vita".

Nota

Sconosciuto, Passeggero (nella sua prima apparizione definito "un po' distratto", seguendo Kleist), Ragazza e Guidatore apparivano in alcuni dialoghi pubblicati in cataloghi di mostre, a partire da Ápeiron, in AA.VV., Vivere il Mediterraneo, cat. della mostra al Meeting Internazionale di Reggio Calabria, luglio 1987 e da Scritture per l'arte, a c. di Giuseppe Frazzetto, cat. della mostra all'ex Museo Biscari di Catania, novembre 1989, Il Quadrante ed., Torino 1989.

Riferimenti:

Giuseppe Frazzetto, Nuvole sul grattacielo. Saggio sull'apocalisse estetica, Quodlibet, Macerata 2022.

Karl Mannheim, *L'interpretazione del concetto di Weltanschauung* [1923], in *Sociologia della conoscenza*, Dedalo, Bari 1974, p. 47 e p. 53.

Salvatore Settis, Futuro del 'classico', Einaudi, Torino 2004, p. 49.

André Breton, Storia del Surrealismo 1919-1945 [1952], Schwarz, Milano 1960, pp. 74-5.

Guy Debord, *Théorie de la dérive*, in "*Les Lèvres nues*", n. 9, novembre 1956, Bruxelles; ripubblicato in "*Internationale Situationniste*", n. 2, dicembre 1958, Parigi; trad. it. *Internazionale Situationista 1958-1969*, Nautilus, Torino 1993.

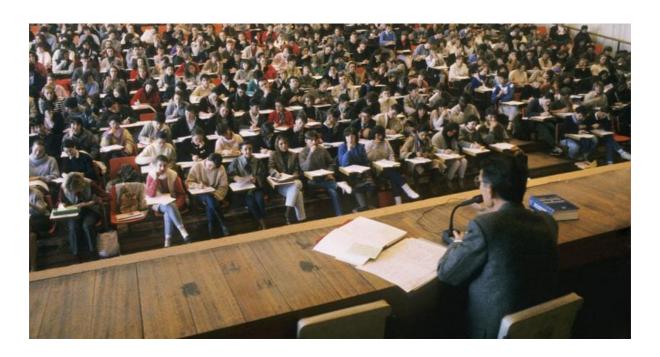
Johan Huizinga, Homo ludens [1938-9], Einaudi, Torino 1982, p. 17.

http://marcquinn.com/studio/projects/the-paralympic-games-opening-ceremony-2012.

Temi Pagine 27-34

SCUOLA, RICERCA E ALTRI SPETTRI

STEFANO ISOLA (UNIVERSITÀ DI CAMERINO)



Può apparire stupefacente che nella gran parte delle discussioni pubbliche correnti su temi come scuola e università, e in generale sull'istruzione di massa, o sulla ricerca scientifica e sulla sua rilevanza sociale, si proceda quasi invariabilmente nascondendo dietro una cortina di connessioni e dettagli secondari, quando non elusivi, il fatto che l'oggetto stesso del discorso è qualcosa che, in quanto tale, fondamentalmente non funziona più, compiendo così un atto di omertà di fronte al fallimento della nostra cultura.

La cortina fumogena raggiunge poi livelli inquietanti quando si proclama con compiacimento l'avvento di una sedicente "società della conoscenza" – concomitante all'esplosione delle tecnologie della comunicazione – tacendo del tutto i processi degenerativi che pure si palesano con crescente brutalità agli occhi di chiunque abbia a cuore la vitalità, e dunque la sopravvivenza, della cultura umana. E non parliamo soltanto dell'ignoranza e dell'analfabetismo funzionale dilaganti ovunque, e in modo particolare nel nostro paese, ma anche dei processi di trasformazione più o meno silenziosi che hanno investito le istituzioni fondamentali della trasmissione e della produzione della cultura, modificandole profondamente: se la scuola era un'oasi di tempo improduttivo, ora sta tramutandosi in un'appendice del sistema globale di produzione e consumo delle merci, come testimoniato tra le altre cose dal lessico economicistico, dalle pratiche d'insegnamento improntate all'intrattenimento e all'"innovazione" incessante, dalla scuola-lavoro, etc.; analogamente, se nell'università e nei centri di ricerca fino a qualche tempo fa si manteneva viva la dimensione della libera indagine intellettuale – la quale se anche stimolata da problemi concreti procede combinando metodo ed inventiva, con ampio margine d'imprevedibilità riguardo agli esiti –, oggi il termine "ricerca" significa perlopiù gestione di risorse per la messa in atto di protocolli standardizzati e finalizzati ad obiettivi specifici assegnati in partenza.

Su tutto questo aleggia una strana congiura del silenzio. O meglio si continua variamente a discutere di infiniti particolari senza avvedersi o semplicemente tacendo sul fatto che i presupposti fondamentali, e dunque i termini stessi del discorso, stanno rapidamente cambiando sotto in nostri occhi.

La minimizzazione o l'oscuramento di temi di fondo induce a sua volta un senso d'inadeguatezza quando non di vergogna in chi si trova a ricoprire un ruolo sociale che fino a qualche tempo fa era riconosciuto come portatore di civiltà, ma che oggi, in seguito alle trasformazioni in atto, si trova vieppiù relegato in una condizione di subalternità a schemi "oggettivi" di azione e di valutazione, tanto più stringenti quanto più lontani da procedure basate su competenze reali.

Temi 35-39

Nella scuola, ad esempio, la cultura dei docenti non sembra valere più nulla, e la loro funzione tradizionale di trasmissione del sapere non riesce ad adattarsi al modello tecno-economicistico imposto dal sommarsi progressivo di sempre nuove regole, criteri pedagogici e automatismi di vario tipo. S'instilla così in loro un senso d'inferiorità che diviene via via una condizione istituzionalizzata, non solo nella sottomissione al *manager* di turno, ma anche di fronte all'accusa, variamente formulata, di essere portatori di privilegi anacronistici e soprattutto di un sapere vecchio ed inutile.

In modo concomitante, un giovane che oggi cerchi d'intraprendere un'attività di ricerca in qualche disciplina fondamentale, non solo deve accettare di passare gran parte del suo tempo a stilare richieste di fondi e ad adempiere alle più varie mansioni di servizio, il più delle volte nel corso di un lungo purgatorio di precarietà lavorativa, ma la sua curiosità intellettuale viene progressivamente umiliata e immiserita dalla necessità di adeguarsi a *format* produttivi che rispondono a criteri meramente quantitativi e ampiamente autoreferenziali.

L'omertà sopra evocata di fronte a questi fenomeni mi sembra riconducibile a una forma di "mitridatizzazione", assai comune ai nostri tempi: un processo nel quale una serie di manipolazioni linguistiche, somministrate gradualmente, producono l'effetto di far apparire accettabili, quando non desiderabili, cambiamenti anche radicali dell'esperienza umana, lasciandone largamente inespressa la loro portata concreta.

In questo processo, l'oggetto del discorso risulta modificato in modo tale che le modifiche non siano esplicite né evidenti, ma che invece risultino tali le possibili immagini e affermazioni su di esso che ne conseguono.

Ad esempio, i criteri di "misurazione oggettiva" dei prodotti culturali appaiono oggi come un pilastro insostituibile su cui poggiare sia il sistema di reclutamento dei docenti universitari sia il sistema decisionale di allocazione dei finanziamenti. Tuttavia, ad uno sguardo che si sforzi di coglierne la dinamica storica ciò appare come il risultato di un processo di progressivo restringimento del campo dei problemi che si possono porre, e dei possibili strumenti per risolverli, entro una combinatoria finita di elementi – vocaboli, concetti, associazioni, etc. – gestibile in modo più o meno automatico. Per "automatico" s'intende qui non tanto qualcosa di riducibile ad un algoritmo implementabile su una macchina, ma soprattutto qualcosa che si basa su una ricognizione interna ad un contesto limitato e autoreferenziale, in cui le alternative sono già date e il significato degli elementi in gioco è implicitamente assegnato. Così, il fatto che si possa pensare di privilegiare questo o quel campo di ricerche sulla base della valutazione data dagli *stakeholders*, considerando così quali unici fattori determinanti le ricadute socio-economiche di breve periodo, è riconducibile ad una preliminare modifica, implicita e non evidente, dell'oggetto del discorso – la "ricerca" –, così che tutto quello che si potrà poi dire su di esso sia di fatto assimilabile a un'indagine di mercato, dove le istanze in gioco sono invece esplicite ed evidenti. E dove diviene ad esempio normale la diffusione di manuali di *marketing* per "massimizzare l'impatto della propria ricerca" nella lotta concorrenziale per aggiudicarsi i finanziamenti.

Tutto ciò determina surrettiziamente una forma di implicito divieto di domandare quali fenomeni concreti, quali modifiche della realtà vissuta dai "ricercatori", corrispondano alle trasformazioni che hanno reso legittimo porre in questi termini il problema della rilevanza sociale della loro ricerca. Tale divieto si concretizza nel fatto che le riforme attuate nell'istituzione accademica e nel sistema della ricerca vengono sistematicamente presentate come strumenti per rimuovere i meno efficienti e per riconoscere e premiare le eccellenze: criticarle od opporvisi equivarrebbe a collocarsi nel campo degli "inadempienti", o quantomeno ad ammettere il proprio timore di non far parte dei "migliori".

È vero che esistono svariati interventi critici sulla pertinenza delle misure oggettive dei prodotti culturali e sulle loro aberrazioni. Ma difficilmente si avvertono la libertà e l'autonomia necessarie per parlarne su un piano che trascenda realmente la casistica "pro" o "contro" questo o quel particolare meccanismo di valutazione e di decisione. Difficilmente, anche nei discorsi critici, emerge la consapevolezza degli effetti concreti che tali criteri hanno già da tempo sulla vita dei "ricercatori". E altrettanto difficilmente emerge una visione intelligibile della genesi storica di questi fenomeni¹. Come già detto, l'omertà è la condizione prevalente, e ciò anche perché, per sottrarvisi, occorrerebbe necessariamente forzare gli schemi preconfezionati del sistema di comunicazione vigente, nei cui termini tutto ciò si presenta inevitabilmente sfocato e inafferrabile.

Parlare di queste cose rendendo riconoscibile una direttrice di marcia richiede spesso, dunque, una forzatura, un'esagerazione, che come tale corre il rischio di prestare una fisionomia troppo definita a cose ancora

parzialmente indeterminate, ma che, se vi si rinuncia, si corre il rischio opposto di lasciare nascoste le fattezze concrete del fenomeno.



Nelle prime pagine del suo libro del 1956, *L'uomo è antiquato*, sulle «metamorfosi dell'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale», Günther Anders rivendica apertamente un *principio di esagerazione*:

esistono dei fenomeni che non si possono trattare senza accentuarli e ingrandirli; e ciò perché senza tale deformazione non si potrebbero identificare né scorgere e, dato che si sottraggono all'osservazione ad occhio nudo, essi ci pongono davanti all'alternativa: esagerarli o rinunciare a conoscerli².

La principale rappresentazione esagerante di Anders riguarda la sua diagnosi sulla società industriale, che mette l'uomo in una condizione di "vergogna prometeica", legata a un senso di dislivello, di ritardo, tra l'uomo e le sue creazioni meccaniche che, sempre più nuove ed efficienti di lui, lo oltrepassano sistematicamente, rendendolo ai suoi stessi occhi, appunto, "antiquato".

È difficile per altro non vedere alcune analogie tra la diagnosi di Anders e le dinamiche di cui stiamo parlando, tra i cui effetti visibili vi sono il crollo delle competenze diffuse, la dequalificazione del lavoro e, più in generale, il collasso della *cultura condivisa*, ove il termine "cultura" implica l'idea che il soggetto si riconosca come parte di una storia e di una comunità, e non come mero impiegato di un sistema di regole del quale non controlla nulla se non il fatto che verso di esso deve sentirsi in una condizione di difetto permanente.

Perseguendo dunque la nostra "rappresentazione esagerante", qual è, ad esempio, la direttrice di marcia lungo la quale sembra procedere l'attuale sistema scolastico? Vorrei qui sostenere che è quella della sua trasformazione in qualcosa che sarebbe più appropriato chiamare *sistema della forma(tta)zione*. Vediamo in quale senso.

Il fatto che la cultura degli insegnanti e la loro capacità di trasmetterla attraverso il contatto della lezione frontale sembrano aspetti sempre più marginalizzati e deprivati di valore, non può essere scisso dal fatto che, a parte qualche indispensabile elemento di alfabetizzazione, nella scuola proliferano oggi protocolli pedagogici centrati sull'azione combinata di tecniche di apprendimento spontaneo e di addestramento tecnologico, attenti dunque agli «stili cognitivi», alla «flessibilità dell'intelligenza cognitivo-operazionale», nonché allo sviluppo della «cittadinanza digitale». Messi a punto da esperti e impiegati del progresso, tali protocolli si chiamano ad esempio «approcci laboratoriali transdisciplinari», «e-learning», «smart school», e via innovando (e anglicizzando). «Nella società della conoscenza, abilitata dai media digitali, l'intelligenza è diventata il focus dello sviluppo tecnologico, economico, sociale», recita il motto di un'agenzia che promuove l'avvento della smart school, intesa come «eco-sistema tecnologico» in cui l'apprendimento diventa «un'esperienza psicomotoria e multimediale».

Dietro questa terminologia apparentemente variegata s'intravedono schemi comunicativi preconfezionati, che nascondono un mondo in cui la distruzione dei mestieri ha provocato lo svuotamento della gran parte delle attività umane di ogni intelligenza creativa, un mondo in cui non ha più senso alcuno "imparare qualcosa", non essendovi più alcun contenuto che possa assegnare un significato duraturo alla nostra vita, un mondo in cui il pedagogismo dominante chiama insistentemente a «imparare ad imparare», al «*life long learning*», cioè a star sempre pronti ad abbandonare quanto abbiamo appreso fino a oggi, divenuto obsoleto e inservibile, per aggiornarsi sulle ultime trovate tecnologiche, che ci faranno accedere a sempre nuovi «stili di vita».

Del resto, proprio a questo tipo di mondo i giovani vengono "preparati" da quella sorta di scuola-azienda-agenzia pubblicitaria che continua a chiamarsi "università", in cui gli studenti, divenuti "utenti" o "clienti", e immersi in una burocratizzazione assillante fatta di debiti, crediti, moduli, *tutorial*, tirocini, *master*, *stage*, etc., vengono coltivati nei loro «skillaggi professionali» e nel loro «portfolio di competenze».



Per altro, gli atenei universitari odierni sono in gran parte ridotti a mere strutture contabili, dove alla gerarchia priva di autorità di gruppi accademici che si azzuffano nella difesa d'interessi minimali si affiancano la degenerazione e la corruzione caratteristiche degli apparati aziendali e amministrativi. Nonostante tutto ciò, il modello guida è, anche qui, la «*smart university*», ovvero, nell'essenza, un «ambiente flessibile ed interattivo in cui la conoscenza è gestita e distribuita attraverso istruzioni digitali».

È bene sottolinearlo: tutto questo non è il frutto di "politiche miopi" o "errori di valutazione" da parte di una classe politica inetta e indifferente alla cultura, come ripete la litania di chi persevera in un'attitudine omertosa, ostinandosi a non cogliere la direttrice di marcia del mondo in cui viviamo. Il deterioramento dello studio di materie fondamentali in nome dei «necessari adattamenti alla modernità che avanza» rispecchia semplicemente la loro condizione di progressiva marginalità nel sistema produttivo vigente. Questo processo degenerativo si è reso del tutto manifesto in Europa da un paio di decenni o poco più. Negli Stati Uniti, già alla fine degli anni '70, Christopher Lasch scriveva:

Il deterioramento del sistema scolastico e il conseguente diffondersi di un torpore intellettuale si basano dunque su mutamenti sociali di vasta portata, riflessi nella prassi didattica. L'istruzione di massa, che ha esordito con un lusinghiero tentativo di democratizzazione della cultura superiore, generalmente riservata alle classi privilegiate, ha ottenuto come risultato finale di inebetire persino gli stessi privilegiati. La società moderna ha raggiunto un'espansione senza precedenti dell'istruzione scolastica, ma insieme ha dato vita a nuove forme d'ignoranza. Sempre più spesso la gente scopre di non essere in grado di adoperare la propria lingua con disinvoltura e proprietà, ricostruire gli avvenimenti fondamentali della storia del proprio paese, trarre conclusioni logiche, leggere e capire testi che non siano più che elementari o addirittura riconoscere i propri diritti costituzionali fondamentali. La trasformazione delle tradizioni popolari di autogestione in dottrine esoteriche trattate dagli esperti rafforza la convinzione che la normale competenza in qualsiasi settore, persino l'arte di autogovernarsi, si collochi fuori dalla portata del profano. Il livello dell'insegnamento è in declino, le vittime dell'insegnamento scadente finiscono col condividere l'opinione degli esperti sulle loro scarse capacità e i professori si lamentano degli studenti ottusi³.

Nel seguito, la crisi dell'istruzione e della formazione, con l'insorgenza di quello che abbiamo chiamato "sistema della formattazione", è stato un passaggio rapido e devastante, in cui le scarse resistenze incontrate sono in parte spiegabili in termini dell'effetto traumatico provocato dalla sua stessa violenza, sul quale ha potuto agire, largamente indisturbato, il processo di mitridatizzazione brevemente descritto sopra. Un esito primario di quel passaggio consiste precisamente nella minaccia di eliminazione integrale di quei residui di cultura e di civiltà di cui la scuola, per la funzione storica che ha incarnato, è stata portatrice fino a non molto tempo fa.

Se quella che abbiamo abbozzato è una rappresentazione che può apparire esagerante, possiamo certo sperare in una ripresa dal trauma, in cui quei residui possano riacquistare fiato e costituire un argine concreto all'istupidimento generale. Ma, alla luce di quanto detto, per questo sembra necessario che il senso di vergogna nei confronti del "nuovo che avanza" magicamente si converta in orgoglio per l'affermazione di un autentico pensiero critico e di un'unità della cultura tanto antica da apparire oggi del tutto nuova.

Post Scriptum

La riflessione che precede risale alla fine del 2019, cioè a poco prima dell'avvento della cosiddetta pandemia, la quale ha aperto la strada a una radicalizzazione estrema delle dinamiche di dematerializzazione lì descritte, accompagnata da una dissoluzione accelerata delle tradizionali forme di socialità e dal dilagare di forme di terrore diffuso e di fanatica aderenza ad imperativi tanto arbitrari quanto svincolati da ogni dibattito razionale. Il dilagare dell'ignoranza, sull'onda del processo



pluridecennale di cui si è parlato, si alimenta ora di nuovi meccanismi di chiusura, distanziamento e impoverimento umano e culturale delle strutture scolastiche e universitarie.

L'introduzione di un lasciapassare digitale, detto "green pass", e di un collegato fastello di obblighi e divieti, dispotico e distopico a un tempo, segna l'instaurazione di un sistema di trasformazioni permanenti nella Scuola e nell'Accademia, in cui quei residui di cultura e di civiltà di cui tali istituzioni sono state portatrici fino a qualche tempo fa sembrano aver perso ogni concreta occasione di riprendere vita. E ciò non tanto e non solo per una particolare efficienza e pervasività del nuovo assetto normativo – la cui arbitrarietà ed irrazionalità non

possono che rafforzare e amplificare gli aspetti di degenerazione e corruzione già presenti – quanto per la misura in cui quel già diffuso senso di vergogna verso il "nuovo che avanza", di cui si è discusso, è ora caricato dei tratti di acquiescenza servile e di unilateralismo dogmatico caratteristici dei periodi storici di sfacelo civile e culturale. La "presa" dei nuovi arbitrari imperativi sul corpo accademico e la sua concomitante infantilizzazione è stupefacente. Se già da tempo il lavoro del "ricercatore" si era fortemente allontanato da quello di un "intellettuale", inteso come uno studioso in grado di utilizzare i suoi strumenti culturali anche per interpretare e giudicare la società in cui vive, oggi, nell'incessante susseguirsi delle emergenze - prima sanitaria, ora militare ed energetica, poi probabilmente alimentare e climatica, e chissà quali altre ancora – tale distanza è divenuta tanto siderale da determinare una frattura antropologica. Lascia ammutoliti vedere la rapidità e la precisione con cui l'omertà culturale del corpo accademico di fronte al fallimento della nostra cultura, di cui si è discusso sopra, si sia in breve tempo coniugata con l'omertà di fronte allo scempio dei diritti dei cittadini. È il meccanismo che ne sta alla base si conferma lo stesso: quello del divieto implicito di porre domande. Se nel primo caso opporsi alle riforme dell'istituzione accademica e del sistema della ricerca equivaleva a collocarsi nel campo degli "arretrati" o, peggio, degli "inadempienti", nel secondo, criticare o anche solo esprimere dubbi sull'attuale scempio civile e culturale equivale ad essere collocati d'ufficio nel campo di chi si oppone alla "ragione" e alla "scienza". Così, con proporzioni forse mai raggiunte prima, il posto del confronto aperto e razionale su temi di fondo della vita civile e della cultura si trova ora occupato da un tremante e unisono balbettio, pronto a tramutarsi in rabbiosa condanna, quando non in aperta minaccia, non appena la superficie della nuova normalità viene increspata da un alito di vento critico.

Oltre al rammarico e alla giusta indignazione, chi oggi ha intrapreso una resistenza attiva nei confronti di tutto questo si trova nella condizione per certi aspetti privilegiata di poter osservare con sguardo lucido e ampio quella che appare come una trasformazione antropologica epocale. E proprio per questo, forse mai come adesso ha la possibilità di contribuire a portare alla luce aspetti dell'agire umano che altrimenti restano opachi e indiscernibili. Nella fattispecie, di fronte alla fallacia e all'incongruità dei racconti ufficiali su eventi le cui conseguenze per la comunità umana possono avere grande portata, come una pandemia, una guerra o una carestia, per chi ha la possibilità di avvalersi di strumenti intellettuali evoluti è saggio, e doveroso, cercare innanzitutto di cogliere la *qualità* dei problemi che quegli eventi possono prefigurare. Per dirla con Chesterton: «La cosa più saggia del mondo è gridare prima del danno. Gridare dopo che il danno è avvenuto non serve a nulla, specie se il danno è una ferita mortale»⁴.

Note

- 1 Su scuola e università vi sono alcune importanti eccezioni: Hirsch Jr, Eric Donald, *The schools we need: And why we don't have them*, Anchor Book, New York 1996; L. Russo, *Segmenti e bastoncini*, Feltrinelli, Milano 1998; M. Bontempelli, *L'agonia della scuola italiana*, C.R.T, Pistoia 2000; D. Noble, *Digital Diploma Mills: The Automation of Higher Education*, Monthly Review Press, New York 2003.
- 2 G. Anders, L'uomo è antiquato (1980), trad. di L. Dallapiccola, Boringhieri, Torino 2003, p. 23.
- 3 C. Lasch, La cultura del narcisismo (1979). trad. di M. Bocconcelli, Bompiani, Milano 1992, p. 145.
- 4 G. K. Chesterton, Eugenetica e altri malanni (1922), trad. di F. Salvatorelli, Cantagalli, Bologna 2008, p. 59.

Temi 39 Pagine 35-39

Dioniso e i non più umani Marco Iuliano (Università di Catania)



«La stessa cosa è il vivente e il morto, lo sveglio e il dormiente, il giovane e il vecchio, perché queste cose mutandosi sono quelle e quelle a loro volta mutandosi sono queste». (Eraclito)

«Iu cia stàtu comu a tia. Tu nun sai si ci si comu a mia». (Nonno Ludovico)

«Per lottare contro l'astratto bisogna un po' somigliarvi» (Albert Camus, La peste)

Sulla scia eraclitea diremo che il morto non è nient'altro che il vivo. In che modo è vivo? Se la vita è una modalità dell'essere e non l'essere stesso, se essa non comporta la censura del potenziale allora anche il morto è in vita. Morto è, secondo la tradizione antropocentrica e nichilista, ciò che non è più umano, il reificato, l'inanimato e, con De Martino diremo, colui che non può più interfacciarsi a un esoscheletro valoriale e che esperisce il limite come il salto dal pieno al vuoto. E ancora morto, secondo questa erronea prospettiva, è sia l'ente non più materico, puramente verbale, e sia ciò che non viene accettato dall'epistemologia ufficiale.

Le credenze sull'aldilà di stampo dionisiaco risultano scandalose al loro emergere perché portano in grembo il grande peso del potenziale. Dioniso è per eccellenza il dio delle seconde possibilità ma anche dell'anarchia e quindi dei contropoteri. A Roma infatti «si teme che culti di questo tipo possano minacciare l'esistenza stessa della *res publica*, creando comunità che seguono leggi diverse da quelle dello stato e danno vita a vere e proprie congiure»¹. È curioso, a questo proposito, scorgere che l'aggettivo 'nefastus', col quale si

qualificavano i giorni delle festività dionisiache, abbia parentela col termine latino *nefas*, che significa 'illecito' e il cui contrario è *fas*, ovvero, lecito. Non solo. *Fas* è ciò che si può dire, *nefas* ciò che non si può dire. Zagreo, *adelphós* di Apollo, conduce un esercito di non umani. Chiuso nelle segrete tebane (Euripide), questo dio ripetutamente oltraggiato sa che presto le sue milizie di menadi, satiri e sileni prenderanno il controllo della città. Egli è il sovrano del caso, della 'vita indistruttibile', degli anormali e dei reietti. «Dioniso fu, in ogni età, δημοτικός, un dio del popolo»² ma anche delle soggettività multiple, dell'ibridazione con la teriosfera e quindi con l'ecosistema. Prende le vesti di diversi animali, di piante e arbusti, «domina la zona oscura che precede l'ordine dell'esistenza civilizzata, dove si stabiliscono vincoli immediati tra uomini, animali e natura»³. Questa divinità emerge dal *miasma* e si declina nella *kàtharsis*. Vive nella tensione tra questi due aspetti della vita che, come ricorda Vegetti, caratterizzano l'esserci dell'uomo greco.

I cittadini di un'eterotopia

La novità rappresentata dal culto di Dioniso ossia la sua differente proposta nell'abitare l'aldilà è documentata nel «repertorio figurativo connesso al mondo muliebre e alla cerchia afrodisiaca»⁴ della necropoli di Lipari:

questo cambiamento, questa profonda e radicale trasformazione sia delle forme vascolari che del repertorio figurativo, a cui assistiamo non solo a Lipari ma in tutta la Sicilia, non può essere solo l'espressione di una moda, ma deve essere il riflesso di un nuovo verbo, di un nuovo complesso di dottrine escatologiche, di idee sul mondo ultraterreno, diffusosi al principio dell'Ellenismo, e che porta a un nuovo simbolismo delle beatitudini di cui l'anima del giusto o dell'iniziato è chiamata a godere dopo la morte.⁵

L'evidenza che tale culto porta con sé, a partire da queste brevi considerazioni archeologiche, non è tanto la presenza dell'altra dimensione, cosa alquanto nota alla grecità, come ricorda Dodds, già dall'epoca neolitica⁶ e prima di ogni possibile sciamano, saggio e poi fisiologo quanto l'incontro di *psyche* e *soma*. «*Psyche* è anzi il corrispondente spirituale di *soma*. In attico ambedue i termini possono assumere il significato di "vita"»⁷. Per questo Dioniso ha poco a che vedere con lo 'sciamano' Orfeo o col cristianesimo. Il 'giusto' e 'l'iniziato' continueranno a vivere. La storia del sottosuolo, da Dioniso a noi, non è solo il portato di valide ragioni psicologiche ma piena espressione di convivenza con ciò che non si è più o non si è ancora. Con l'altra faccia del sacro, il sacro impuro, caotico, sfuggente e mutante come Proteo.

I non viventi, come coloro che non partecipano più al paradigma politico della vita e del sostantivo-stigma 'umano', sono liberi. Tornano ad Atene per le *Anthesterie*, che «duravano tre giorni, considerati nefasti, durante i quali la città era invasa dai morti tornati tra i vivi»⁸. Kerényi ricorda che «le anime giungevano dal mondo sotterraneo, attirate dal profumo del vino che



dai *píthoi* aperti si diffondeva per tutta la città»⁹. Quelli descritti dallo storico sono non viventi assetati di vino, che continuano tranquillamente a vivere come prima ma liberi. Questi morti sembrano anche un poco stanchi delle putride acque delle paludi dell'Averno dalle quali emergevano durante le emigrazioni da un mondo all'altro. I non umani perciò si spostano nei territori del Nulla incoscienti delle forme pure a-priori, sono simbionti apolidi che si muovono in un sogno. È infatti noto che nelle esperienze oniriche luoghi, persone, eventi si fondino tra loro al di là dello spaziotempo. Di questo, il sogno dello sciamano, tra la vita e la non-vita, è l'esempio più lampante della contaminazione tra mondi, tra la vita convenzionale e la 'vita offesa', tra la natura e la cultura.

Il non più umano è anche, foucaultianamente, il *parresiasta*: la compulsività evitante di Penteo, la fraternità di Nietzsche con Dioniso, l'unico Altro 'virtuale' al quale il filosofo può 'dire il vero' e ancora le *Anthesterie* che

sollevano il pericolo della presenza degli spiriti sovversivi sono tutti elementi che fanno pensare all'innalzamento di una barriera tra il folle e il sano, tra razionale e irrazionale, tra ciò che è incluso nella *polis* e ciò che, invece, non lo è. Un restringimento della cittadella ontologica che nel caso dei morti sfocia nell'Editto di Saint Cloud napoleonico. Del mutamento in seno alla considerazione della follia Foucault ci ha parlato ampiamente. Che dire, poi, delle maschere viste negli spettacoli da vivi che sono il bigliettino da visita per l'altro mondo dionisiaco? De Martino dice che «i morti non fatti morire dai vivi tendono a tornare in modo irrisolvente, magari in una maschera che li rende irriconoscibili e contaminando tutto il fronte delle situazioni possibili nella vita reale» 10. È il caso dei tre giorni nefasti dedicati a Dioniso.

A Roma, durante le festività dedicate a Cerere 'l'altro mondo' invadeva lo spazio dell'Urbe risalendo la fossa sacra, luogo alquanto più asettico delle paludi dionisiache e in cui era stato consumato il fratricidio originale che aveva segnato il passaggio dalla fondazione mitica a quella politico-razionale della città. Anche durante il *mundus patet* la città si capovolgeva ed era bene interdire qualsiasi attività pubblica e militare, chiudere porte di abitazioni e templi poiché gli spiriti liberi circolavano dappertutto. L'ora d'aria concessa a questi enti ricorda un rito sacrificale. I morti sono il capro espiatorio di una civiltà transumanistica. Si concede loro del tempo per vagare, divertirsi, impossessarsi di corpi viventi. Poi però è necessario che tornino da dove sono venuti per lasciare immutata la stella cometa della civiltà del progresso. Il morto, così come il folle, l'anormale, rappresentano il fuori, la zona interdetta, illegale ma anche a-legale, la nudità, tutto ciò di cui abbiamo paura e che vogliamo dimenticare e far cadere nell'oblio. La libertà di dire il vero è invece la libertà dei folli che abitano l'eterotopia, tra i quali il Sileno-Socrate. «Un passo platonico sembra incidentalmente alludere alla partecipazione personale di Socrate ai riti coribantici» 11.

In *Oltre il linguaggio* Severino indica la presenza di «un luogo – storico o anche soltanto "ideale" – in cui l'evocazione greca del divenire sprigiona la forma estrema dell'angoscia – l'angoscia per il nulla di cui l'uomo e le cose sono preda. [...] In quel luogo abita la saggezza dionisiaca del Sileno». ¹²

L'eterotopia, un posto diverso, è lo spaziotempo degli altri, degli anormali, dei morti. Socrate la abita, sin da vivo. Egli è nefando, dice l'indicibile, ciò che non deve essere pronunciato, è empio. Non solo folle ma anche tafano. Racchiude in sé, come ricorda Foucault, tutte le contraddizioni della democrazia. Nel gioco democratico infatti Socrate non può dire il vero. L'*eleutherìa* del morto e del sapiente si fondono. I morti, nelle apparizioni ai vivi, sovente dicono la verità, formulano vaticini, sovvertono l'ordine delle parole e delle cose, così come il folle, il visionario, lo schizoide. Il *coraggio della verità* è il coraggio dei già morti da vivi e la morte apparente, sulla scia di Sloterdijk, è l'unico sistema immunitario possibile per i filosofi.

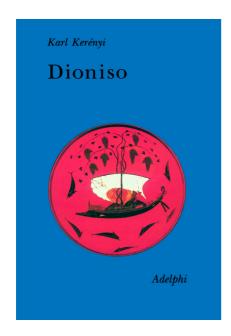
Noi: gli altri

La prossimità è il terreno del possibile. E così da un semplice orologio appeso al muro (secondo la leggenda bulgara riportata da Testoni) i non viventi possono venir fuori durante una veglia funebre. Altri non umani abitano sotto di noi, nelle necropoli:

sotto le città abitate dai corpi vivi, si erigeva dunque la città dei morti che accoglieva le anime dei compianti. Ciò che di fatto le azioni di trionfazione ricordavano attraverso le narrazioni della trascendenza era che al di là del visibile esistono dimore ulteriori in cui il principio identitario individuale può abitare dopo la dipartita. ¹³

Altri, cristianamente (ma molto paganamente) esigono di essere rinfrescati con secchi d'acqua durante l'estate. Guardarsi allo specchio in prossimità ad una salma espone al pericolo del furto d'identità. Cos'altro significherebbero, poi, gli omaggi funebri presenti nelle tombe, le mummificazioni, se non una certezza/desiderio della continuità, una considerazione debole della soglia che separa i due mondi? Ne sono una prova gli unguenti, i profumi, le decorazioni per il corpo, le maschere del teatro; le innumerevoli anfore, coppe, appartenenti ad ogni tempo e civiltà che riempiono le vetrine dei nostri musei in modo quasi epidemico. Della vita oltre la morte, o della vita del morto, ce ne danno notizia anche altre culture. Ad esempio in Ghana, gli antenati della tribù dei Tallensi diventano coccodrilli.

Temi 42 Pagine 40-44



Una buona morte (un buon trapasso), ricorda la mitologia greca, è la conseguenza di una buona vita. Ma la buona morte è ancora una faccenda essenzialmente settaria. Nei riti di Dioniso e in quelli dei Tallensi documentati da Remotti e studiati da Meyer Fortes vige un criterio di distinzione: pochi ambiscono o possono accedere alla sacralità di Dioniso e, nel caso dei Tallensi, non tutti gli avi possono risomatizzarsi nei coccodrilli. Anzi, per i Tallensi stessi c'è una differenza molto ampia tra uomo e animale ma un diverso approccio all'animalità con cui si condivide «il respiro (vo-hem)»14, la zoé. Meritano una parentesi anche i non umani quali piante e animali. Essi sono commestibili perché già morti. Un piccolo fattore di coincidenza e coesistenza con gli altri animali è possibile, per uomini e donne, solo nel momento della dipartita. L'animale, questo falso idolo materico, è limitato a un'esperienza temporale al limite del verosimile mentre ciò che vige al di fuori dei tempi è riservato all'uomo, all'eterno. Nel lungo processo di secolarizzazione del sacro abbiamo depotenziato il mondo per potenziare l'uomo. E uomo, solipsisticamente, divenne sinonimo e criterio di verità.

Nascosto e manifesto

Mio nonno recitava a noi nipoti, quasi *a mò* di ammonimento stoico (Epitteto sosteneva che bisognava tenere presente persino ai propri figli il *memento mori*), un proverbio che diceva pressoché così: 'io sono stato come tu sei ora. Tu non sai se sarai come ora sono io'. Questo esempio di saggezza popolare siciliana non smette di illustrare la caduta che avviene nelle necropoli del tempo. Husserl ha avuto modo di spiegare che i contenuti della coscienza emergono e sprofondano con intensità variabili, e così il *soma* diviene, muta, si ibrida, si inabissa negli inferi. Allora diremo che morte, secondo questo breve resoconto etnologico sui greci, è sinonimo di metamorfosi, non di Nulla. Ciò che ora i sensi mi mostrano è ciò che prima era nascosto. Dioniso

ci insegna che bisogna reimparare a guardare. Bisogna accettare la complessità, i morti che non vogliamo ricordare, coloro che non la pensano o agiscono come noi e un certo quantitativo di dubbio esistenziale. È un dio che, anche se può sembrare paradossale, opera a favore della *polis* e per la diversità ontologica: «Dioniso, nell'età arcaica, rappresentava dunque una necessità sociale non meno di Apollo. Entrambi combattevano, ciascuno a suo modo, le ansie caratteristiche di una civiltà di colpa»¹⁵.

Dopo le stagioni platoniche, aristoteliche, stoiche, cristiane, cartesiane, capitalistiche trattiamo invece l'alterità come il Nulla e viceversa. Dimentichiamo che l'essere, o la natura, è il territorio della possibilità non del dogma. Infatti l'unico dogma della natura è propriamente quello di non avere dogmi. In che misura il virtuale c'è? E soprattutto cosa inseriamo al suo interno? Tutto. Tutto ciò che è umano. Tutto ciò che crediamo, in quanto soggettività, essere la perfezione, la nostra stella ascetica (Nietzsche-Sloterdijk). La verità è che il dubbio ci incute timore e perciò l'altro, il morto, il nulla, l'inanimato diventano solo l'alter ego delle nostre più radicate paure, contenitori universali dentro cui lasciarci alle spalle il limite.



ERIC R. DODDS
I GRECI E L'IRRAZIONALE



Note

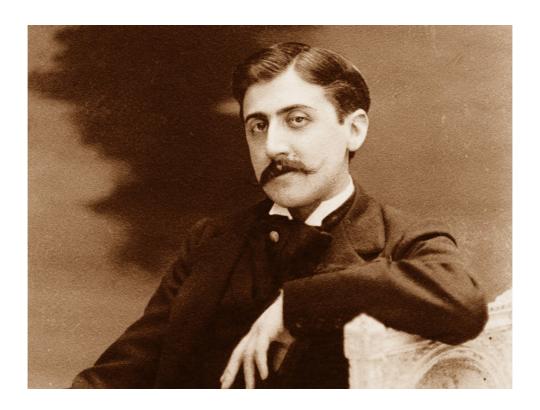
¹ M. Bettini, *Elogio del politeismo. Quello che possiamo imparare oggi dalle religioni antiche*, Il Mulino, Bologna 2014, p.130.

- ²E. Dodds, *I Greci e l'irrazionale* (*The Greeks and the Irrational*, 1951), trad. di V. Vacca De Bosis, BUR Rizzoli, Milano 2020, p. 121.
- ³M. Vegetti in *L'uomo greco*, a cura di J. P. Vernant, Editori Laterza, Roma-Bari 1991, p. 269.
- ⁴ G. Sofia, *Le terrecotte teatrali nei corredi funerari e il ruolo di Dióniso nel culto dei defunti: nuove riflessioni dalle necropoli della cuspide nord-orientale della Sicilia*, in *Teatro, musica e danza nella Sicilia antica*, Edizioni Lussografica, Caltanissetta 2020, p. 192.
- ⁵ Ivi, p. 183.
- ⁶ E. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, cit., p. 184.
- ⁷Ivi p. 186.
- ⁸ G. Sofia, Le terrecotte teatrali nei corredi funerari e il ruolo di Dióniso nel culto dei defunti: nuove riflessioni dalle necropoli della cuspide nord-orientale della Sicilia, cit., p. 198.
- ⁹ K. Kerenyi, *Dioniso. Archetipo della vita indistruttibile* (*Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens*, 1976), trad. di L. Del Corno, Adelphi, Milano 1992, p. 280.
- ¹⁰ E. De Martino, *La fine del mondo. Contributi all'analisi delle apocalissi culturali (La fin du mond. Essai sur les apocalypses culturelles*, 2016), trad. di A. Iuso, Einaudi, Torino 2019, p. 152.
- ¹¹E. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, cit., p. 124.
- ¹² I. Testoni, *Il grande libro della morte. Miti e riti dalla preistoria ai cyborg*, Il Saggiatore, Milano 2021, p. 216.
- ¹³ Ivi, p. 72.
- ¹⁴ F. Remotti, *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, p. 307.
- 15 E. Dodds, $IGreci\,e\,l'irrazionale,\, cit.,\, p. 121.$

Temi Pagine 40-44

BRICIOLE DI LIBERTÀ NELLA RECHERCHE

ENRICO PALMA (UNIVERSITÀ DI CATANIA)



Passato, presente, libertà

Quanto influisce il passato sul presente? Saremmo tentati di rispondere in modo totale. Soprattutto se si considera la questione da un punto di vista antropologico, la misura in cui cioè il tempo che siamo stati determina l'attualità del nostro vivere. Troppo difficile sarebbe anche solo tentare di individuarne le dirette conseguenze ed è infatti da un'altra angolatura che vorrei guardare alla cosa. Non tanto alla qualità del passato, dolorosa, gioiosa o funesta che sia, bensì alla sua *quantità*. Mi riferisco al numero di anni che ci prolungano sul presente, la scia di ricordi che ci segue quando camminiamo, la vertigine paurosa della vecchiaia. Anche il semplice fatto di aver vissuto tempo su tempo e di averlo con noi, nella capigliatura che inizia a diradarsi, nelle forze che vengono meno e soprattutto nei dolori che rovinosamente ci conducono alla morte. Sembra però che più il passato aumenta e la storia si fa carne in noi, più una sensazione di costrizione ci coglie, come se il quantitativo di possibilità che la vita può ancora darci si affievolisca, rendendola dunque qualcosa di segnato. Nella Zeitlichkeit costitutiva dell'umano, per esprimerci con il sempre valido gergo heideggeriano, alla fluidità del possibile subentra la fissità del già stato e dell'immodificabile, che è tale proprio per via dell'accumulazione storica. La vita umana, la nostra esistenza temporale sulla quale la condanna dell'ora che avanza indurisce la fibra del vivere, è *necessità diveniente*. Ma è davvero così? È la sua essenza, traducendo la questione in altri termini, libertà che diminuisce o creazione del monolite temporale che chiamiamo appunto passato? Sia chiaro, comunque, che a questo livello il fatto che la memoria sia plastica e che i ricordi possano mutare è importante sotto il profilo epistemologico ma irrilevante sotto quello ontologico. Come si struttura allora la relazione tra il tempo che è stato e quello presente? Qual è il rapporto tra passato e libertà? Resiste ancora nel nostro tempo che si è fatto storia un certo margine di libertà? Negli strani e sofferti percorsi del vivere, e negli innumerevoli tentativi che noi facciamo per attribuire loro un senso, direi che esistono delle briciole lasciate in modo spesso inconsapevole, che segnano il cammino e che rappresentano l'orientamento nella storia delle libertà che possiamo ancora ottenere, ritrovando mondi e gioie che altrimenti avremmo creduto interamente

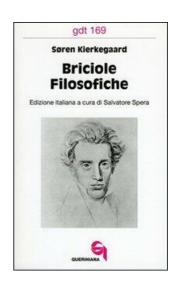
perduti. Il passato reca con sé la facoltà dell'essere liberi che si protende nel presente e che su di esso può fare ritorno. Nel piramidarsi degli anni che si pongono gli uni sugli altri rastremando sempre più le linee direttrici convergendo verso il vertice, la morte, ciò che non è stato ma che poteva realizzarsi è ancora investito dell'aura del possibile, e quindi del realizzabile.

Un luogo comune della riflessione filosofica intende il passato come necessitato (il destino) e il futuro come possibile (il non ancora realizzato). Gli atti intellettuali rivolti al primo e al secondo sono rispettivamente la comprensione e la previsione. Posso tentare di capire come e cosa nel passato è accaduto senza però avere la facoltà di cambiarlo, e immaginare lo svolgimento possibile di eventi non ancora accaduti. Comprendere il passato, tuttavia, costituisce già una forma di predizione: cogliere le dinamiche di ciò che è stato e avere una rivelazione o anche l'intendimento di qualcosa che era rimasto oscuro muta profondamente la vita. In questa prospettiva il tempo, dal punto di vista del passato, è necessità che si compie sedimentandosi nell'immutabile; dal punto di vista del futuro, è possibilità che diminuisce con il crescere del passato stesso. Come intendere allora il presente? È possibile concepire un rapporto tra passato e futuro in cui intervenga un concetto metafisico terzo rispetto a necessità e possibilità? Credo che tale dispositivo antropologico-temporale sia proprio la libertà. La libertà che modifica il tempo che si necessita nel passato e che prevede, nel margine che il presente gli garantisce, il futuro. Se così non fosse, infatti, se non intervenisse nessuna forza a modificare il flusso, passato e futuro, ovvero il tempo umano in generale, sarebbero necessitati senza alcuna possibilità di modificazione. Il tempo sarebbe allora un farsi passato su cui il futuro non può più alcunché. La storia della nostra vita diverrebbe pura necessità. Non saremmo più, ed è questo il mio punto, liberi al nostro passato. Saremmo, anzi, dominati dal passato, inghiottiti da esso, posseduti.

Kierkegaard

Cosa tentare allora per sciogliere il problema? Questa breve premessa mi consente di proporre un'altra argomentazione. Per far ciò mi avvalgo di due figure filosoficamente eminenti, pensatori che hanno offerto da una parte una struttura concettuale e dall'altra la vita in cui poterla impiantare. E mi riferisco a una coppia forse contradditoria ma per i nostri fini assai utile, e cioè Søren Kierkegaard e Marcel Proust.

Il pensatore danese, con un brano tratto dall'*Interludio* delle *Briciole filosofiche*, intitolato in un modo per noi eloquente *Il passato è più necessario del futuro?*, si pone appunto il problema della necessità del passato e della possibilità della libertà. È infatti in questi termini che pone il problema: «Se in un solo punto la necessità potesse entrare, non si potrebbe più parlare né di passato né di futuro. Voler prevedere il futuro (profetare) e voler capire la necessità del passato è esattamente la stessa cosa e soltanto la moda fa sembrare l'una o l'altra più o meno plausibile a una generazione. Dunque, il passato è accaduto: il divenire è la mutazione della realtà mediante la libertà.



Se, ora, il passato fosse divenuto necessario, non apparterrebbe più alla libertà, cioè a ciò per cui è divenuto. La libertà si troverebbe in una penosa situazione, non si saprebbe se ridere o piangere, perché sarebbe responsabile di ciò che non le appartiene, di aver prodotto ciò che ingoierebbe la necessità. La libertà stessa sarebbe un'illusione e il divenire anche; la libertà sarebbe un sortilegio e il divenire un falso allarme»¹. Il punto di Kierkegaard è questo: se il tempo è il divenire che si fa passato diventando necessità e se su tale dimensione non si può più intervenire in alcun modo, ogni istanza di salvare con la libertà il tempo dalla necessità stessa perde di fondamento. La libertà è ciò che rende possibile il non ancora necessitato. La questione si sottilizza ancora: se il passato fosse necessario, anche ciò per cui è divenuto tale, cioè la libertà, diverrebbe necessità, sicché la libertà *in toto* si ridurrebbe a mera illusione della ragione. Per salvare il passato dalla necessità, deve esistere in ciò che è ritenuto immodificabile un germe di libertà che possa richiamarlo almeno a una triplice radice: la comprensione, l'azione e la trasformazione.

Se il momento della modificabilità è rimesso alla libertà, il passo immediatamente successivo consiste nel rinvenire nel passato *momenti di libertà* inespressa e scatenati dal presente. Per Kierkegaard tale momento

della libertà ha diverse componenti, le cui principali, nel suo impianto teologico, sono per lo più *decisione* e *conversione*. La libertà verso il passato è la possibilità di allontanarsi da esso, cambiare se stessi sulla base della sua comprensione, accogliere il mutamento nella vita e così trasformarla. Nella relazione maestro-allievo discussa da Kierkegaard, con il successivo affaccio nel Cristo, il filosofo fornisce infatti una definizione assai preziosa di *momento*, che ci consente di prolungare la riflessione sul secondo pensatore chiamato in causa. È in questo modo che Kierkegaard concettualizza il momento in relazione alla consapevolezza sull'errore esistenziale di sé: «È, intanto, breve e temporale come è il momento, transeunte come il momento, passato come è il momento nel momento successivo, eppure è decisivo e pieno di eternità. Questo momento deve avere un nome particolare, chiamiamolo: *la pienezza del tempo*»². Non si tratta quindi, nonostante sia uguale nella forma, di un momento temporale tra gli altri, se vogliamo la zona liminare tra passato e futuro che si compie nel presente e in cui è doveroso rintracciare filosoficamente la radice della libertà o della necessità. È il momento della pienezza, in cui l'eternità entra nel tempo. Di quale eternità si tratta? Per Kierkegaard, è facile, di Dio. E tuttavia, com'è possibile che l'irruzione dell'eternità nel momento della pienezza temporale riesca a rendere sostenibile la libertà, a sprigionare il passato e così progettare diversamente il futuro? Come fa l'azione assolutamente condizionante dell'eternità a liberare il passato?

Proust

È allora in questa tensione tra tempo ed eternità che si colloca Proust, il quale ha inteso il momento dei momenti, quello della memoria involontaria, il luogo della transizione, lo stigma della pienezza. Il fatto di ricordare attraverso un evento del tutto casuale, e quindi anche privo di necessità, significa prelevare una parte del passato esistenziale dall'oblio e porlo nell'eternità del senza tempo, in una dimensione piena poiché non è né passata né futura, ma tempo puro che non scorre e a cui corrisponde un'essenza incorruttibile fuori dal divenire. Assaporare l'eterno è scatenarsi dalle pastoie del divenire e dal rincorrersi di momenti inanellati da forze più grandi del nostro potere, è una libertà temporale che modifica il vissuto, cambia il passato, *converte* la vita. Il momento che modifica il passato necessitato, nella pienezza del tempo che assale di luce il Narratore, è il momento della *liberazione*, con la quale giungere, infine, alla *libertà* vera e propria. La libertà di disporre del tempo futuro intervenendo sul passato cambiandolo, trasfigurandolo e, nella grandiosità proustiana, scrivendolo ad arte in un'opera chiamata *À la recherche du temps perdu*.

Leggendo Kierkegaard alla lettera emerge chiaramente che il momento è quello della fede, cioè Dio che irrompe nella vita dell'individuo allo stesso modo in Proust della maestà del cosmo, che nella sua epifania materico-temporale rivela se stesso nella percezione di un uomo che ricorda il suo oblio e comprende l'identità tra il divenire e la materia. Nondimeno, l'analogia concettuale con il pensatore danese resta in piedi. Provare l'eterno dentro di sé induce alla consapevolezza dolorosa dell'errore che è nota come *pentimento*: «Cos'altro, infatti, è il pentimento che si guarda indietro, ma in modo tale che proprio per questo affretta il passo verso ciò che gli sta innanzi?»³. Ma transitare dall'errore al rinsavimento, riscattare il dolore in gioia, vuol dire passare dal non-essere all'essere: «Colui che esiste non può essere generato; egli, invece, è generato. Chiamiamo questo passaggio *rinascita* con la quale egli viene al mondo un'altra volta»⁴. Scatenarsi dalla necessità di un passato doloroso e motivo di soffocamento continuo è la liberazione che il Narratore proustiano ci racconta a proposito del suo momento eccezionale, a cui segue la radicale riconsiderazione del vissuto in vista di una sua riappropriazione. La liberazione, per così dire, non basta, bisogna poi decidersi per essa, e proprio in ciò sta la radice della libertà per il passato che cercavamo. In un modo per me limpido, Kierkegaard spiega l'azione imminente del Narratore: «Ma se è nell'errore egli deve pensare ciò da se stesso, e il ricordo non è in grado di aiutare a pensare ciò. Se deve andare oltre, è il momento che deve deciderlo (anche se questo lo ha già messo in grado di capire che era nell'errore)»⁵. Il Narratore è richiamato a scegliere il momento in quanto decisione che accoglie il tempo che la libertà gli prospetta, il passato aperto nuovamente al possibile e che adesso, munito di tale comprensione, può essere cambiato, può farsi libero sia per se stesso che per il mondo. «Nel momento l'uomo prende coscienza di essere nato, perché il suo stato precedente, al quale non può riferirsi, era proprio quello di non essere. Nel momento egli prende coscienza della sua rinascita perché il suo stato precedente era appunto di non essere. Se il suo stato precedente fosse stato di essere, allora in nessuno dei casi il momento avrebbe avuto un'importanza decisiva per lui»⁶. In cosa rinasce però il

Temi 47 Pagine 45-50

Narratore? E in quale forme si concretizza la libertà di poter disporre della possibilità da far agire nel passato della sua esistenza marcita tra dolore e noia?

Tentando di riassumere il racconto che fa il Narratore della sua vicenda, egli è immerso nel peccato più grave che Proust a mio giudizio potesse mai concepire, ovvero il tempo perduto come tempo esistenziale non riscattato dall'arte. Il passato lo ha legato a forza, inibendo ogni possibilità autentica. Inoltre, Parigi è colpita dalla guerra, gli amici di un tempo o sono morti oppure sopravvivono mestamente tratteggiando la più grottesca delle caricature di se stessi, sono avvenute le più impensabili delle acrobazie sociali e, soprattutto, la vita per il Narratore è divenuta una presenza di nauseabonda inutilità. È questo stato d'animo che lo induce a recarsi all'ennesimo ricevimento in casa della principessa di Guermantes. Ed è lì che accadono il momento, il pentimento, la conversione e la rinascita, oppure, con un paio concettuale ancora più efficace, la liberazione e l'esercizio della libertà. «Mais c'est quelquefois au moment où tout nous semble perdu que l'avertissement arrive qui peut nous sauver, on a frappé à toutes les portes qui ne donnent sur rien, et la seule par où on peut entrer et qu'on aurait cherchée en vain pendant cent ans, on y heurte sans le savoir, et elle s'ouvre»⁷. Gli strali della memoria involontaria posti da Proust l'uno di seguito all'altro in modo irresistibile costituiscono i momenti dell'eternità e della liberazione dai ceppi di una vita corrosa dal male, a partire dai quali il Narratore concepisce quel cambio di prospettiva sul passato che glielo farà conoscere sotto la luce della libertà. Ma libertà di compiere cosa? Ciò che credeva essere accaduto una volta per tutte, e per di più dimenticato, può essere trasfigurato e redento nella forma dell'arte, una magia fatta di parole e concetti che nella musica delle sillabe restituisce il divenire di una singolarità esistenziale, quella appunto del Narratore, che non solo può intendere se stesso sub specie aeternitatis ma compiere in un'opera la trasformazione totale di sé, mutare il passato in forma, il vissuto in parola, il peccato in luce.

Se Kierkegaard aveva spiegato, con una formula magnifica e tale da meritare di essere ricordata, che «il divenire è la mutazione della realtà mediante la libertà», e se con «realtà» può intendersi il passato divenuto necessità essendosi fissato nella storia e nella parvenza immutabile che alla storia appartiene, Proust invece mostra come fare del passato un nuovo principio di mutazione, che è anzitutto certamente ontologica (il divenire che muta ciò che era in forme inedite), ma anche individuale e antropologica, cambiare alla radice il passato che è stato attribuendo nuove opportunità di senso, e direi purificandolo e innalzandolo alla dignità luminosa dell'arte e della parola letteraria. «La vraie vie, la vie enfin découverte et éclaircie, la seule vie, par conséquent pleinement vécue, c'est la littérature. Cette vie qui, en un sens, habite à chaque instant chez tous les hommes aussi bien que chez l'artiste. Mais ils ne la voient pas, parce qu'ils ne cherchent pas à l'éclaircir»⁸. In qualche modo, aggiunge Proust, non si è del tutto liberi di fronte all'opera d'arte, poiché essa si è accresciuta dentro di noi senza che ne fossimo consapevoli. Il compito dello scrittore sta soltanto nel tradurre ciò che ora si è risvegliato in letteratura. Ma questa libertà ritrovata non è per nulla una nuova manifestazione della costrizione a cui ci riporta un passato non saputo, bensì, ancora una volta, un potentissimo principio di cambiamento esistenziale che ci rimette autenticamente a noi stessi. La *Recherche* è leggibile infatti come la storia della libera appropriazione compiuta da Proust di sé e del suo passato, resa possibile dalla conoscenza dell'eterno e dal dispositivo tanto caro allo scrittore della memoria involontaria. Parlo di un passato che può sprigionarsi nella libertà di diventare un'opera scritta. L'essenza della libertà proustiana può essere definita come la possibilità di disporre del proprio passato ricordato e venuto alla luce della parola sublimandolo in opera letteraria. È chiaro allora come il passato raccontato dal Narratore non sia quello di Proust, una mera autobiografia che non sarebbe servita a nulla, e come lo scrittore, spiegandocelo con la mise en abyme continua che è la *Recherche*, abbia disposto della sua storia altrimenti immodificabile e stantia per farne altro, per realizzare uno strumento di comprensione e di salvezza.

Liber libertatum

Ma questo vorrebbe forse dire che sono l'immaginazione e la fantasia del grande scrittore che ci rendono liberi? Che coloro i quali non sono provvisti del genio irripetibile di Proust sono condannati alla schiavitù dell'ignoranza? Che un'opera letteraria, qualunque essa sia, purché costituita sulla fantasia biografica dell'autore, significa per ciò stesso libertà? Credo che le cose stiano diversamente. Il libro proustiano è un'opera sacra che se capita fino in fondo intercetta la vibrazione di verità del mondo. Il peso del passato e la costrizione di cui parlavo all'inizio si dissolvono non appena si comprende che tale passato può essere,

Temi 48 Pagine 45-50

utilizzando non a caso una parola del lessico carcerario, *riformato*. Liberarsi dal passato, essere liberi nei suoi confronti, vuol dire capire ciò che vi restava di oscuro, tagliare i legacci che ci tenevano ancora avvinti al



mondo, raccontare anche ciò che del passato, per i casi avversi e dolorosi che si oppongono ai nostri desideri, non avviene e resta involuto in se stesso.

La *Recherche*, questo *liber libertatum*, rappresenta anche una ciclica delle liberazioni, poiché avendo redento il passato peccaminoso incoraggia lo scrittore a scrivere e il lettore a capire ciò che senza lo scrittore non avrebbe mai potuto cogliere di sé, trattandosi in prima istanza di una liberazione dal passato negletto emendabile con l'arte e con l'espiazione che la lettura della *Recherche*, se saputa leggere, garantisce, e infine di una liberazione-persino dalla vita stessa, forse il concetto generale di libertà più grande che esista, quando il pensiero della morte da avverso diventa favorevole, e si vede in lei l'amante capace di concederci quell'amore che nessuna in forma di donna è stata in grado di accordarci. Quella morte che vince il patire e solleva dal dolore che la vita è in sé, sempre:

Mais tout de même, quand un être est si mal conformé (et peut-être dans la nature cet être est-il l'homme) qu'il ne puisse aimer sans souffrir, et qu'il faille souffrir pour apprendre des vérités, la vie d'un tel être finit par être bien lassante. Les années heureuses sont les années perdues, on attend une souffrance pour travailler. L'idée de la souffrance préalable s'associe à l'idée du travail, on a peur de chaque nouvelle œuvre en pensant aux douleurs qu'il faudra sopporter d'abord pour l'imaginer. Et comme on comprend que la souffrance est la meilleure chose que l'on puisse rencontrer dans la vie, on pense sans effroi, presque comme à une délivrance, à la mort⁹.

Riscattare il passato è un esercizio di libertà, un dono del sapere e della filosofia. Dal punto di vista dell'individuo la voce di Proust dà aiuto, fa gustare davvero dei momenti di libertà. Resto però con un altro interrogativo, se cioè tale dinamica, ancorché intravista nella possibile universalità della sua applicazione considerando una platea di innumerevoli lettori, abbia una presa anche sulla collettività umana tutta, in ciò che anche Kierkegaard chiamava non più passato individuale ma storia. Eppure, se di storia in quanto passato della vicenda umana a questo mondo dobbiamo parlare, della possibilità di redenzione che in essa è doveroso costruire, non è con Søren Kierkegaard che possiamo sperare di illuminare Proust, bensì, auspicando un'altra riflessione, con Walter Benjamin.

Note

S. Kierkegaard, *Briciole filosofiche (Philosophiske Smuler*, 1844), trad. di S. Spera, Queriniana, Roma 2012, pp. 140-141.

² Ivi, p. 70.

³ Ivi, p. 71.

⁴ Ibidem.

⁵ Ivi, p. 73.

⁶ Ibidem.

⁷ M. Proust, *Le Temps retrouvé*, in *À la recherche du temps perdu*, a cura di J.-Y. Tadié, Parigi, Gallimard, 2019, p. 2262. «Ma, a volte, proprio quando tutto ci sembra perduto, ecco il segnale che ci può salvare. Abbiamo bussato a porte che si

Temi 49 Pagine 45-50

affacciavano tutte sul nulla, ed ecco che, ora, ci imbattiamo inavvertitamente nell'unica attrazione verso la quale è possibile entrare, e che avremmo cercato invano per cent'anni, ed essa si apre», trad. di M.T. Nessi Somaini, Rizzoli, Milano 2012, p. 243.

- ⁸ Ivi, pp. 2284-2285. «La vera vita, la vita finalmente scoperta e messa in luce, di conseguenza la sola vita realmente vissuta è la letteratura, vita che, in un certo senso, dimora in ogni momento in tutti gli uomini così come nell'artista. Ma essi non la vedono perché non cercano di portarla alla luce», trad. p. 280.
- ⁹ Ivi, p. 2295. «Ma, comunque sia, quando un essere è così malconformato (e forse in natura quest'essere è proprio l'uomo) da non poter amare senza soffrire, e di aver bisogno di soffrire per apprendere certe verità, la vita di un tale essere finisce per diventare davvero stressante. Gli anni felici sono anni perduti, si aspetta una nuova sofferenza per poter lavorare. L'idea della sofferenza preliminare si associa all'idea di lavoro, si teme ogni nuova opera pensando ai dolori che prima si dovranno sopportare per poterla concepire. È non appena si capisce che la miglior cosa che si possa incontrare nella vita è la sofferenza, si pensa senza paura, quasi come a una liberazione, alla morte», trad. p. 297.

Temi 50 Pagine 45-50

LE LIBERTÀ NELLE FICHTIANE VORLESUNGEN ÜBER DIE BESTIMMUNG DES GELEHRTEN STEFANO PIAZZESE (Università di Catania)



È libero solamente chi vuole rendere libero tutto quel che gli sta intorno¹.

Qual è la missione del dotto oggi? Qual è la sua collocazione nella *societas*, nella comunità in cui è posto? Domandarsi quale sia il ruolo dell'intellettuale, la sua *Bestimmung*, è di vitale importanza anche in relazione al presente. Analizzeremo alcuni aspetti delle *Vorlesungen* fichtiane che rispondono in modo chiaro - come *chiaro*, *rigoroso*, *profondo* e *sensato* è ogni filosofare autentico - ai quesiti posti in apertura. La filosofia non si ferma mai alla *Urfrag*e, fase fondativa del domandare, altresì essa indaga e cerca euristicamente risposte valide ai problemi posti. Per tale ragione, fare filosofia vuol dire vivere come chi è chiamato a prendere continuamente posizione, e ad assumere su di sé il rischio, nonché il privilegio, dell'errore.

Le cinque lezioni che Fichte tenne a Jena tra il maggio e il giugno del 1794 testimoniano l'inscindibile legame, osmotico e simbiotico, tra teoria e prassi quale presupposto per la trasformazione effettiva dello stato di cose. Nella missione del dotto speculazione e azione convergono per effetto dell'asintotico avvicinamento che le rende, insieme, forza attiva plasmatrice della società. Il filosofo tratteggia, posta l'empirica collocazione sociologica del singolo, il compito che l'intellettuale deve intraprendere, ovvero *l'impegno per il miglioramento degli uomini e della comunità*² a cui egli appartiene.

Va da sé che tale tentativo è dichiarato dallo stesso Fichte irrealizzabile; purtuttavia, esso costituisce l'imprescindibile tensione che può e *deve* animare il lavoro intellettuale. Non si tratta di un cieco ottimismo, ma della dimensione politica che origina e dà senso alla vita sociale. Lo scopo del presente lavoro è quello di porre particolare attenzione ad alcuni aspetti delle *Vorlesungen* fichtiane che trovano la loro validità anche nell'attualità.

Il *pàthos* della distanza, o *freno dell'erudizione*, è la caratteristica che più di ogni altra contraddistingueva la tipologia di dotto che Fichte ha criticato: l'erudito chiuso nella propria torre d'avorio che respinge il mondo guardandolo con distanza aristocratica. Una prospettiva, questa, che ripudia totalmente la dimensione pratico-emancipativa dell'intellettuale e che, per conseguenza, cade in una contraddizione irrisolvibile, icastica aporia

di un debole pensare, nonché di uno *stare* che reprime un impulso primario del β (ω): l'intellettuale che fugge dalla società, che non s'immerge nella vita che pulsa, rinnegando il legame simbiotico con la comunità di appartenenza e con la politica in cui vive e pensa (e dalla quale ambisce, nella distanza proditoria di cui s'incorona *rex et sacerdos*, un riconoscimento), è collocato al di fuori dell'attività politica, e pertanto risulta non essere connesso al tessuto concreto, organico, della società, dell'animalità umana. La dimensione teorico-contemplativa, secondo la stessa significazione del verbo $\theta \epsilon \omega \varrho \epsilon \omega$, e dunque rimanendo entro la medesima radice semantica, non esclude il piano pratico-trasformatore che ha come suo oggetto la comunità. Per Fichte, è proprio questo aspetto a porre una linea di demarcazione netta, *aut-aut*, tra l'intellettuale vero e il mero erudito.

L'intellettuale, fichtianamente delineato, è chiamato a pensare *la* società, ad agire in essa, a mettere in atto tentativi per trasformarla. In altre parole, egli non è mai sganciato dalla progettualità che dice e indica sempre l'ontologia del non-ancora-realizzato. Sulla base della *Wissenschaftlehre* - bisogna tenere sempre presente il legame fondativo tra i *fundamenta philosophiae transcendentalis nova methodo* e la missione del dotto³ -, Fichte pone delle domande che stanno a fondamento di quelle menzionate in apertura, e che dunque risultano imprescindibili per arrivare alla comprensione della *Bestimmung* di cui parla ai suoi uditori. Leggiamo alcune parole tratte dalla prima lezione: «quale sia la missione dell'intellettuale - cioè, e questo apparirà evidente a tempo debito, la destinazione dell'uomo in senso autentico -, costituisce l'*obiettivo ultimo* dell'intera investigazione filosofica»⁴.

I due quesiti, posti in apertura dal filosofo, prodromici per rispondere in modo corretto alla domanda sulla missione del dotto, sono: *qual è la destinazione dell'uomo in società?* e *qual è la destinazione dell'uomo in quanto tale?*⁵. Al centro delle considerazioni fichtiane vi è il tema della libertà, che qui è declinato al plurale per evidenziare i singoli ambiti antropologici e gnoseologici in cui tale concetto diviene realtà, compito ed esperienza del dotto. Nella presente riflessione verranno analizzati solo tre aspetti: libertà come conoscenza dell'uomo; libertà come fondamento della società; libertà come agire del dotto.

Prima, però, è opportuno definire in modo preciso, secondo l'ermeneutica che il filosofo ne fa, la figura del dotto. In tedesco *Gelehrte* significa *dotto*, *intellettuale*, *erudito*, *studioso*. Quest'ultimo, inteso fichtianamente, è colui che vuole conoscere la destinazione dell'uomo in particolare e riflettere «tramite quali strumenti egli possa concretizzarla in modo massimamente certo»⁶.

Dunque, siamo distanti dalla figura del cosiddetto *intellettuale organico*, come lo intendeva Gramsci, e dall'*intellectuel Engagé* (l'intellettuale impegnato), come lo definiva Sartre. L'intellettualità di cui parla Fichte è *freischwebende Intelligenz* (Mannheim), libera da legami; ma non da legami storico-sociali che plasmano e determinano, necessariamente, la collocazione del dotto, la situazionalità da cui non è certamente, e in nessun momento, scisso, bensì libera da quei vincoli che possono intralciare, o circoscrivere entro i confini di un'appartenenza a qualsivoglia organizzazione, il libero esercizio della ragione critica. L'intelligenza del dotto, oltre a essere contemplativa, comprende anche l'aspetto trasformativo, pratico-sociale, operativo.

Il dotto fichtiano, pertanto, si muove nella dimensione universalistica (*sub specie communitatis*) che ha come suo τέλος l'emancipazione del genere umano: in lui convergono speculazione e azione. Il concetto di *emancipazione* è da intendere secondo la concezione platonica della conoscenza che, come leggiamo nella *Repubblica* (libro VII), risulta essere sempre legata all'azione soteriologica del sapere: il prigioniero che esce dall'abitazione sotterranea a forma di caverna, arrivando a vedere le cose intellegibili attraverso la progressione conoscitiva, sente immediatamente il bisogno di tornare dentro la caverna per comunicare agli altri prigionieri ciò che ha visto fuori, alla luce del sole, per liberarli dalle catene e per guarirli dalla loro insensatezza, anche a costo della propria vita⁷. La vera filosofia vive di questo conato salvifico. In tal modo qui s'intende la funzione emancipativa del dotto secondo Fichte: l'intellettuale sente continuamente l'esigenza di comunicare alla società in cui vive e pensa il τι εστί del proprio impegno e la fondatezza dei propri argomenti, anche di fronte al nocumento perpetrato alla sua immagine.

Contestualizzando storicamente le lezioni in questione, è possibile udire il riverbero dei sommovimenti politici che hanno animato la fine del Diciottesimo secolo, e come quest'ultimi imposero la necessità di ripensare al ruolo dell'intellettuale nella società⁸, questione che anche oggi fa sentire tutta la sua cogenza.

Temi 52 Pagine 51-57



Libertà come conoscenza dell'uomo

Una delle difficoltà che s'incontrano nello studio di Fichte risiede nel fatto che il filosofo, a fondamento dell'esercizio della libertà, pone le condizioni filosofiche necessarie affinché la libertà possa essere pensata⁹. La conoscenza dell'uomo è una delle tre condizioni che verranno qui esaminate.

Come si apprende dalla quarta lezione, *Uber die Bestimmung des Gelehrten*, il *Gelehrte* deve raggiungere un sapere complesso che, in primo luogo, riguarda l'uomo. A tal proposito, il filosofo delinea le due dimensioni che la teoresi deve sempre abitare, ovvero la prospettiva che pone come essenziali tanto la conoscenza dei bisogni antropologici quanto quella degli strumenti utili a soddisfarli. Questo passaggio sulla destinazione dell'uomo¹⁰ nella società è al centro del discorso fichtiano, poiché prodromico per definire quella dell'intellettuale *per differentiam specificam*:

Il primo genere di conoscenza si basa su meri postulati razionali ed è *filosofico*; il secondo si basa parzialmente sull'esperienza ed è, di conseguenza, *teorico-filosofico* (non soltanto storico, giacché gli scopi, dei quali tuttavia può darsi unicamente una conoscenza filosofica, io devo porli in connessione con gli oggetti che l'esperienza mi dà, in maniera tale da poter considerare questi ultimi quali strumenti per concretizzare tali scopi)¹¹.

Il coabitare fichtiano di teoria e prassi ha qui un risvolto imprescindibile: la sola conoscenza delle disposizioni e dei bisogni dell'uomo, avulsa da quel sapere prassico che ha come oggetto i vari modi in cui le prime possano essere dispiegate e i secondi realizzati, risulterebbe alquanto autoreferenziale, abietta poiché indarna. Non è il sapere di cui la comunità ha di bisogno in quanto privo di tensione prassica, e cioè della spinta propulsiva vitale per edificare la società *vita natural durante*. Solo la conoscenza dell'uomo, non dell'uomo astratto, ma *des Menschen in der Gesellschafi*, è una delle condizioni essenziali per pensare e per fare esperienza della libertà, laddove ogni speculazione tenga conto dell'esperienza nella giusta misura; tale nesso ineludibile ed edificatore della società è custodito *nella* e *dalla* filosofia: il *modus cognoscendi* che, nella sua pluralità metodologica, rende più acuto lo sguardo della ragione. Affinché ciò sia possibile «occorre guardarsi intorno e scrutare i propri contemporanei» le aconoscenza dell'uomo che determina e che contraddistingue l'operato del dotto non è da intendere in termini totalmente utilitaristici. Essa conserva sempre la propria libertà da ogni legame servile (Aristotele).

La conoscenza dell'uomo, dunque, è raggiungibile esclusivamente attraverso la consapevolezza di tutto il cammino storico-filosofico e deve tener conto della situazionalità ermeneutica; quest'ultima solo permette al sapere di essere sempre in armonia con il principio di realtà. Da qui la lungimiranza dell'intellettuale che non ha lo sguardo solo sul presente poiché tenta di tracciare anche il futuro - «il tratto saliente della razza umana risiede nella progettualità futuro-centrica» 13-, formulando possibili itinerari. Questo aspetto è la quintessenza della dimensione pedagogica della missione del dotto: il futuro non è inteso qui in funzione di una banale accezione di progresso; esso, bensì, costituisce l'agire teleologico del dotto che può accompagnare la società nel suo problematico processo d'ininterrotto trascendimento del presente.

Libertà come fondamento della società

Se la conoscenza dei bisogni e delle disposizioni dell'uomo, e la relativa dimensione prassica di questo conoscere, sono condizioni essenziali per la libertà, ne consegue che la missione del dotto ha vita unicamente nel tessuto della società. Ecco perché non vi può essere attività intellettuale che sia priva di nessi concreti con la comunità e con la politica del tempo. L'intellettuale stesso è tale perché è *nella* società. Difatti, lo stesso concetto di *Gelehrte* «deriva da una relazione, da un nesso con la società; con quest'ultima parola non si allude solamente allo Stato, bensì, in termini più generali, a qualsivoglia unione di uomini ragionevoli che conducano la loro esistenza in uno spazio stando vicini tra loro e, per ciò stesso, vengano a istituire una relazione vicendevole»¹⁴.

Temi 53 Pagine 51-57

Fichte afferma che il parametro legittimante la missione del dotto - ciò che la rende autentica e pregna di significato - è l'espletamento della stessa nella sfera della comunità poiché concepibile solo in essa - *nur in der Gesellschaft denkbar*. Non si dà conoscenza della missione dell'intellettuale senza la necessaria e rigorosa conoscenza della collocazione dell'uomo: la società, appunto. Qual è la definizione fichtiana di *Gesellschaft*? «Definisco società il nesso vicendevole di esseri razionali. La società risulterebbe impossibile qualora si negasse il presupposto per cui, esternamente rispetto a noi, si danno effettivamente enti razionali» ¹⁵; essa riposa e vive sul fondamento del concetto di libertà - *diese gründet sich auf den Begriff der Freiheit* ¹⁶, e può esser definita *libera* se lo sono tutti i suoi membri.

La libertà (*der Freiheit*) di cui parla Fichte, lungi dall'essere un concetto generico e vago, presuppone una distinzione tra la natura, che opera in armonia con la necessità, e la ragione, che opera in accordo con la libertà, laddove quest'ultima non è immediatamente recepita dalla coscienza come tale. Tuttavia, sostiene il filosofo, è possibile giungere alla consapevolezza che in una determinata situazione «del mio Io empirico ad opera del mio volere, non sono cosciente di nessun'altra causa se non di questo stesso volere»¹⁷. Il libero agire che viene dal dovere, di cui si può essere coscienti secondo la spiegazione data, risulta essere l'elemento fondativo dello stare sociale, ovvero della destinazione dell'uomo, nonché della stessa missione del dotto.

La consapevolezza della possibilità di agire in vista di un determinato obiettivo è la conoscenza più profonda del fattore che all'interno della società dice il mutamento, il movimento e la trasformazione. Per questa motivazione l'intellettuale, se veramente tale, non può limitarsi alla descrizione dello stato di cose, o a declamare i propri funambolismi lessicali intrisi di fascinante rassegnazione, ma deve tracciare, nonostante il disastro di cui la specie *Homo sapiens* è potatrice e del male che la intride, le linee indicanti i possibili itinerari da percorrere, e dunque le azioni che dicono la non-rassegnazione, o resa passiva, al torpore, alla mistificazione, al disagio, all'oppressione, a ogni forma di abuso di potere. Si tratta di realizzare quella spinta propulsiva disillusa che nella concezione dicotomica moderna viene concepita come proveniente dalla cultura, quando in realtà essa è espressione dell'impulso naturale che ha guidato il mammifero *Homo sapiens* tanto nella gloria del trionfo quanto nella desolazione della sventura. Certo è che la prospettiva fichtiana, dove l'idea di progresso occupa un posto di preminenza, guarda solo ai possibili e raggiungibili trionfi. Gli umani del Ventunesimo secolo, invece, sono consapevoli di quanto l'uomo abbia abusato (e abusi tutt'oggi) di questa illusoria libertà; essi hanno già fatto esperienza della *terra interamente illuminata* che *splende all'insegna di trionfale sventura* (Horkheimer-Adorno).

La libertà di cui parla il filosofo, dunque, ha a suo fondamento la conoscenza della società, laddove quest'ultima è intesa ed esperita come *realizzazione* di uno degli istinti basilari dell'uomo; egli «è *destinato* a vivere in società, egli *deve* vivere in società. Se vive isolato, non è un uomo in senso pieno, compiutamente, ed entra in contraddizione con se stesso» 18. Il dotto è colui che pensa e vive *sub specie societatis*. I problemi della società non gli sono indifferenti; le contraddizioni e i pericoli della contingenza lo spingono a studiare con profondità fenomenologica e rigore metodologico ogni evento.

Libertà come agire del dotto

Dopo aver definito la libertà in relazione ai concetti di *uomo* e *società*, si può comprendere meglio il suo significato in merito all'*agire* dell'intellettuale. Quest'ultimo opera non esclusivamente *nella* società ma, anzitutto, *sulla* società - *auf die Gesellschaft*. Va precisato che l'agire del dotto non sfocia mai, *motu proprio*, nel tentativo di indurre gli altri membri della comunità, attraverso mezzi coatti, ad accettare le proprie idee - Fichte aggiunge - *facendo ricorso alla violenza fisica*¹⁹; precisazione che rimanda immediatamente al contesto storico di riferimento, e alla quale è opportuno accostare anche la possibilità della violenza psicologica, in particolar modo se si pensa alle dinamiche interne alle attuali società democratiche occidentali.

Il dotto proprio perché vive e alimenta, con tutti i suoi sforzi intellettuali, l'agire che ha a fondamento una *libertà* scelta (posta la problematicità di questo concetto), o convincimento, concepisce la propria azione nella società come uno *scopo che confluisce con ulteriori scopi*, e mai come parola ultima e



Temi 54 Pagine 51-57

definitiva a cui la comunità 'deve' piegarsi. Il celebre assunto della morale kantiana²⁰ ha qui un riverbero molto forte: «colui che è raggirato è trattato come un mero strumento»²¹.

Il contesto storico-politico in cui il filosofo delinea la missione del dotto è definito *castrato*, *pavido* e *non tollerante*. La non tolleranza che si ha nei confronti dell'intellettuale che esercita la propria professione in modo onesto, ovvero quando non è disposto a vendere il proprio pensare al potente di turno, alla moda imperante, all'interesse e al plauso delle moltitudini. E se con il termine *verità*, tenendo sempre in considerazione la polisemia di questo concetto, s'intende quel pensiero per cui il dotto combatte, e per cui si espone davanti agli altri tanto nel dibattito pubblico quanto nei suoi scritti, meritano particolare attenzione le parole che Fichte, al termine della quarta lezione, rivolge agli uditori e a tutte le esistenze

che hanno optato per la verità come loro compagna; che sono ad essa vincolati nella vita e nella morte; che la rialzano allorché essa viene rigettata ad opera di tutti gli altri; che la difendono in maniera pubblica, allorché viene diffamata e ingiuriata; che, in suo nome, tollerano soavemente l'astio scaltramente occultato dai grandi, lo stupido ghigno dello sciocco e la compassionevole alzata di spalle dell'abietto²².

In tal senso, l'agire di cui si parla ha a suo fondamento questa libertà che rende il dotto, stando alle parole di Gesù rievocate dal filosofo, il *sale della terra*. Solo l'adesione (*ad-haerere*, *essere attaccato*) incondizionata e l'esperienza continua di questa libertà fanno dell'intellettuale una presenza feconda per la società: la libertà di corrispondere alla verità anche, e a maggior ragione, quando ciò comporta un costo sociale. Dilthey ebbe a dire qualcosa di simile in merito al compito del filosofo:

ed anche quando l'appartenenza del filosofo alle organizzazioni universitarie ed accademiche incrementa la sua funzione sociale, il suo elemento vitale è e rimane la libertà del pensiero, che non deve in alcun modo essere intralciata e dalla quale dipendono non soltanto il suo carattere filosofico, ma anche la fiducia nella sua incondizionata sincerità e con ciò la sua efficacia²³.

Fichte incarnò la libertà intellettuale di cui ha parlato allorquando nel 1798 scoppiò la cosiddetta *Atheismusstreit*, la polemica sull'ateismo. Il governo prussiano, il duca di Weimar, il Senato Accademico dell'Università di Jena e la stampa osteggiarono il filosofo, il quale si vide costretto a presentare le proprie dimissioni e a lasciare la prestigiosa cattedra che occupava dal 1794. Questo evento ridusse di molto l'influenza di Fichte nella vita culturale tedesca e nel dibattito filosofico del tempo.

Breve considerazione sul presente

Non si tratta di domandarsi, secondo la più banale delle retoriche, se il dotto eserciti ancora oggi la propria missione secondo le tre accezioni di *libertà* delineate nel presente lavoro - beninteso che ovunque vi siano veri intellettuali, in ogni epoca, non può non aver luogo l'esercizio del loro compito (anche nelle forme della clandestinità, nel caso della persecuzione politica) -, ma se la società in generale, e i luoghi deputati al dibattito pubblico in particolare, creino le condizioni fondamentali affinché tale missione possa essere esplicata con onestà intellettuale, e dunque con la libertà che contraddistingue la *Bestimmung* dell'intellettuale.

Si tratta di aver il coraggio di porre, dalla prospettiva della società, la domanda di Bravini: *abbiamo ancora bisogno degli intellettuali?*²⁴ Questo è l'autentico quesito che ha la forza di mostrare le metastasi di una realtà sociale dove la figura del dotto e le sue istituzioni stanno già da tempo attraversando un periodo di forte turbolenza, il cui effetto, nell'immediato come a lungo termine, è il dilagante rifiuto dell'autorevolezza dell'esercizio critico della ragione o, per essere più precisi, di quella ragione critica che non si trova in linea con determinati interessi economici e politici.

Secondo l'eziologia dell'intellettuale proposta da Bauman²⁵ - tentativo di analizzare le condizioni storiche in cui si formarono la visione del mondo e la strategia intellettuale moderne -, in merito all'argomento qui posto, la necessità stringente risiederebbe nel comprendere il mutamento epocale di paradigma culturale che ha visto la trasformazione dell'intellettuale da *legislatore moderno* a *interprete postmoderno*. In ciò, stando al sociologo, consiste la sostanziale differenza della figura del dotto nei due paradigmi epocali. Posta la parziale validità della tesi appena esposta, nella società occidentale odierna è messa in questione la stessa tipologia

Temi 55 Pagine 51-57

postmoderna dell'intellettuale di cui ha parlato Bauman. Ecco perché se vi è una decadenza intellettuale essa non può prescindere dalla decadenza della stessa società, degrado esiziale per il quale è urgente, salutare, nonché necessario, porre la seguente domanda: fino a che punto nelle società democratiche occidentali, e in particolare modo nei luoghi deputati al dibattito sui fatti dell'attualità, vengono poste le condizioni che permettono al dotto di esercitare *davvero* liberamente la propria missione pratico-sociale?

Le *Vorlesungen* fichtiane sulla missione del dotto insegnano *le libertà* che il vero intellettuale, il vero studioso di ogni epoca sempre vive e da cui sempre attinge per l'espletamento del proprio compito, ma per le quali oggi sembra esservi poco spazio negli ambiti deputati all'esercizio critico del pensiero, alla verità, al tentativo onesto di comprendere la realtà che risulta essere sempre più complessa rispetto a ogni banale esemplificazione degli eventi. Si tratta, dunque, «di capire la complessità di ciò che accade e di affrontarlo con coraggio e lucidità, *sine ira et studio*, con equilibrio esistenziale e scientifico»²⁶.

Note

- ¹ J.G. Fichte, *Missione del dotto (Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, 1794), trad. di D. Fusaro, Bompiani, Milano 2013, p 231.
- ² In merito all'idea di *progresso* il filosofo intende la conoscenza degli strumenti, della destinazione e della problematicità che pertiene all'attività dotto comporta, ovvero «un progresso uniforme della cultura in tutti gli uomini» (R. Picardi, *Il concetto e la storia: la filosofia della storia di Fichte*, Il Mulino, Bologna 2009, p. 263.
- ³ Cfr. C. Amadio, Logica della relazione politica: uno studio su "La dottrina della scienza" (1794/5) di J.G. Fichte, Giuffrè, Milano 1998.
- ⁴ J. G. Fichte, *Missione del dotto*, cit., p. 191.
- ⁵ Ivi, p. 187.
- ⁶ Ivi, p. 189.
- ⁷ Cfr. Platone, *Repubblica* (Πολιτεία), trad. di R. Radice e G. Reale, Bompiani, Milano 2009, 516 C, p. 741: «E allora, quando si ricordasse della dimora di un tempo, della sapienza che qui credeva di avere e dei suoi compagni di prigionia, non crederesti che sarebbe felice del cambiamento, e che proverebbe compassione per quelli?».
- ⁸ Per approfondire il contesto storico in cui il filosofo ha sviluppato le proprie riflessioni sulla missione del dotto cfr. M. Giubilato, *Rivoluzione, costituzione e società nel Fichte del 93*, in AA. VV., *Il concetto di rivoluzione nel pensiero politico moderno*, De Donato, Bari 1979, pp. 103-138.
- ⁹ Cfr. C. Cesa, Fichte (Introduzione a), Laterza, Roma-Bari 1994, p. 72.
- ¹⁰ A questo argomento Fichte dedicherà la sua opera successiva *Die Bestimmung des Menschen* (1800).
- ¹¹ J. G. Fichte, *Missione del dotto*, cit., p. 277.
- ¹² Ivi, p. 271.
- ¹³ Ivi, p. 315.
- ¹⁴ Ivi, p. 187.
- ¹⁵ Ivi, p. 213.
- ¹⁶ Ivi, p. 290.
- ¹⁷ Ivi, p. 221.

Temi 56 Pagine 51-57

- ¹⁸ Ivi, p. 223.
- ¹⁹ Ivi, p. 291.
- ²⁰ I. Kant, Critica della ragion pratica (*Kritik der praktischen Vernunft*, 1788), trad. di V. Mathieu, Bompiani, Milano 2017, *II. La determinazione del concetto di Sommo Bene*, V, p. 281: «l'uomo (e con lui ogni essere razionale) sia fine in se stesso, cioè non possa mai essere adoperato da qualcuno (neppure da Dio) esclusivamente come mezzo, senz'essere al tempo stesso anche fine».
- ²¹ J. G. Fichte, *Missione del dotto*, cit., p. 293.
- ²² Ivi, p. 299.
- ²³ W. Dilthey, *L'essenza della filosofia*, trad. di G. Penati, Editrice La Scuola, Brescia 1971, p. 150.
- ²⁴ Cfr. F. Brevini, *Abbiamo ancora bisogno degli intellettuali? La crisi dell'autorità culturale*, Raffaello Cortina, Milano 2021.
- ²⁵ Cfr. Z. Bauman, La decadenza degli intellettuali. Da legislatori a interpreti, (Legislators and interpreters. On Modernity, Post-modernity, Intellectuals, 1987) Bollati Boringhieri, Torino 2007.
- ²⁶ A. G. Biuso, *Disvelamento. Nella luce di un virus*, Algra Editore, Viagrande 2022, p. 13.

Temi 57 Pagine 51-57

NIETZSCHE, I DITIRAMBI DI DIONISO. UNA TRADUZIONE

GIANNI RIGAMONTI (UNIVERSITÀ DI PALERMO)



Nietzsche compose poesie sin da giovane. Molte risalgono al periodo dello *Zarathustra*, compresi alcuni dei *Dionysos-Dithyramben*. Le ultime correzioni risalgono ai giorni tra la fine del 1888 e l'inizio del 1889. Il 3 gennaio spedì al suo collega e amico Franz Overbeck, a Basilea, uno dei cosiddetti *Wahnbriefe*, biglietti della follia. Overbeck partì subito per Torino, dove Nietzsche abitava, ma riuscì ad arrivare solo il 6. Non c'erano ancora i trafori ferroviari del Gottardo e del Sempione, dovette passare le Alpi in carrozza a cavalli, in pieno inverno.

Nietzsche era in condizioni di estrema euforia. Venne prima ricoverato, poi affidato alla madre, e alla morte di questa alla sorella (che ne approfittò per manipolare le sue opere). Non recuperò più la ragione.

[*Nota redazionale*: Per ragioni di spazio non pubblichiamo il testo originale delle poesie, che possono essere lette nel sito <u>nietzschesource.org</u>, precisamente qui: <u>Dionysos-Dithyramben</u>]

Motto

Poiché voglio fare all'umanità un bene illimitato, le dono i miei ditirambi. Li metto nelle mani del poeta dell'Isolina, del massimo e primo satiro che viva oggi – e non solo oggi...

Solo un pazzo! un poeta!

E perde luce l'aria, gocciola la rugiada la terra a confortare, non vista, non udita miti passi cammina sollievo rugiadoso, non diverso da altre consolazioni.
Hai tu memoria, cuore arroventato, della sete che avevi, sfinito ed ustionato, di rare, avare lacrime celesti mentre lungo la via ingiallita ed oppressa da raggi mai cessanti, fra gli anneriti tronchi, lungo godeva il Sole a torturarti?

Ridevano: "Tu? Tu, uomo del *vero*?" No! no! solo un poeta, bestia che striscia astuta, predatore che, sapendo e volendo, sempre dovrà mentire, voglïoso di preda di colori cangianti mascherato e di se stesso maschera e bottino – *questo*, un uomo del vero?

Solo un folle! Nient'altro che un poeta! Nient'altro che sproloqui variopinti, colorati fantasmi di follia va declamando, arrampicando ponti menzogneri di parole, di fole arcobaleni, fra cieli di bugie striscia ovunque e scodinzola – *solo* un folle! *Nient'altro* che un poeta!

Questo, l'uomo del vero? Non fermo e irrigidito, non levigato e freddo, in statua trasformato, in colonna del tempio, portinaio di Dio: del sacro, dell'immobile nemico, hai più cari i deserti, hai orgoglio e coraggio di felino, balzi da ogni finestra e sempre, sempre, in ogni bosco antico, fra le altre belve, e non importa quale colore avessi il manto, bello, forte, peccante, con mai sazïe labbra galoppavi demoniaco, beffardo, assetato di sangue, predatore, subdolo mentitore!

O anche all'aquila uguale che a lungo, a lungo, a lungo fissa l'occhio agli abissi, ai *propri* abissi – oh quanto a lungo sempre più giù, più in basso, in fondo la sua ala discende!

Poi, d'improvviso, con rettilineo volo, con imprevisto andare trova un *agnello*, e giù! assetata di sangue ancora caldo: gran desiderio ne ha, affamata di anime d'agnello, infuriata con tutto ciò che appare virtuoso, pecorino, riccio-lanoso, ottuso di mitezza.

Dunque da aquila o pantera avrà il poeta nostalgie, le nostalgie *tue* di mille spettri, tu folle! tu poeta!

Tu che l'uomo hai guardato – pecora era, e Dio. Stracciare il Dio nell'uomo, la pecora nell'uomo e stracciarli *ridendo*

questa, questa è la tua felicità, felicità di aquila e pantera di poeta e di folle.

Si cicatrizza l'aria, la falce della Luna s'alza pigra, verde, invidïosa del rosso del tramonto – è nemica del giorno, subdola, a ogni passo falcia la rosea stuoia finché cade verso la notte, e pallida sprofonda,

ma anch'io sono caduto
dal mio delirio della verità
e della luce dalla nostalgia,
ammalato di luce
e di giorni sfinito –
caduto giù, verso la sera e l'ombra,
da una verità
riarsa e assetata.
Ricordi tu, ricordi, incandescente
cuore, la grande sete che hai sofferto?
Ch'io sia esiliato da ogni verità!
Solo un pazzo sarò! Solo un poeta!

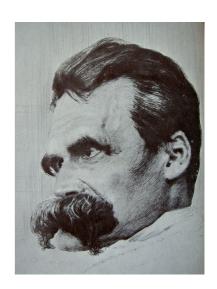
Ultime volontà

Morire come già vidi fare all'amico che fulmini, che sguardi simile a un dio scagliò alla mia giovinezza senza luce. Coraggioso, profondo danzava la battaglia,

in guerra il più sereno, vittorioso il più forte, destino al suo destino, severo, riflessivo, previdente, tremava di aver vinto e godeva di vincere <u>morendo</u>.

Diede ordini in morte: ordinò di *annientare*...

Morire come gli vidi fare: vincendo ed *annientando*...



Fra uccelli rapaci

Quanto sprofonda qui, quanto veloce l'abisso inghiotte! -Però tu, Zarathustra, sempre ami il baratro: come l'*abete* sei?

Lancia radici dove anche la roccia è paurosa del fondo, trema del baratro dove ogni cosa intorno vuole affondare, fra l'impazienza di feroci sassi, di precipiti acque: paziente attende, duro, taciturno, solitario.

Solitario!
Chi mai ha scelto
d'esser ospite qui,
ospite tuo?
Forse un rapace
che a vittima paziente,
lieto del suo malfare,
strazia la chioma e ride

riso di predatore... *Perché* tanta pazienza?

Ti deride crudele: Le ali devi avere, se tu ami l'abisso... se uno resta appeso come fai tu, s'impicca!

O Zarathustra, crudelissimo Nimrod!¹ Giovincello più giovane di Dio, rete da accalappiare le virtù e freccia del malvagio! Adesso! Da te stesso inseguito, di te stesso bottino, da te stesso ferito...

Adesso!
Davanti a te stesso solitario,
duplice nel sapere di te stesso,
fra cento specchi
falso te stesso,
fra cento ricordi
malcerto,
da ogni ferita sfinito,
da ogni gelo ghiacciato,
dall'assassino che sei strangolato,
di te conoscitore!
di te boia!

Perché ti sei legato con la corda della saggezza tua?
Perché ti sei rinchiuso nel paradiso del vecchio serpente?
Che cosa hai introdotto in te – in te?

Adesso un infermo
malato di veleno di serpente,
un prigioniero
che ha conosciuto il destino più duro,
ricurvo sul lavoro
nel pozzo di se stesso,
in te stesso scavato,
inservibile,
anchilosato,
un cadavere –
da cento pesi pressato,
da te schiacciato,
un sapiente!

Un conoscitore di sé! Il *saggio* Zarathustra!

Hai cercato il carico più grave, hai trovato *te stesso* e da te stesso non ti getti via.

Accucciato, accovacciato, uno che già più non si regge in piedi! Ancora allunghi dentro la tua tomba, anima troppo cresciuta!

Pure, superbo ancora di superbia sui trampoli! Ancora il solitario senza Dio e quello che col diavolo fa coppia, rosso principe di ogni presunzione!

E adesso, schiacciato fra un nulla e un nulla, un punto di domanda, sfinito indovinello... indovinello ad uso dei *rapaci*... -ma molto presto ti "risolveranno", hanno già fame della "soluzione", si librano su te, l'indovinello su te, in mano al boia! O Zarathustra! *Di te conoscitore! Di te boia!*

Il segnale di fuoco

È qui, dove fra i mari crebbe l'isola, pietra sacrificale come torre innalzata, è qui che accende sotto nero cielo i suoi fuochi dell'alto Zarathustra, segni di fiamma per navi sfiancate, per chi ha risposte segni di domanda.

Questa fiamma dal ventre bianco e bigio a gelide distanze bramosa il collo tende, serpe che impazïente si solleva: questo il segnale che m'ero proposto.

La stessa anima mia è questa fiamma: mai saziata di nuove lontananze, sempre più in alto vola il suo fermo fulgore. Che scansò Zarathustra in bestia e uomo?
Da che fuggì in ogni terraferma?
Son sei le solitudini
delle quali è già esperto...
Il mare stesso non era abbastanza
solitario per lui:
l'isola gli permise
di ascendere, e sul monte
diventò infine fiamma, e ricercando
la settima ora lancia
la canna con la lenza.

Navigante abbattuto! D'ogni stella detrito!
O mari del futuro! O inesplorati cieli!
Ora lancio la lenza
a tutti i solitari: rispondete
alla fiamma impaziente,
l'ultima solitudine, la settima,
donate al pescatore delle vette!

Il Sole cade

1

Non per molto avrai sete, cuore riarso. È troppo calda l'aria, ma ora giunge soffio di bocche ignote, viene la gran frescura.

Era bruciante il Sole a mezzogiorno, siate le benvenute brezze improvvise, fresche anime della sera.

Pura, straniera è l'aria. È la notte, che strabica mi guarda, con occhio obliquo, seduttrice? Sii forte, coraggioso cuore: non devi chiedere perché.

2

Giorno della mia vita!
Ecco, sprofonda il Sole.
È piatta ormai, senza più moto l'onda.
La roccia ha caldo il fiato:
forse su lei dormì
il sonno meridiano
felicità? e forse gioca ancora

giochi di gioia il bruno abisso? Giorno della mia vita! Ecco, già si fa sera, brilla per metà infranto l'occhio, goccia su goccia lacrima la rugiada, vola su bianchi mari la porpora d'amore, ultima incerta gioia.

3

Vieni, riso dorato, della morte il più dolce e segreto precursore!
Troppo veloce ho corso la mia via?
Solo ora, stanco il piede,
mi arresta la tua vista,
mi arresta la tua gioia.
Intorno solo gioco, solo onde,
ogni cosa difficile affondata
in un oblio azzurro,
ondeggia appena la mia barca.
Non sa più niente di tempeste e viaggi,
troppe speranze, troppi desideri
ha tracannato, ed è piatta bonaccia
sull'anima e sul mare.

Settima solitudine! Mai più vicina è stata sicurezza, mai più tiepido il Sole. Risplende ancora il ghiaccio delle vette? Argenteo, lieve un pesce nuota davanti a me.

Lamento di Arianna

Chi mi ama ancora? Chi mi dà calore? Datemi calde mani!
Donatemi bracieri per il cuore!
Orribilmente giaccio,
tal quale un quasi morto cui qualcuno
intiepidisce i piedi,
scossa da febbri ignote
tremo, trafitta da frecce di ghiaccio
mentre mi dai la caccia tu, pensiero
senza nome né viso e mi sconvolgi,
o cacciatore di là dalle nubi!
Ecco, laggiù i tuoi lampi,
occhio irridente che dal buio guarda!
E io mi piego e torco, martoriata
da ogni tortura eterna,

da te, dei cacciatori il più crudele, o sconosciuto...*Dio*.

Più a fondo!
Ancora! Ancora!
Trapassa, sì, trapassa questo cuore!
Che dovrà esser mai questa tortura
con frecce di denti smussati!
Che guardi adesso,
mai stanco del soffrire degli umani,
lieti di dar dolore
i tuoi occhi divini?
Uccidere non vuoi,
soltanto torturare?
Perché torturi me,
ignoto dio, felice dell'orrore?
Haha!
E te ne vai strisciando

per queste fonde notti?
Che vuoi?
Parla!
Ora mi urti, mi spingi...
Ha! già troppo vicino!
Mi odi respirare, ausculti il cuore, tutto tu vuoi sentire
ma perché mai? Via! Via!
E ora...perché la scala?
Vorresti forse entrare
nel cuore, arrampicarti, salire ai più riposti dei pensieri?
Senza vergogna! clandestino! ladro!

Che cosa vuoi rubare, cosa vuoi ascoltare, cosa vuoi torturare, tu martirizzatore, dio carnefice!
O devo, uguale al cane, spianarmi al tuo cospetto?
Arresa, fuor di me, di te farmi giocattolo?

Mai! mai!
Pungimi ancora e ancora,
aguzzo pungiglione!
Non sono un cane – o quello selvaggio,
cacciatore crudele!
La più orgogliosa fra le prigioniere
tue, grassatore di là dalle nubi!
E parla infine,
fra i fulmini nascosto, sconosciuto,

parla!

Che cosa vuoi da me, ladro di strada?

Che?

Denaro del riscatto?
Che riscatto vorresti?
Chiedi molto – così dice l'orgoglio –
e parla poco – l'altro orgoglio aggiunge.
Haha!
Son *io* che vuoi? *Io*?
Me tutta intera?

Haha!

E mi torturi, tu pazzo che sei, l'orgoglio mio torturi?

Amore dammi – chi mi scalda più? chi ancora m'ama?

Datemi calde mani, cuore carbone ardente, a me, più solitaria d'ogni altro, il ghiaccio, il settemplice ghiaccio anche ai nemici maestro di languore, dammi, oh sì, sì dammi, crudelissimo, te stesso!

Ecco, laggiù è volato il mio solo piacere, il mio grande nemico, lo sconosciuto mio, il carnefice Dio!

e mia ultima gioia.

No!
Torna indietro!
Con le torture, tutte!
Corrono tutte, tutte le mie lacrime la corsa fino a te,
e l'ultima fiammata del mio cuore per te risplende.
Oh torno indietro
mio sconosciuto dio, dolore mio,

Un lampo. Dioniso appare, in bellezza smeraldina

Astuta sii, Arianna! Non hai orecchi, hai l'orecchio mio: versaci una parola che sia astuta. Bisogna odiarsi, per potersi amare? Sono il tuo labirinto.



Fama ed eternità

1

Da quanto tempo te ne stai seduto sulla tua cattiva sorte?
Attento a te! Ancora covi un uovo, uovo di basilisco, frutto del tuo lunghissimo soffrire.
Attento a te! Che cosa va strisciando per la montagna verso Zarathustra? È diffidente, malfidato, cupo, da molto sta in agguato ma d'improvviso – un lampo pauroso, abbacinante, un colpo inferto al cielo dall'abisso: si attorcono le viscere del monte.

Dov'erano odio e fulmini una *maledizione*... L'ira di Zarathustra abita ora i monti e di onde una nuvola ora striscia lungo il cammino suo.

Si rannicchi chi ha un'ultima coperta! Con voi, con voi nel letto, gente molle! Rotola il tuono sopra la gran volta, tremano tetti e muri, fan sobbalzare i lampi, sulfuree verità, e maledice Zarathustra.

2

Questa moneta con cui paga tutto l'universo, la *fama*, io non la tocco con le mani nude, io la *calpesto* disgustato.

Chi vuol esser pagato? Quelli che sono in vendita... Chi è venale l'afferra con le mani grassocce questa gloria mondana altisonante, gran fracasso di latta!

Ma *vuoi* comprarla? Sempre in vendita è, tutta in offerta. Offri molto però, falla suonare la tua borsa piena, perché in caso contrario la *rafforzi*, la sua *virtù* consolidi.

Sempre sono *virtuose* fama e *virtù*, c'è pure l'assonanza. Fino a che dura, il mondo le sbrodolate sopra la virtù le pagherà con quelle sulla gloria, *vive* d queste chiacchiere.

Io di tutti i virtuosi
voglio esser debitore,
caricarmi dei debiti più grossi,
tutti! E con chi fa vento
blaterando di gloria
la mia ambizione si trasforma in verme –
in mezzo a questi, il mio più gran piacere
è farmi *ultimo di tutti*.
Questa moneta con cui paga il mondo,
la *fama*,
io la tocco coi guanti
e la *calpesto*, nauseato.

3

Silenzio!
Di quello che è più grande – io il grande *vedo*! – devo tacere, o dire cose grandi: magniloquente sii, saggezza mia stregata!

In alto guardo, cerco mari di luce: o notte, o del tacere rimbombo silenzioso come morte! Un segno vedo, da la più remota delle lontananze: lenta sprofonda e fumiga immagine di stelle in fronte a me.

O firmamento altissimo dell'essere! Eterna tavolozza di disegni superni! Tu vieni a me, quello che mai nessuno ha contemplato, tua bellezza muta? O come dai miei sguardi non rifuggi?

Scudo del necessario! Eterna tavolozza! Ma certo tu lo sai: quello che ognuno odia quello che io solo amo – che sei *eterno!* – accende eterno in me del necessario amore.

Scudo del necessario!
Tu firmamento altissimo dell'essere!
- che nessun desiderio mai raggiunge
- che nessun no contamina
eterno sì dell'essere
eternamente io sarò il tuo sì:
ti amo, o eternità!

Della povertà del più ricco

Da dieci anni
non una goccia mi raggiunge,
e non umido vento, non rugiada
d'amore – o senza pioggia
terra! E non m'invoglia diventare
la mia stessa saggezza
in questa siccità:
no, trabocca tu stesso,
da' tu stesso rugiada,
sii tu la pioggia sopra l'ingiallito
deserto!

Una volta alle nuvole chiedevo di lasciare i miei monti, usavo dire "Più, più luce, oscure!" Oggi le adesco – venite, venite! Versate oscurità dalle mammelle, vacche del cielo, mungere vi voglio! Io, lattea, io, tiepida sapienza, dolcissima rugiada dell'amore, scorro sopra la terra.

Via, via voi verità, uggioso è il vostro aspetto. Io non voglio vedere sui miei monti acerbe, impazïenti verità. Coronata di risa oggi mi accosti verità, io la colgo dall'albero matura, addolcita dal sole, abbronzata d'amore. Sì, verità matura dall'albero distacco.

Oggi stendo la mano ai riccioli del caso, astuto a sufficienza da guidarlo e aggirarlo come un bimbo, il caso. E dimostrarmi oggi voglio ospitale al malvenuto, aculei non voglio neanche al destino opporre, istrice non sarà mai Zarathustra.

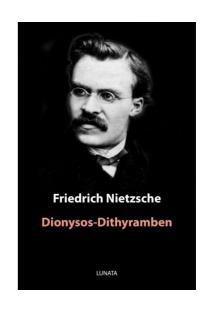
L'anima mia,
mai sazia la sua lingua,
ha già leccato tutto il bene e il male,
sopra tutti i burroni s'è affacciata,
ma al sughero tal quale
sempre risale fino a galleggiare,
come olio s'allarga
su bruni mari:
è per lei che mi dicono felice.

Chi mi è padre, chi madre?
Non è mio padre Sua Altezza Eccesso,
mia madre la risata silenziosa?
Di questi due le nozze mi han prodotto,
me, bestïa d'enigma,
me, demonio di luce,
me, Zarathustra, di ogni saggezza
il dilapidatore?

Ammalato oramai di tenerezza, di rugiada un vento, siede ed aspetta Zarathustra, aspetta fra i suoi monti, cotto e addolcito nel suo stesso umore, accanto alla sua vetta, stanco e sereno crea egli stesso il suo settimo giorno.

Silenzio! Erra sopra di me una verità, con fulmini invisibili m'incontra. Per lunga, lenta scala a me sale la sua benedizione: vieni, vieni a me, amata verità! Silenzio! È la *mia* verità: da occhi esitanti da brividi smorzati il suo sguardo m'incontra, impertinente, dolce, di ragazza. Ha capito il *perché* della mia gioia, ha indovinato me – ha! cos'ha in testa? Un drago porporino fa la posta in fondo a quei suoi occhi di ragazza.

Taci adesso! La mia verità parla!



Guai a te, Zarathustra!

Hai l'aspetto di uno che ha sgraffignato oro... ora te l'apriranno, quella pancia!... Tu che molti rovini! A troppi hai fatto invidia, troppi ne impoverisci... La tua luce proietta anche la mia ombra, mi fa gelare... vattene via, riccone, sparisci dal tuo sole, Zarathustra!

Potresti regalarlo, darlo via il tuo eccesso, ma sei tu stesso il più eccessivo! Fatti furbo, riccone! Dieci anni ormai e nemmeno una goccia ti ha raggiunto, mai un vento piovoso, mai rugiada amorosa? E chi mai dovrebbe amare pure te, lo straricco?

La tua fortuna fa il deserto intorno, fa povero d'amore, paese *senza pioggia...*E non ti dice grazie più nessuno, ma quelli che qualcosa da te prendono tu li ringrazi tutti ed è da questo che ti riconosco, tu straricco, e *il più povero* dei ricchi!

Ti offri in sacrificio, la ricchezza ti strazia, ti dai via, non ti risparmi e te stesso non ami, sempre ti stringe il massimo dolore, strazio di sofferenza *straboccante*, di *straboccante* cuore, ma mai nessuno ti ringrazia più...

Povero devi farti, o stolto saggio! Se vuoi essere amato, solo quelli che soffrono lo sono e solo agli affamati si dà amore! Dona te stesso infine, o Zarathustra!

- Io sono la tua verità.

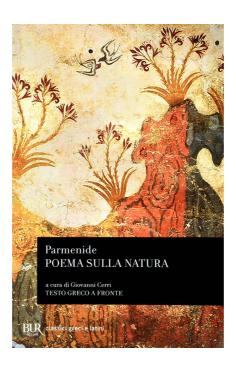
Nota

¹ Personaggio dell'Antico Testamento. Costruì la torre di Babele (N.d.t.)

Temi 72 Pagine 58-72

UN PARMENIDE EPISTEMOLOGO?

ALBERTO GIOVANNI BIUSO



Una filosofia come quella di Parmenide, così totalizzante, avvolgente, risolutiva delle contraddizioni dolorose del mondo, può costituire una tentazione teoretica che illude sulla soluzione dei molti enigmi che ogni riflessione coglie nella realtà. È quello che sembra essere accaduto anche al curatore di questa ricca edizione di ciò che rimane del poema di Parmenide – 160 esametri su almeno un migliaio –, filologo di grande competenza e studioso attentissimo dei versi e della tradizione eleatica. Cerri è convinto, e spesso ripete, «che nessun critico moderno sia finora riuscito a comprendere il pensiero di Parmenide. Nessuno, né filosofo o storico della filosofia né filologo o storico della letteratura greca»¹.

Anche a causa di tale entusiasmo per quella che evidentemente ritiene essere una serie di scoperte ermeneutiche che per la prima volta sono da lui fornite, Cerri nella sua brillante introduzione e nell'ampio commento all'opera cade in alcuni anacronismi di fondo. Il più consistente è anche una delle ragioni di maggiore interesse di questa edizione. Per Giovanni Cerri, infatti, il poema parmenideo non va letto – come è stato fatto di solito – in una chiave metafisica e dialettica ma in una prospettiva rigorosamente scientifica sia dal punto di vista del metodo sia dei contenuti. Scientifica proprio nel senso galileiano e contemporaneo.

A sostegno di una simile ipotesi ci sono certamente molte importanti testimonianze. Parmenide è infatti un filosofo dell'intero, dai presupposti metafisici assai forti e consequenziale in ogni sua tesi e ragionamento. Ma, a parte ogni altra considerazione, il suo pensare non segue le «sensate esperienze e matematiche dimostrazioni». Farne quindi un collega di Galilei, di Einstein o di Planck significa non rendere a Parmenide l'onore filosofico che merita.

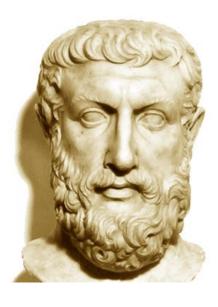
Vediamo quali sono i più significativi e fecondi risultati delle ricerche che qui confluiscono.

Il primo è la tesi del tutto corretta che a rivolgersi a Parmenide, a prospettargli quali vie di ricerca sono possibili, a delineare una sintesi metodologica, cosmologica, biologica, antropologica, gnoseologica che doveva essere «un'enciclopedia scientifica onnicomprensiva» (14) non è stata Dike, la quale svolge soltanto la funzione di introdurre e scortare il filosofo nell'Ade ma, appunto, la dea dell'Ade: Persefone².

Il secondo è che questa dea delinea una metafisica (ché tale è, anche se a Cerri la parola non piace) e una cosmologia di impronta fortemente materialistica. Intuizione che mi sembra condivisibile e feconda, con la specificazione che il materialismo di Parmenide è lo stesso di Eraclito e di Empedocle; viene dunque prima di

ogni dualismo tra spirito e materia o altre analoghe opposizioni: «L'Essere, di cui egli parla, deve essere concepito come materia, materia che occupa spazio» (65), «come sostanza indistinta di tutte le cose» (229), anche «la psiche non è altro che una funzione del corpo, e la sua qualità dipende dalla qualità di esso» (281). Il terzo è che questo sapiente è rivolto «είς φάος, verso la luce» (fr. 1, v. 10, p. 146) che è luce dell'essere nel doppio senso del genitivo, è dunque rivolto verso la pienezza ontologica con la quale la filosofia coincide, se vuole essere filosofia e non soltanto teoria della conoscenza o teologia o uno qualunque dei saperi parziali:

Μόνος δ΄ ἔτι μῦθος ὁδοῖο λείπεται ὡς ἔστιν· ταύτη δ΄ ἐπὶ σήματ΄ ἔασι πολλὰ μάλ΄, ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθον ἐστιν, ἐστι γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμὲς ἡδ΄ ἀτέλεστον οὐδέ ποτ΄ ἡν οὐδ΄ ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἕν, συνεχές· Allora di via resta soltanto una parola, che 'è'. Su questa ci sono segnali molteplici, che senza nascita è l'Essere e senza morte, tutto intero, unigenito, immobile, ed incompiuto mai è stato o sarà, perché tutt' insieme adesso, uno continuo. (Fr. 7/8, vv. 6-11, pp. 150-152).



L'entusiasmo del seguace, per quanto dotato di rigorosi strumenti filologici, ecdotici, eruditi, spinge tuttavia Cerri ad accentuare poi le più dogmatiche tesi del Maestro, in particolare quella che nega in tutti i modi la realtà della Differenza: «'Ciò che non è', con una cosa anche in ultima istanza diversa da un'altra, non può esistere (v. 1): se esistessero anche due sole cose veramente diverse nella loro più intima essenza, una delle due risulterebbe originata dal nulla, rispetto all'altra, contro l'assioma che 'nulla nasce dal nulla'» (61). Conclusione alquanto arbitraria poiché che nulla possa nascere dal nulla è del tutto vero ma questo non significa affatto che 'l'identico nasce dall'identico e come identico sempre rimane'.

Che poi «fenomeni, in apparenza diversi» siano «in realtà identici l'uno all'altro» (69-70) mostra una tale sfiducia nella seppur minima capacità dei sensi e della percezione da precludersi ogni fenomenologia e da aprire invece le porte alle più arbitrarie conclusioni e tesi. Se «le cose infinite e mutevoli sono solo parvenze false e nomi vuoti, che nascondono l'unica realtà esistente, l'Essere» (237) si dissolve anche ogni possibile differenza ontologica e a dominare è un'ontologia dell'*identico con l'identico* che è di

fatto incapace – in Parmenide come in Severino o in Cerri – di rendere conto della varietà, complessità e ricchezza dei fenomeni, sempre e sistematicamente ricondotti a un Essere ridotto a pura e semplice parola.

Il commento e le analisi di Cerri sembrano infatti prepararci di continuo a un definitivo svelamento della questione uno/molti che però non si presenta mai, che mai viene enunciato, rifiutando anche la raffinata lettura – che pure viene riportata nelle 'pagine scelte di critica moderna' – di Patricia Curd, la quale distingue tra monismo numerico e monismo predicazionale, sostenendo che il «monismo predicazionale» di Parmenide «è compatibile col pluralismo numerico» (126), vale a dire: il fatto che ogni ente possa essere soltanto la cosa che è e null'altro non significa che esista soltanto una cosa.

Cerri rifiuta anche la tesi di Platone, di Guido Calogero e di molti altri per la quale il limite logico e linguistico dell'eleatismo consiste nella mancata distinzione del significato copulativo dell'essere (che attribuisce una qualche caratteristica all'ente) e del suo significato esistenziale (che dell'ente afferma soltanto l'esistenza). Questa mancata distinzione è proprio quella che può far comprendere sia il fondante contributo parmenideo alla filosofia sia i limiti di tale contributo; limiti 'legittimi' nel senso che Parmenide ha perfettamente ragione a richiamare il pensiero al rigore della totalità ma sbaglia nell'intendere questa totalità come «principio di

identificazione/equazione ovvero di 'invariante'» (8), volto a escludere ogni pur evidente differenza, molteplicità, trasformazione.

Contro il divenire, Parmenide infatti afferma tesi che se hanno dato grande forza alla fiducia umana nella potenza dei propri dispositivi concettuali, l'hanno anche distolta in modo teoreticamente ed empiricamente drammatico dall'accogliere l'apparire come si dà e nei limiti in cui si dà, vale a dire dal principio senza il quale ogni raggiungimento della verità sul mondo risulta di fatto implausibile:

ὅσσα βοοτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ, γίγνεσθαί τε καὶ ὅλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί, καὶ τόπον ἀλλάσσειν διά τε χρόα φανὸν ἀμείβειν. Le cose supposte dagli uomini, fidenti che siano vere, nascano, muoiano, 'siano' una cosa, 'non siano' quest'altra cambino posto, mutino la loro pelle apparente. (Frr. 7/8, vv. 44-46, p. 154)

Se numerosi versi del filosofo di Elea confermano la lettura epistemologica e attualizzante di Cerri, altri invece rimangono così addentro al mondo arcaico, splendente e mitico da rendere necessarie complesse ermeneutiche o persino espliciti capovolgimenti. E così nell'interpretare il tormentato frammento 16, l'esegeta rischia di negarne di fatto il contenuto: «Resta sottinteso che ben altra cosa è il pensiero scientifico, il quale procede sulla base dell' 'è', cioè delle identificazioni successive acquisite con metodo matematico: è appunto quest'altra la 'via' che permette alla mente umana di sottrarsi ai condizionamenti impressionistici e di elaborare proposizioni dotate di 'certezza'» (277-278).

E di fronte alla chiarezza di un linguaggio sacro che somiglia a quello di Esiodo, quale appare nel frammento 19, Cerri non può che constatare come pronunciando «questo responso terribile, Parmenide, l'uomo sapiente in senso moderno, lo scienziato εἰδὼς φώς del fr. 1, v. 3, assume l'atteggiamento e la fraseologia della saggezza tradizionale, mantica e poetica: conosce passato, presente e futuro, come il profeta Calcante [...], come Esiodo ispirato dalle Muse Eliconie» (290).

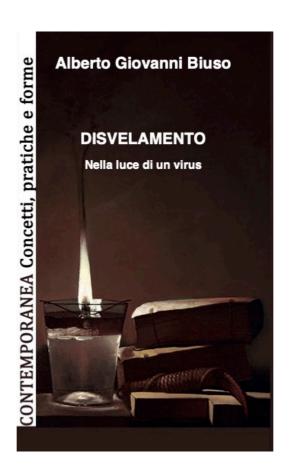
Posto dunque tra ciò che noi oggi chiamiamo 'scienza' e ciò che noi oggi chiamiamo 'profezia', Parmenide è uno scienziato ed è anche uno degli «sciamani razionalizzati» dei quali parla Eric R. Dodds³. La forza del suo pensare abita anche in questa identità molteplice.

Note

- 1 Parmenide di Elea, *Poema sulla Natura* ($\Pi EPI \ \Phi Y \Sigma E \Omega \Sigma$), introduzione, traduzione e note di Giovanni Cerri, Rizzoli, Milano 2018, p. 15. I brani di Parmenide saranno citati nel corpo del testo da questa edizione.
- 2 Tesi sostenuta con ottimi argomenti anche da Peter Kingsley in *Nei luoghi oscuri della saggezza*, (*In the Dark Places of* Wisdom, 1999), trad. di S. Lalìa, Marco Tropea Editore, Milano 2001.
- 3 I Greci e l'Irrazionale (The Greek and the Irrational, 1950), trad. di V.Vacca De Bosis, La Nuova Italia, 1978, p. 248.

Autori 75 Pagine 73-75

BIUSO, DISVELAMENTO
LUCREZIA FAVA
(UNIVERSITÀ DI CATANIA)



Alberto Giovanni Biuso

Disvelamento
Nella luce di un virus
Algra Editore, Catania 2022
Pagine 146
€ 12,00

Per amor proprio, per attaccamento a certi ideali, per una radicata, meccanica e funzionale ripetizione degli schemi mentali, per credenza e assuefazione alle narrazioni mediatiche pubbliche e istituzionali, per tutti questi motivi e per altri ancora più difficili da definire, noi fatichiamo ad accogliere questa verità elementare: l'epidemia Sars-Cov2 ha reso evidenti ed efficaci «le fonti e i modi del Dispotismo e della Servitù» (47). Dunque l'arbitrio del Potere, e con esso la rovina delle dinamiche normali e naturali della vita individuale e comunitaria, la cancellazione dei significati condivisi; e l'Obbedienza praticata o credendo nella sua necessità, o con rassegnazione e indifferenza, o con disprezzo e rabbia quando appare ingiusta, miope, esiziale ma non è possibile evitarla, non del tutto.

Il Male causato da chi esercita il dominio e da chi alimenta questo dominio inseguendo il fine annunciato, profetato, reso supremo, urgente e indiscutibile di debellare il Covid19, è una realtà che viene continuamente ignorata, smentita e mascherata perché si pensa che sia giusto o inevitabile ciò che è stato fatto e che si fa per arginare il virus. Ma questo Male c'è ed è possibile comprenderlo con gli strumenti adatti del desiderio di

conoscenza, della riflessione e dell'apprendimento critico, vale a dire con quella tecnica essenziale che è la filosofia. È la filosofia di libri come *Disvelamento*. *Nella luce di un virus* di Alberto Giovanni Biuso.

Il successo e il senso di *Disvelamento* sta infatti nel mostrare tutto il male emerso dallo scoppio dell'epidemia Sars-Cov2, o meglio, da una minaccia specifica denominata Sars-Cov2 che secondo l'autore è servita come combustibile di dinamiche politiche, sociali, economiche e culturali che sono distruttive per l'esistenza, che hanno una logica nichilista, che non soltanto esulano dal campo delle azioni necessarie o per lo meno utili a immunizzare l'individuo dal virus, ma anche limitano, logorano, contrastano ciò che realmente serve a tutelare, curare, migliorare la salute umana. Queste dinamiche, dunque, mentre vengono pubblicizzate e imposte come necessarie a proteggere il nostro organismo dalla Sars-Cov2, al contrario disintegrano proprio le condizioni indispensabili alla buona salute dell'individuo e della sua comunità. Non può che essere così, se è vero, come sostiene Biuso, che al fondo di esse vi sono l'ignoranza, l'alterazione, l'incomprensione dei significati di salute e malattia e più in generale di che cosa sia il corpo umano, di come si compia la sua identità, il suo senso, la sua vita piena e gaia.

In questo stato dilagante e profondo di ignoranza «quello che sta accadendo è molto pericoloso perché si sta ridisegnando lo statuto dei corpi, di che cosa sia un corpo, che cosa *può* fare, che cosa *non può* fare, che cosa un corpo *deve* fare» (71). Ma alterare le condizioni naturali in cui esiste la corporeità umana, voler riscrivere le esperienze possibili, le capacità e i bisogni di essa, significa minare l'esistenza in ogni sua dimensione costitutiva. Nel suo *Disvelamento* Biuso fa una diagnosi estremamente negativa dell'attualità proprio perché come origine e fine degli interventi, dei comportamenti, delle tesi e dei dati siglati Covid19 egli riconosce un'incomprensione radicale e un degrado della vita umana altrettanto radicale, giacché da questa incomprensione nasce e a questa incomprensione inchioda.

È evidente quindi, in *Disvelamento*, che la nuova epidemia e minaccia non è e non può essere vissuta come un problema esclusivamente biologico, esclusivamente medico o sociale, e non può essere gestita servendosi soltanto dei dati delle scienze dure e di strumenti tecno-scientifici. Un problema sanitario «costituirà sempre anche una questione di natura sociale, politica, culturale» (45), al chiarimento della quale sono essenziali la visione, la conoscenza, la verità e la misura, in una parola, la gnosi, che soltanto la filosofia produce. «A questa altezza della questione ogni riduzionismo sociologico, medico o di altra natura si mostra evidentemente del tutto inadeguato. Ogni prospettiva positivista può infatti comprendere gli effetti ma non può che restare ignara sulle cause. La gnosi, invece, è conoscenza di tali cause» (129). Se non afferriamo questo punto non arriviamo ad alcuna spiegazione adeguata, ad alcuna soluzione giusta, ad alcuna cura efficace del presente. Non si tratta di 'minimizzare' la nocività del virus, i risultati di commissioni scientifiche, le competenze di agenzie del farmaco, le notizie di morte e malattia, e di occuparsi d'altro. «Si tratta di capire la complessità di ciò che accade e di affrontarlo con coraggio e lucidità, sine ira et studio, con equilibrio esistenziale e scientifico. Il contrario di ciò che informazione e politica praticano a proposito del coronavirus come di tutto il resto, il contrario di ogni fideismo, il contrario di ogni cieca fede nell'onnipotenza degli Stati anche nei confronti delle malattie, della finitudine, del morire» (13), il contrario della maniera in cui si è risposto all'emergenza coronavirus.

Una maniera infima, autolesionista, innaturale, feroce. È vile e disumano infatti lasciare che degli innocenti muoiano «da soli, nella disperazione della fine, nella distanza dai propri affetti e figli, nel gelo di istituzioni geriatriche sbarrate a chiunque non sia tra i controllori della vita che muore mentre muore piangendo e soffocando senza che nessuno stringa la mano del morente» (103). Se viene negato persino «l'ultimo baluardo della socialità, il dolore intorno al defunto e il pianto rituale sul suo cadavere, vuol dire che mediante il terrore del contagio l'autorità è riuscita a penetrare nel luogo sacro della vita assorbendola interamente ai propri parametri e obiettivi» (*Ibidem*).

Al coronavirus si è risposto con la stasi, l'inettitudine e la fuga dei corpi assediati dalla paura per questo fenomeno mostruoso che è parso ovunque e in ogni cosa, non perché fosse effettivamente onnipresente ma perché è diventato tale nel rapporto deviato e inquieto del Sè con la sua stessa costituzione esistenziale, in quel rapporto cioè insidiato, annebbiato, inquinato continuamente dal «fantasma di una salute immaginaria» (112) e da un generale, totale e vano rigetto della mortalità del vivente.

Nel tempo presente domina infatti «la concezione che nella morte vede il male assoluto e tenta quindi in tutti i modi di allontanarne l'accadere e di relativizzarne la potenza» (138). Nel tempo presente, di conseguenza, domina anche «la tendenza *igienista* di società che si danno l'assurdo e raggiungibile obiettivo di trasformare

Recensioni 77 Pagine 76-80

l'esistenza dei corpi nel grado zero del rischio, nell'utopia della salute come diritto inalienabile. A costituire un diritto sono le *cure* e non la *salute*, la quale per definizione è destinata a dissolversi, poiché i corpi muoiono, tutti i corpi [...] Un irrazionale *igienismo* trasforma la vita in un angosciante *Sein-zum-Tode*, in un essere per la morte continuamente paventato, esorcizzato, negato. [...] l'inevitabile dialettica del vivere fa sì che più si tenta di allontanare il negativo più esso si espande. Il risultato è un vivere da defunti, un essere morti già da vivi, il trasformarsi in zombie» (111-112).

Si è risposto al coronavirus fomentando emozioni negative come il timore, l'odio, l'aggressività per coloro che non hanno rispettato le direttive dei governi e non hanno condiviso il dettato dell'informazione pubblica, ma hanno invece mosso delle obiezioni che avrebbero meritato risposte adeguate o sono apparsi semplicemente e comprensibilmente scettici. D'altra parte, sul fenomeno della Sars-Cov2 si è esercitato un terrorismo politico, sanitario e mediatico che non poteva che provocare il panico, l'odio collettivo, l'indebolimento e la frammentazione del corpo sociale. Se non si pone un freno a questa «psicosi di massa, ogni altro membro del corpo sociale diventa un potenziale pericolo e quindi un nemico. La dissoluzione del contatto sociale diventa in questo modo la migliore garanzia per chi governa [...] È chiaro infatti che degli atomi sociali irrelati non potranno unirsi tra loro per contrastare le decisioni di colui che comanda» (50). Questo «è il sogno di ogni potere autoritario. È questo sogno che si va realizzando sotto i nostri occhi ormai complici, distratti, rassegnati» (72).

A sostegno della causa anti-Covid19 sono riemersi anche «l'oscurantismo, che trasforma la scienza in una vera e propria religione» (125); «la superstizione, [...] capace di trasformare gli scienziati in maghi al servizio dell'autorità politica» (Ibidem); il moralismo di «etichette sbrigative, mediatiche e cumulative quali 'negazionisti', 'complottisti', 'novax'» (64); il moralismo delle colpe commesse e delle pene che devono colpire i dissidenti, della necessità salvifica di sacrifici con cui la vita svigorisce, diventa triste e fanatica. Stanno riaffiorando negli anni Venti del XXI secolo «antiche tendenze ascetiche e penitenziali, intrise di risentimento e di odio. Tutto questo condito con l'immancabile ingrediente di ogni ferocia: il sentimentalismo» (126) preconfezionato delle comunicazioni di massa.

Tra gli interventi disposti contro l'epidemia figura anche la didattica a distanza, cioè la fine del reale processo educativo. L'insegnamento infatti «consiste nell'incontro tra persone vive, tra corpimente che occupano lo stesso spazio tempo non per *trasmettere* nozioni ma per *condividere* un mondo» (73-74). «A *distanza* tutto questo è semplicemente impossibile poiché università e scuole non costituiscono un servizio amministrativo, burocratico, formale, che possa essere svolto tramite software; università e scuole sono un luogo prima di tutto fisico dove avviene uno scambio di totalità esistenziali» (74). Sebbene sia facile riconoscere i limiti e i danni di questo sistema scolastico e universitario in costruzione, i governi ma anche non pochi docenti insistono sull'utilità incondizionata di questo assetto diseducativo. «'Apprendere a distanza' è infatti una delle caratteristiche dell'idiota digitale che si vorrebbe tutti noi diventassimo» (76).



Ma il modo in cui gli umani hanno reagito all'epidemia significa molto altro. Significa praticare un rigido riduzionismo epistemologico, secondo il quale conoscere equivale ad aderire alle tesi di alcuni autorevoli scienziati che vengono annunziate, fraintese e imposte come la Verità di tutti, e dimenticare che ciò che serve all'esistenza è sempre e soltanto il prodotto della pluralità, della differenza, dello scambio, della maturazione e del tempo duraturo dei saperi. Biuso rimarca che una delle prime vittime del Covid19 è proprio la scienza, anche a causa di un «utilizzo irrazionale, arbitrario, cangiante e non oggettivo dei dati quantitativo-numerici» (57); e che proprio «su questa assenza di numeri plausibili e verosimili,

sull'assenza di rigore metodologico e scientifico, è stata costruita la narrazione dell'epidemia. In realtà i governi [...] hanno semplicemente detto vere e proprie bugie o hanno presentato i dati in modo funzionale alle decisioni di natura politica e non sanitaria» (51).

Recensioni 78 Pagine 76-80

Ma in atto è anche un generale e feroce riduzionismo della stessa esistenza quotidiana, piegata alle disposizioni di un pensiero assillante e monocorde, che mira a preservare il dato fisico-biologico del corpomente anche se in questa nuda vita non c'è nulla che spinge a vivere, perché curarsi soltanto del funzionamento organico dell'individuo significherebbe annichilire gli stimoli, gli interessi, l'alterità, la pienezza, in sintesi il mondo di cui l'umano vive, il mondo che lo anima, gli dà senso e gioia.

Nel tentativo di debellare la Sars-Cov2 i corpi collettivi si sono poi confinati in un isolamento estremo, suicida, in cui la persona sospende la sua normalità, le sue possibilità esistenziali, si angoscia e si spegne. Si è fuggito il contatto con i propri cari, l'esperienza vivificante della condivisione del mondo sentito, interpretato, mostrato, rivelato dagli altri, e ci si è persi, inghiottiti nel vuoto che si estende ovunque quando si assottiglia il proprio legame naturale all'altro, quel rapporto dinamico, mutevole, che impegna il sé nella sua integralità e unicità, che lo mantiene permeabile all'alterità dell'altro grazie alla quale definisce se stesso e si comprende.

Siamo rimasti per lungo tempo segregati in casa a fare al suo interno qualsiasi cosa, dai pasti alle attività lavorative, fisiche e culturali, sperimentando una «situazione emotiva nella quale si mescolano e allungano il tempo privato, il tempo collettivo, il tempo di apprendimento, il tempo professionale. L'esito è una condizione nella quale tutti gli istanti sono ugualmente pieni di fantasmi virtuali e ugualmente vuoti di esistenza reale». (19). L'esperienza del mondo si è dissolta in realtà minimali come lo spazio in cui esse avvengono; in realtà compresse in cui devono risultare praticabili, ripetibili e trasmissibili quante più azioni possibili in un solo contesto e momento; in realtà statiche, disincarnate, estranianti, disfunzionali, perché sono soltanto immaginate, riprodotte virtualmente e mediaticamente dalle tecnologie informatiche e consegnate a domicilio 24h su 24. Se continuiamo «a sostituire le relazioni del mondo degli atomi con la finzione del mondo dei bit rischiamo di perdere la nostra stessa carne, il senso dei corpi, la sostanza delle relazioni. Non saremo più entità politiche ma fantasmi impauriti e vacui» (74). Cadremo in stati patologici e depressi, tipici del Sé che dismette la sua vita, si disimpegna dal mondo e s'abbandona sempre più cupo e irriconoscibile nel suo stato d'abbandono.

Fuori da questo nuovo *lockdown* dell'esistenza sono rimaste quelle attività essenziali che ovviamente non possono essere svolte nella propria tana domestica e che per la prima volta nel XXI secolo i governi, anche quelli democratici, hanno ritenuto necessario elencare, legittimare e regolarizzare con azioni e in base a criteri e distinguo che sono parsi troppo spesso insensati, se l'obiettivo era quello dichiarato della lotta al coronavirus.

A dire il vero, questo potere esecutivo, continuamente gonfiato da uno stato d'emergenza che necessita di soluzioni nuove e immediate e dall'obbedienza dei cittadini che chiedono proprio un salvifico interventismo politico e tecno-scientifico, si è convulsamente e arrogantemente diretto su tutto, definendo proprio i termini e le condizioni dello stato d'emergenza e intervenendo su ogni aspetto della vita individuale e comunitaria. Come se fossimo infanti o sudditi che necessitano dell'approvazione dei grandi per qualsiasi spostamento dai luoghi privati ai luoghi di tutti e viceversa. Come se per difendersi da questo virus – sì minaccioso e letale ma in misure e condizioni estremamente variabili – fosse realmente necessario che ogni movimento, ogni iniziativa, ogni essenziale e costituzionalmente garantita libertà risultassero eterodiretti e avessero sempre e solo il significato di gesto eretico od ortodosso rispetto alla dottrina istituzionale sulla Sars-Cov2.

Oggi stiamo assistendo a «uno dei più potenti dispiegamenti della repressione e dell'antisocialità che la storia contemporanea abbia visto» (71). Soltanto nel XXI secolo, infatti, «gli umani sono stati reclusi dentro i sepoleri delle loro case *da sani*. Le quarantene del passato isolavano i malati dagli altri e non l'intero corpo sociale da se stesso, dispositivo anche logicamente assurdo. Soltanto nel presente il terrore mediatico si è scatenato contro individui solitari nelle campagne o sulle spiagge; soltanto nel tempo dei totalitarismi novecenteschi e del XXI secolo i cittadini sono stati discriminati in soggetti che fanno pienamente parte del corpo sociale e in soggetti esclusi dalla vita collettiva, dalla vita concreta, dalla vita vera, dal tessuto dell'esistenza quotidiana, dall'utilizzo di treni, scuole, università, aerei, ristoranti, cinema e altro e altro. Soltanto nel presente la suasione dell'autorità è entrata sino a tal punto nelle cellule e nei pensieri dei corpimente biologici e politici» (48-49).

Ma se un esercizio di potere così scriteriato e autoritario è stato possibile ed è avvenuto dappertutto è perché – secondo una delle tesi più dure e tragiche di *Disvelamento* – l'effetto più grave del Covid19 è stata «l'assoluta introiezione del controllo, del divieto, dell'autorità diventata l'anima stessa delle persone» (90). E dunque una servitù non soltanto «volontaria ma anche felice, convinta, complice. Pubblicamente rivendicata. Vale a dire totale» (93).

Recensioni 79 Pagine 76-80

Ha ragione Biuso nel sostenere che non è stato il fenomeno Coronavirus a generare forme di controllo,

servilismo e dominio così funeste da ricordare e da innovare i regimi totalitari del Novecento. Sono state e sono la condizione di minorità e servilismo della più parte dei cittadini; la paranoia e la foga del potere; la miseria economica e politica; le insufficienze del sistema sanitario; l'accumulazione privata da parte delle *Corporations* del digitale, della comunicazione e del farmaco; l'isolamento, la povertà spirituale e materiale prodotti dall'individualismo liberista; la natura burocratica e finanziaria dell'Unione Europea; la degenerazione della cultura; l'ossessione e la fobia della morte; il sensazionalismo, il martellamento, la falsità dell'informazione di massa; la virtualità illusoria ed estraniante dei *social network*; la frammentazione e la debolezza del corpo collettivo; sono stati questi e molti altri fattori che nel libro di Biuso convergono tra loro in maniera incredibilmente sintetica e chiara se consideriamo l'ampiezza e il numero delle questioni discusse.



Ma tra tanti fattori del male presente mi sembra che uno in particolare, più o meno nascosto tra le righe di questo libro, stia al fondo di tutti gli altri: l'inadeguatezza generale degli umani alla comprensione e al compimento delle loro stesse migliori condizioni di vita. È allora fondamentale, per garantire la nostra sopravvivenza, imparare a elaborare dei dispositivi non di potere ma di conoscenza che insegnino a pensare e a sanare «uno dei frangenti più stupidamente tragici della storia contemporanea» (143). Dei dispositivi come, per l'appunto, *Disvelamento. Nella luce di un virus*, che mostra come sia limitata e fragile ogni dimensione dell'esistenza umana attuale; quanto antichi, radicati e già coltivati in passato siano i mali del presente; che cosa significa tutto ciò per l'avvenire. Se infatti, allo scopo di debellare l'epidemia, il Sé sta vivendo uno stato d'abbandono del mondo che determina altri problemi essenziali e gravi come e più del Covid19, allora stiamo andando pericolosamente avanti in un *«piano inclinato*: una volta che la pallina è messa in moto, essa acquista nel tempo e nello spazio velocità, sino a non poter più essere fermata e, alla fine, a schiantarsi» (43). Evitare lo schianto: questo è il vero obiettivo.

Recensioni 80 Pagine 76-80

MAZZARELLA, COLPA E TEMPO ENRICO MONCADO (UNIVERSITÀ DI CATANIA)



Eugenio Mazzarella

Colpa e tempo Un esercizio di matematica esistenziale Neri Pozza, Vicenza 2022 Pagine 112 € 14,00

Il cristianesimo porta con il suo sorgere la scoperta dell'umano come Sé, come coscienza intrisa di tempo e di storia, perché è nel tempo e nella storia che, per scelta di conoscenza, l'umano *sta* come un destino. Questa scoperta ontologica, prim'ancora che antropologica, dell'umano come sé/coscienza – il *quaestio mihi factus sum* di Agostino, su tutto – si configura come un'esperienza originaria e fondativa di *colpa*, come esperienza, cioè, della coscienza che per *volontà di sapere* si fa consapevole del suo stare e durare nella *nuda carne* del proprio tempo. Un sapere inquieto quello cristiano che, proprio in quanto sa del suo Sé, vive sempre la frattura e la fattura del tempo, il *kairòs* escatologico nel quale tutto il tempo si concentra per, dipoi, tornare a non essere più tempo.

Questo cammino ontologico ed esistenziale di colpa istituito dalla caduta avviene, giocoforza, nel tempo. Nel 'mattatoio' della storia che si esprime, cristianamente, come storia personale e comunionale di salvezza, come un ritornare dell'umano al suo tutto, all'unità indivisa dell'Eden, alle radici unitarie dei due alberi, l'uno della

vita e l'altro della conoscenza, dove la nudità carnale è redenta e insieme assolta. Ma più in generale, il cristianesimo scopre la *finitudine* come *colpa*, e cioè il fatto che nella carne, in tutto il corpo che ha voluto essere cosciente di sé, si consuma l'esserci: «Ho udito il tuo passo nel giardino: ho avuto paura, perché sono nudo, e mi sono nascosto» (*Gn* 3, 10). *Genesi*, dunque, è il luogo principe di riflessione sullo stare e sul venire al mondo come colpa e nella colpa originaria quale produzione di Sé da parte della coscienza, che per affermarsi come cultura e cura di sé paga il prezzo più alto: la morte.

Eugenio Mazzarella parla di questi temi nel suo ultimo libro aureo, frutto di una saggezza teoretica che sa *dire* la colpa del tempo attraverso una restituzione di calore ontico all'ontologico del pensiero: *Colpa e tempo. Un esercizio di matematica esistenziale.*

L'incipit del testo non può che essere un affondo netto, un atto di sicurezza teoretica pregno di conseguenze: «La colpa è il tempo: il venire-al-tempo, lo stare-al-tempo, l'esservi esposti porta con sé la colpa, l'essercolpevole di chi vi sta, di chi lo scopre – l'uomo» (9). Questa struttura originaria della vita, la colpa come venire al tempo, non dice soltanto il fatto della vita, cioè il suo prodursi e stare come esposizione alla sua condizione temporale, ma anche il suo tenersi nel tempo come tempo saputo, percepito, sentito. Da qui il sottotitolo del libro: «Se ta mathemata significa, presso i Greci, 'ciò che, nella considerazione dell'ente e nel commercio con le cose, l'uomo conosce in anticipo', l'essere-in-colpa, il sentirsi-in-colpa è ciò in cui l'uomo conosce in anticipo se stesso, quella che sarà la sua saputa e agita condizione umana: l'esser-uomo dell'uomo» (*Ibidem*). Insieme, dunque, all'essere tempo come colpa, l'umano, abitando il mondo – che è il suo mondo – si sente in colpa. Più radicalmente: l'umano si schiude a sé e al suo mondo a partire dal suo essere in colpa, giacché sente il fatto di esserci come apertura dello sguardo sul dolore del mondo, su quello spazio aperto che gli è negato e che soltanto all'animale è dato nella sua purezza. L'essere in colpa, tuttavia, è anche in senso cristiano sapere di un debito, del «debito di sé del 'bene' della vita, che si paga vivendo alle condizioni che la rendono possibile, alla fallibilità cui si è esposti – in ultima istanza al 'male', e al massimo male, la 'morte', come contropartita della propria vita saputa, della 'coscienza'» (Ibidem). È questo il cuore filosofico, antropologico e fenomenologico di Genesi, del mito adamitico che secondo Mazzarella

illustra bene in che cosa effettivamente consista la sostanza dogmatica del peccato di Adamo come peccato originale, *che cosa* di questa colpa si trasmette. Fa chiaro, cioè, di che cosa antropologicamente si trasmetta nel peccato che in Adamo ha segnato ogni uomo, nella sua colpa a lui consustanziale nel genere. E questa sostanza è una sostanza conoscitiva. Il *peccato originale* è un *peccato conoscitivo*. *Del bene e del male*, cioè della *vita* e della *morte*, del nostro originario essere esposti al male; al massimo male del bene *saputo*, e non solo *vissuto*, della vita (37).

La cacciata dall'Eden non è in sé il male, né è atto malvagio di un dio punitivo, ma è figura di quella *decisione* originaria di una volontà che, contravvenendo al limite, si *getta* ed è *gettata* nella sua condizione finita, temporale. La 'caduta', quindi, è la *Geworfenheit*: la gettatezza voluta, la scissione dall'intero, il venire meno dell'identità a favore della differenza, della molteplicità. Nella gettatezza si dà la colpa, la possibilità, di fatto, del sentirsi in colpa: l'esperienza tremenda del sapersi in mano al tempo – alla morte, insomma.

A partire da questa condizione secondo Mazzarella si produce l'umano, che prima di essere pensiero, dubbio, raziocinio è esperienza della propria colpa in quanto comprensione della sua temporalità. La colpa, dice il filosofo napoletano, è allora «l'esperienza in cui il Sé, l'*esistere* umano, il *modo di essere* dell'uomo come *coscienza*, si fonda e si tiene nel fondamento» (11). Ma la colpa, sul versante antropologico, è anche «il secondare una *spinta* che nella vita viene alla vita in un vivente che la raccoglie, e in questo raccoglierla si costituisce a *più che vita*, e insieme a *meno che vita*, perché *muore*» (17). Ed è grazie a questa spinta «che noi, i *viventi*, siamo della *stessa sostanza dei morti*; non lo *sparire* di una cosa, e neppure lo *spegnersi* del vivo, ma *un fatto personale e saputo* che ci fa quello che siamo, *sostanza di tempo*» (*Ibidem*).

Essere 'sostanza di tempo' significa altresì sapere e sentire una certa labilità della vita che sfocia in una «mestizia del finito» (19), della quale i poeti hanno saputo dire la giusta parola, che è parola di istituzione e destinazione del Sé al sacro del mondo, il mistero potente e radicale del trovarsi ed *essere-qui*. In un precedente libro, Mazzarella ha sostenuto che «la poesia è *il mondo come parola*, il mondo come presa di parola, in cui l'io comincia a essere detto e poi pienamente si dice, sapendo cosa dice mentre ascolta il battito di sé: in sé, la sistole del mondo»¹. È con Rilke, adesso, che questo battito del Sé diviene il *lamento* poetico della finitudine che gorgoglia proprio nel *qui*, nel *ci* dell'umano. Lamento che non è canto di morte o semplice

Recensioni 82 Pagine 81-84

attestazione della colpa, ma è istituzione della meraviglia e della gloria di esser*ci*, nonostante tutto. *Hiersein ist herrlich*, perché *Hiersein viel ist*. Essere qui è splendido, giacché essere qui è *molto* – forse troppo. *Hier ist des Säglichen Zeit, hier seine Heimat*. Questo *qui*, come poeta Rilke, è il tempo della *dicibilità*, e cioè il fatto che una volta venuti al *qui*, nella *Heimat* del tempo, questo essere lo si deve dire – *sind wir vielleicht, um zu sagen* –, istituire, perché questo *qui* è *herrlich* e insieme *viel*.

Così, tuttavia, non è per Qohelet, il quale anticipa di molto la traduzione meccanicistica moderna della vita nel mistero della vita, ovvero il fatto che essa, questo *viel*, è un'eccezione rispetto alla morte fredda che abbraccia l'universo. Non è, in tal modo, la morte il vero mistero – come accade con il 'panvitalismo' degli antichi, il cui sforzo consiste nella «normalizzazione concettuale della morte» (22) –, bensì è la vita che, secondo Qohelet, è inspiegabile e inaccettabile nel suo essere *male*, giacché «l'enigma è la vita, un insulto logico visto che si nasce non solo per morire, che già basterebbe, ma bisogna pure saperlo – uno sfregio in buona sostanza» (23). Per Qohelet la vita non è un dono, un debito che va restituito nell'integrità del sapersi attenere al limite creaturale, ma è infezione alla radice. Il dolore, la sofferenza, il patire, appunto, la colpa e dunque il male della morte; tutto ciò non giustifica la pena di esserci. Seguendo questo tragitto, come suggerisce l'autore, si arriva a una «una teologia della distanza, dell'indifferenza, cui mancherà solo di cassare, come *flatus vocis* esornativo della sapienza, il nome stesso di Dio, per trovarsi nella situazione spirituale dei moderni, cui sarà 'morto Dio'» (24). La colpa, secondo questa ipotesi, è il tempo nei termini in cui non è *instrumentum* di salvezza, bensì è soltanto condanna alla solitudine, alla separazione, alla molteplicità di sé e al dolore della coscienza del Sé che non trova conforto nel dialogo personale con l'*Altro*.

È anche questo, con presupposti ed esiti diversi, lo scenario dell'ontologia heideggeriana della colpa, nella quale l'*esserci* sta solo a recepire la chiamata della coscienza come tacito richiamo che parla della sua colpa di esserci. È la vita dell'esserci angosciato a chiamare, là dove, quindi, nessun altro può farsi sentire se non il Sé del *Dasein*. Nessun *Altro*, alla lettera, abita la coscienza. È per queste ragioni che Mazzarella sostiene acutamente che «l'esserci è tautologico, può dir solo di sé. *Caduto*, può solo riprendersi da sé, tenersi stretto alla sua colpa, se vuole avere *tempo*, il *contenuto* della colpa, *ciò in cui* è caduto nella spinta della coscienza: decidersi per il suo originario esser-colpevole, mantenersi in esso, in un nesso retributivo ineludibile con la pena di vivere scoperta nell'angoscia» (51). In altri termini, quella heideggeriana è un'ontologia escatologica – quantunque privativa – dove l'esserci è l'*eschaton* di se stesso, o meglio: dove l'*eschaton* è la morte come possibilità più estrema. Come possibilità escatologica di *aversi*, *decidersi*, *curarsi* e nient'*Altro*.

Tuttavia, per Mazzarella il nesso di coscienza, colpa e tempo non è soltanto questo. È certamente, come si lasciava intendere poc'anzi, quel nesso ontologico che viene al pensiero, ma è anche cifra della *gettatezza genesiaca*, è temporalità che, entrando nella storia e facendosi storia, «è anche l'ingresso nella possibilità di incontrare il suo *redentore*; che la vita nella coscienza, quando si sia data, è un'occasione di *più che vita*, di un dialogo aperto della vita con se stessa, che si benedice e si dice sì, nonostante tutto» (44). Se la vita, dunque, è colpa in quanto tempo, l'accedere alla storia non è un male irredimibile, perché nella storia, che è la storia del singolo e della collettività, si dà la possibilità della salvezza, ovvero si schiude un cammino di redenzione nel mondo attraverso il mondo. Salvezza è anche il dire sì alla vita, ai suoi dolori, alla sua peste ontologica che affligge l'unità psicosomatica del corpo. È un *bene-dicere*, un trasformare nella e con la parola il fatto che, *zunächst und zumeist*, «a me la vita è male»². Si tratta, cristianamente, di custodire nel tempo e nella storia la scintilla di luce che a *ogni* vita è data, il suo *lumen* che riluce nella tenebra del dolore.

Da questo punto di vista, conclude Mazzarella, la storia «non è nient'altro che la storia del rapporto dell'uomo con il suo Sacro, come nesso di colpa coscienza destino, in cui l'uomo apre i suoi occhi a sé e al mondo, e a sé nel mondo» (46). Potranno dunque venire meno i nomi di dio, anche del dio di Abramo, potranno gli dèi fuggire e nonostante ciò, secondo il filosofo napoletano, non può venire meno quel rapporto profondo fra l'umano e il suo *Sacro*, in ogni sua forma ed espressione: «Perché dall'orizzonte del Sacro può sparire Dio, il dio di Abramo e tutti i nomi possibili di Dio, ma non può sparire il *Sacro*, il *rapporto dell'uomo con l'ultrapotenza del destino*, il nesso della coscienza con la sua circostanza, con il suo sapere di sé e del mondo; perché questo sarebbe la fine di quell'esperienza che chiamiamo uomo, coscienza» (47). Ciò che, dunque, non potrà mai venire meno è il fatto di *esserci* nella coscienza di esserci, che è la meraviglia di un mondo che si è e che si dà: il sacro della *physis*.

Il testo si conclude con un'appendice davvero significativa che ancor di più definisce la posizione del filosofo: L'interpretazione carnale del mito della 'caduta'. Gnosi. Gnosi e cristianesimo. Come già si evince dal titolo,

Recensioni 83 Pagine 81-84

per la tradizione gnostica – e anche per la sua elaborazione contemporanea³ – la 'cacciata' dall'Eden non è appunto una 'cacciata', un atto di volontà che si fa coscienza e colpa, bensì una *caduta*, un precipitare della luce *pneumatica* nella carne del mondo. In questo senso, la tradizione gnostica è la spina nel corpo del cristianesimo, che è *soltanto* spina e non rimando a quel 'soffrire più in alto' proprio della gnosi cristiana. Mazzarella non può, dunque, che essere estremamente critico nei confronti della gnosi, per la quale, in sintesi, il cammino nel mondo, attraverso la carne del mondo, è un percorso di estraneazione, perdizione e insieme di ritorno all'origine e di reminiscenza di ciò che si è stati. Questo cammino è anche e soprattutto domanda di conoscenza, come si esprime nella gnosi valentiniana, sul «chi siamo, che cosa siamo diventati; dove siamo, dove siamo stati precipitati; dove tendiamo, donde siamo purificati; che cosa è la generazione, che cosa è la rigenerazione»⁴.

Il contrasto che emerge potentemente concerne, pertanto, la diversa interpretazione gnostica della carne del tempo. Se per il cristianesimo, come si è visto sopra, il divenire tempo, storia e mondo da parte dell'umano custodisce la possibilità – secondo la concezione cristologica della *felix culpa* – di un patire in vista di *Altro*; per la gnosi tutto ciò è mera caduta, condanna. È colpa, la vita carnale/temporale, che nessuna azione, atto o fede può redimere. Alla salvezza, infatti, si è predestinati secondo la propria natura di *ilici*, *psichici* e *pneumatici*. La gnosi da un punto di vista ontologico è dunque «l'aspirazione a togliersi di dosso il tempo» (59), da quello escatologico è predestinazione secondo ciò che si è stati, da sempre. Questo discorso non può che contrastare alla radice con la *verità* del cristianesimo, per la quale

l'uomo *pneumatico*, l'uomo che può essere visitato dallo Spirito, o è tutto l'uomo, o non è. E se non si accetta questo punto, per la coscienza, che è *tempo*, non c'è che la sua dismissione come coscienza attiva, in un'ipostasi ontologica che, per il desiderio di salvare il Sé in un altro mondo, lo perde già sempre in questo mondo, in una presa di distanza dall'*egoico* visto come luogo e motore del dolore del mondo, ma che in sostanza non è che l'insostenibilità del proprio dolore, l'insostenibile in sé vissuto gemito della creazione; in definitiva un amore di sé che si ama troppo per *patire*, per amarsi davvero, là dove solo può amarsi, *presso di sé* (61-62).

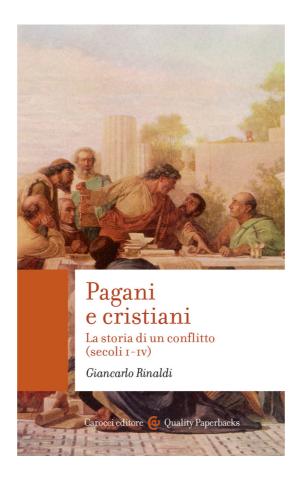
Eppure, se qualcosa si deve dire a favore della gnosi, quest'ultima è anche la presa di coscienza/conoscenza del fatto che, a volte, esserci – la *colpa* di *esserci* – è davvero troppo. Là dove il dolore sentito, al di là del dolore che si è *ab origine*, è davvero troppo per essere tradotto in qualcosa di più alto, la gnosi è quel *logos* che dona lo sguardo *meduseo* grazie al quale è il dolore che, a volte, può morire e non deve essere, sempre, il Sé a morire di dolore. Gnosi in tal modo è *luce* che salva. Quella luce di cui sono fatte le occasioni alle quali Mazzarella accenna nelle ultime pagine del testo dedicate ai ringraziamenti. Pagine che chiudono un eone di luce e ne aprono uno nuovo, ancora più *luminoso*.

Note

- ¹ E. Mazzarella, *Perché i poeti. La parola necessaria*, Neri Pozza, Vicenza 2020, p. 110.
- ² G. Leopardi, *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*, in *Canti*, a cura di G. De Robertis, Felice Le Monnier, Firenze 1998, v. 104, p. 235.
- ³ Nelle battute che seguono, Cioran sintetizza potentemente tutti i temi della gnosi contemporanea: «La carne ha *tradito* la materia; il malessere che essa prova, che essa subisce, è il suo castigo. In genere, l'animato fa la figura del colpevole nei confronti dell'inerte; la vita è uno stato di colpevolezza, tanto più grave in quanto nessuno ne prende realmente coscienza. Ma una colpa che è coestesa all'individuo, una colpa che pesa su di lui a sua insaputa, che è il prezzo da pagare per la sua promozione all'esistenza separata, per il misfatto commesso contro la creazione indivisa, questa colpa che, per essere inconscia, non per questo è meno reale e sa bene come farsi largo tra le pene della creatura»; E. Cioran, *Il funesto demiurgo* [*Le mauvais démiurge*, 1969], trad. di D. Grange Fiori, Adelphi, Milano 1986, p. 59.
- ⁴ Excerpta ex Theodoto, 78, in Testi gnostici in lingua greca e latina, a cura di M. Simonetti, Arnoldo Mondadori Editore (ed. Lorenzo Valla), Milano 1993, pp. 391-393.

Recensioni 84 Pagine 81-84

RINALDI, *PAGANI E CRISTIANI* ALBERTO GIOVANNI BIUSO



Giancarlo Rinaldi

Pagani e cristiani La storia di un conflitto (secoli I-IV) Carocci Editore, Roma 2020 Pagine 492 € 21,00

C'è una vicenda, fondamentale per l'Europa, nella quale il detto secondo cui 'la storia la scrivono i vincitori' appare con evidenza in tutte le sue pervasive e immense conseguenze. Questa vicenda è quella assai complessa che si racchiude nel termine *Cristianesimo*.

Studiare la genesi del modo in cui questa religione si è presentata nei secoli e continua a presentarsi oggi significa comprendere sino in fondo l'importanza della *metapolitica*, dell'egemonia culturale, della scrittura che sopravvive e della scrittura che si inabissa. È noto che migliaia di testi della cultura greca e romana sono andati perduti¹. Meno noto è che la misura di questa perdita arriva sino a novanta testi su cento, forse meno noto ancora è che gran parte di tale perdita sia stata progettata, voluta e realizzata coscientemente dai gruppi, individui, istituzioni che vanno sotto il nome di 'Chiesa', la quale iniziò il IV secolo dell'e.v. «come soggetto perseguitato e lo chiuse come agente persecutore» (187), una persecuzione contro l'intera civiltà antica che venne attuata

con una violenza al confronto della quale i rumores che erano circolati sul conto dei cristiani nei primi tre

secoli, o anche gli strali degli intellettuali anticristiani, potevano apparire ben poca cosa, talché qualcuno avrebbe poi osservato, non senza malizia, che i martiri di questa 'inquisizione' sarebbero stati ben più numerosi di quelli che erano precedentemente caduti per decreto delle autorità pagane (214-215).

Il rogo dei libri, la loro damnatio memoriae – un esempio per tutti il trattato di Porfirio Κατὰ Χοιστιανῶν – venne attuato con strumenti molteplici e tenaci, a partire dal Concilio di Nicea (325), poi con l'editto di Tessalonica del 28 febbraio 380, a firma congiunta di Teodosio I, Graziano e Valentiniano II, per finire con il 435, «che è l'anno della constitutio di Teodosio II e Valentiniano III, con la quale ogni edificio di culto era condannato alla distruzione, con conseguente purificazione del luogo tramite il segno della croce (CTh 16,10,25)» (219). Nel 448 un'appendice dedicata esplicitamente ai trattati di Porfirio decretava che le sue opere venissero «gettate nel fuoco» (144).

Opere di scrittura, opere figurative, opere di architettura. A queste ultime provvidero i monaci con le loro *eversiones*, identiche a quelle praticate oggi dall'ISIS:

Vi fu un complesso di leggi che offrì ai cristiani più fanatici, specialmente in Oriente, il pretesto per depredare o distruggere i templi pagani. [...] Da connettersi con l'epopea di Israele nel corso del suo insediamento nella terra di Canaan, così come narrato dalle Scritture. Infatti, le guide cristiane di quell'epoca lo presentarono come una provvidenziale impresa da Dio affidata al *Novus Israel*, la Chiesa. Si colpivano edifici di grande dimensione, pensiamo a colossali santuari egizi, ma anche a mosaici con temi mitologici (specialmente di argomento bacchico) e minuti oggetti di culto, sovente di mitraisti, spesso sottratti dai fedeli e riposti in nascondigli dai quali sarebbero riemersi secoli dopo grazie al piccone dell'archeologo (201).

Subito dopo, Rinaldi compila un impressionante elenco di azioni distruttive degli edifici e delle persone, perpetrate dai monaci.

Monaci la cui realtà è ben diversa rispetto a quella che secoli di agiografia hanno sostenuto. Persino i vescovi furono preoccupati della violenza e dell'avidità con le quali bande di monaci vestiti di nero assaltavano edifici, depredavano terre, massacravano i non cristiani e anche i cristiani di fede cristologica diversa dalla propria. Emblematica l'affermazione di Teodosio I – il promulgatore dell'editto di intolleranza del 380 – il quale è costretto a scrivere al vescovo milanese Ambrogio di Milano che «monaci multa scelera faciunt» (382).

Diffusa corruzione politico-finanziaria al tempo degli imperatori cristiani (ad esempio con la moltiplicazione e il traffico di reliquie e con la depredazione e la vendita dei manufatti artistici sottratti ai templi); 'soluzione finale' contro i pagani, come quella invocata e praticata da Firmico Materno; stragi tra fazioni cristiane sia per questioni dottrinarie sia per la successione alla carica di vescovo di Roma (nel conflitto tra i pretendenti Damaso e Ursino del 366 si contarono 137 morti).

Questi e altri eventi e situazioni mostrano come il cristianesimo fu un vero e proprio tumore del quale la civiltà antica ebbe ad ammalarsi e morire, un corpo estraneo nato alla periferia dell'impero e capace però di moltiplicarsi ed estendersi all'intera Europa sino a distruggerne credenze, luoghi, antropologia.

Rinaldi insiste infatti giustamente sulla circostanza che «quel che noi chiamiamo 'cristianesimo' fu una forma di giudaismo caratterizzata da una fortissima spinta proselitistica» (11); sul fatto che la realtà «della piena 'ebraicità' di Gesù e del carattere pienamente giudaico della predicazione sua e dei suoi seguaci» (25) era evidente ai polemisti sia pagani sia cristiani dei primi secoli dell'e.v. e invece fatica ancora ad affermarsi nel senso comune, dopo essere stata accolta assai lentamente dagli studiosi di storia del cristianesimo. Emblematico di questa consapevolezza è l'interrogativo dell'imperatore Giuliano (*Galil.* fr. 20) il quale si chiedeva come si potesse «proclamare il Dio giudaico Signore dell'universo quando egli, al contrario, per secoli aveva trascurato l'umanità intera dedicandosi a un solo popolo relegato in un cantuccio della terra?» (365).

La natura geograficamente e culturalmente provinciale dell'ebraismo-cristianesimo è confermata da molte situazioni e circostanze. Ne ricordo soltanto due: il chiaro antigiudaismo di Paolo di Tarso – «i giudei non piacciono a Dio, sono nemici dell'uomo» (in 1 Tess 2,13-16) – il quale fu consapevole dei limiti che la tradizione ebraica avrebbe comportato per la diffusione della nuova corrente religiosa; l'influsso che le critiche dei filosofi e teologi pagani esercitarono sulla formazione della dottrina cristiana, in particolare l'importanza che il platonismo assunse in essa, proprio per dare al cristianesimo un fondamento concettuale e teoretico del quale esso era completamente privo. Agostino è naturalmente il vertice e il fondamento di tale assimilazione

Recensioni 86 Pagine 85-88

della teoresi greca dentro la corrente cristiana del giudaismo.

Nei primi secoli della vicenda galilea, comunque, la distanza tra grecità e cristianesimo fu e rimase incolmabile. Basti osservare gli ambiti antropologico e cosmologico, vale a dire due questioni fondanti di qualunque cultura. Per quanto riguarda l'antropologia, rispetto al volontarismo cristiano è evidente, in Celso e in molti altri, «la convinzione dell'impossibilità di un mutamento effettivo della natura umana, tipica del pensiero antico per il quale le virtù sono acquisite per nascita e soltanto sviluppate e nutrite con la pratica di buona vita e della cultura» (345); anche per questo «Giuliano aveva da ridire sulla qualità pessima delle persone a cui Gesù (e poi la predicazione cristiana) si rivolgeva e l'indignazione montava quanto più egli poteva ricordarsi degli alti requisiti che dovevano caratterizzare chi si candidava alle iniziazioni misteriche» (346). Nell'ambito cosmologico la concezione eterna della materia, degli astri mai creati e coincidenti con gli dèi, era evidentemente incompatibile con il creazionismo giudaico-cristiano. «Giuliano (ad Hel. reg. 5,132c) andava in estasi contemplando lo splendore dell'universo divino e, contro i cristiani, ne predicava la provvidenzialità ed eternità. Anche gli oracoli accusavano i cristiani di stoltezza per la loro credenza nella fine di questo mondo» (357).

Il compimento della filosofia greca con Plotino si esprime anche nella polemica verso gnostici e cristiani – da lui sostanzialmente accomunati – proprio per il loro anticosmismo. Plotino difende la bellezza e l'eternità della materia cosmica rispetto al disprezzo cristiano, pur sostenendo la resurrezione *dal* corpo e non *con il* corpo, tanto che «sembra possibile anche cogliere un accostamento tra Plotino e la dottrina gnostica della risurrezione intesa come risveglio della propria consapevolezza e non come riassunzione di un corpo di carne e ossa» (128).

Rispetto alla complessità e razionalità del pensare greco, il credere giudaico-cristiano appariva ed era una espressione barbarica. Si trattava non tanto di una *religio* quanto di una *superstitio*: per i pagani la conoscenza del divino «costituiva l'ultimo passo di un percorso della mente, potremmo dire l'ultimo capitolo del loro ragionar filosofico, dove la definizione di Dio e dei suoi attributi scaturiva da elementi di logica e di cosmogonia. Per i cristiani, sulla scorta dell'esperienza d'Israele, la visione di Dio si nutriva di fede ed era rivelazione che si basava sul ritratto che della divinità fornivano le Scritture» (309).

Nonostante tale abisso, nonostante le singolari caratteristiche esotiche e barbariche del culto cristiano, l'impero romano era pronto ad assimilare il fondatore di tale culto nel proprio pantheon, come una divinità tra le altre. Fu esattamente questo, invece, il punto di rottura poiché i cristiani, come i giudei, nutrivano invece una concezione esclusiva ed escludente del loro Dio, disprezzando ogni altro culto, concezione, divinità. Ma ancora una volta, e nonostante un atteggiamento così pericoloso, la romanità cercò varie forme di conciliazione. Anche nei periodi – brevi – di persecuzione giuridica, molti governatori delle province fecero di tutto per mandare assolti i cristiani che venivano loro consegnati. Traiano rispose a Plinio il Giovane, governatore della Bitinia, che i cristiani non dovevano essere ricercati e che non si dovesse dare credito a denunce anonime. «Successivamente, in ogni processo ai cristiani, il magistrato si sarebbe avvalso spesso della facoltà di indurre l'imputato all'apostasia al fine di dimostrarne l'estraneità all'accusa e, magari, di mandarlo via assolto» (64). Emblematico fu quanto accadde ad Arrio Antonino, proconsole d'Asia dal 187 al 188, «al quale si era presentata una schiera di cristiani ansiosi di andare incontro al martirio. Così egli, probabilmente stanco di dover provvedere a situazioni del genere, li apostrofò: 'sciagurati, se proprio volete morite, potete buttarvi giù dai burroni o impiccarvi'» (75). Ma a quanto pare l'irrazionalità di questi credenti non ebbe a cessare: «Flaviano finse che i cristiani avessero sacrificato per mandarli liberi (Eus., mart. Pal. 1,4); Urbano, che si recava ad assistere alle venationes, si meravigliò quando si accorse di essere inseguito da alcuni cristiani che gli correvano incontro con le mani legate poiché desideravano il martirio (3,3-4); Firmiliano (9,1-3), mentre sacrificava, fu assalito da cristiani ansiosi di martirio» (370).

Alla luce delle testimonianze e dei documenti – e non della propaganda che ha troppo spesso preso il loro posto –, Rinaldi invita a «respingere quel diffuso luogo comune secondo il quale la storia del cristianesimo antico sarebbe coincisa con una lunga serie di persecuzioni» (59); afferma che «possiamo essere pressoché sicuri che Domiziano non abbia mai promulgato un provvedimento anticristiano» (56) e osserva che «sembra strano che di questa importante pagina della storia [le persecuzioni di Diocleziano] siano soltanto le fonti cristiane a parlarcene, se si fa eccezione per qualche papiro egiziano» (168); conferma che gli episodi di persecuzione furono circoscritti sia nello spazio sia nel tempo e dipendenti dall'orientamento e dalla discrezionalità dei governatori delle diverse regioni. In ogni caso «soltanto indirettamente ai cristiani derivarono castighi e problemi e ciò non per la loro professione di fede in sé e per sé, ma per la loro

Recensioni 87 Pagine 85-88

indisponibilità a unirsi alla popolazione sacrificante» (118).

Di fronte a questa ostinata volontà di accoglienza del mondo antico si erse l'ancora più ostinata volontà dei nazareni di non essere accolti, che si trasformò poi in volontà omicida nei confronti del paganesimo, perseguitato sino alla sua scomparsa dall'Europa e alla distruzione di gran parte delle sue testimonianze letterarie e architettoniche².

Note

1 C. Nixey, Nel nome della Croce. La distruzione cristiana del mondo classico (The Darkening Age. The Christian Destruction of the Classical World, Macmillan 2017), trad. di L. Ambasciano, Bollati Boringhieri, Torino 2018.

2 Cfr. il mio «Le persecuzioni contro i pagani», Vita pensata, anno IX, n. 18, febbraio 2019, pp. 5-12.

Recensioni 88 Pagine 85-88

MICCIONE, LUMPEN ITALIA GIUSEPPE DIEGO PRIVITERA



Davide Miccione

Lumpen Italia
Il trionfo del sottoproletariato cognitivo
LetteredaQalat, Caltagirone 2022
Pagine 204
€ 17,00

A distanza di sette anni, dopo che la prima edizione era andata esaurita, ritorna in stampa *Lumpen Italia* del filosofo Davide Miccione. La veste editoriale, rinnovata nella grafica, prevede una nuova introduzione a cura di Francesco Coniglione ed è arricchita da una postfazione dell'autore che mostra come, nel lasso di tempo che separa le due edizioni, non ci sia stata alcuna inversione di tendenza e che, anzi, il tema trattato sia oggi più attuale che mai.

L'argomento del libro verte sulla figura, accuratamente descritta, *dell'ignorante ipermoderno*, cioè quel soggetto, sempre più diffuso nel mondo studentesco contemporaneo, che non tollera la "inutilità" del pensiero astratto poiché non funzionale al *qui* ed *ora*, che il nostro ritiene essere l'unica dimensione disponibile al suo volere, dunque utile e degna di essere pensata. Un essere egocentrato, edonistico ed eterodiretto, cosciente del proprio guadagno e del proprio piacere ma, nello stesso tempo, del tutto inconsapevole del sistema di potere di cui è servitore. Una mente formata, come ci suggerisce efficacemente l'autore, al pensiero antisocratico che "non sa mai di non sapere" e che, non essendo incuriosita né interessata, in ogni caso, non vuole sapere e non si vergogna affatto della propria ignoranza. Questo deficit cognitivo di massa prepara il terreno per quella che nella postfazione viene definita, con un'immagine d'impatto, *un'apocalisse intellettuale*, determinata, tra le altre cose, dall'emarginazione dei saperi umanistici.

Nella prima parte del testo Miccione traccia un'esaustiva geografia della "ignoranza", muovendosi per cerchi concentrici, partendo, inizialmente, dalla propria esperienza nelle aule universitarie della Sicilia, per espandersi, poi, all'Italia e così via al mondo intero. Nella seconda, invece, passando dalle aule alle piazze, analizza il panorama politico italiano nella sua dicotomia destra-sinistra. Questa parte del libro risente inevitabilmente del tempo trascorso dalla sua prima pubblicazione. Infatti, dopo l'affermazione elettorale del Movimento Cinquestelle ed il governo di unità nazionale con a capo Draghi, le identità destra-sinistra appaiono alquanto sfumate e confuse. La "ignoranza" sdoganata dal "berlusconismo", invece, ha ormai rotto gli argini e si è diffusa indistintamente negli opposti schieramenti.

Quale che sia la società prossima (s)ventura, l'opera di Miccione ha sicuramente il pregio di affrontare, ironicamente e con dettaglio di dati statistici, sempre attuali anche se riferiti ad un decennio fa, lo stato di salute dell'istruzione, soprattutto in funzione del fondamentale ruolo che svolge all'interno del tanto decantato e malandato regime democratico. A un iniziale senso quasi di divertissement, dovuto ad aneddoti provenienti dal mondo studentesco, la lettura lascia spazio a un misto di frustrazione e rabbia. Il sapere, in quella che, con humor britannico, viene chiamata "società della conoscenza", è ridotto ad un mero strumento al servizio del mercato e la scuola, di conseguenza, è costruita sul modello aziendale. A tal proposito, è esplicativa la parte in cui l'autore sostiene l'idea di una società concepita come macchina produttiva, i cui individui, lungi dallo sviluppare alcun tipo di senso critico, sono solo mezzi idonei a portare avanti la produzione. L'umanità, dopo essere uscita dallo stato di minorità, grazie alla filosofia dell'età dei lumi, sembra destinata a ritornarvi con l'avvento dell'era digitale. Nel campo della formazione lo spostamento d'interesse dalle conoscenze alle competenze segna il fulcro delle politiche adottate dall'Unione Europea¹, che punta a sfornare tecnici da impiegare nel sistema, perfetti fach idioten², supercompetenti, superspecializzati e del tutto ignari del mondo che li circonda. In un mondo siffatto, le "menti pensanti" non sono contemplate e, forse, in uno scenario apocalittico non troppo futuristico, lo spazio per il pensiero critico sarà riservato, quasi esclusivamente, all'intelligenza artificiale, mentre agli uomini-tecnici toccherà svolgere il ruolo dei "robot": competenti, efficienti, flessibili e senz'anima.

Segno dei tempi è il testo di un brano musicale del rapper Marracash, che riprendendo un pezzo classico del rap italiano esordisce così: «Siamo passati da quelli che benpensano a quelli che non pensano» per poi continuare: «Oh algoritmo che sei nei server, manda il mio pezzo nella top ten e il mio video nelle tendenze, mandami uno spot ad hoc, non so cosa comprare, tocca i miei dati sensibili per guidarmi a votare... » e ancora: «l'era della musica sembra innocua e serena, [...] l'ignoranza sventolata come bandiera, il sonno della ragione vota Lega», per concludere che: «il senso è nascosto così bene che non c'è, non avrai altro brand al di fuori di me»³.

Viviamo già di fatto in un'epoca dominata dagli algoritmi e dagli sponsor, bisogna prenderne coscienza.

È proprio questa l'intenzione dell'autore quando sostiene la necessità di prendere posizione per condurre la battaglia culturale e formare una coscienza civile in grado di contrastare la deriva in atto. Il testo ha, inoltre, il merito di stimolare nel lettore diversi interrogativi sia in ambito educativo che culturale, politico ed economico. Molteplici sono le strade che si aprono al pensiero critico che voglia analizzare in profondità lo stato delle cose, anche in relazione agli eventi degli ultimi anni con annesse pandemia e guerra. Il processo di mondializzazione, legato al diffondersi della cultura e della filosofia anglosassone e anglofona di matrice empirista e capitalista, porta con sé inevitabilmente una visione del mondo legata all'utile e al profitto, dallo spirito concreto e pragmatico. Questa concezione dell'esistente si sposa perfettamente con le idee dell'*ignorante ipermoderno* che, lungi dall'essere soltanto un fenomeno italiano, è purtroppo il nuovo cittadino del mondo.

Degna di nota è la parte conclusiva del libro nella quale l'autore elabora un mini-programma in cinque proposte per condurre la battaglia. Miccione, infatti, non si limita alla sterile critica dell'esistente, ma, basandosi sulla visione gramsciana della cultura e sull'idea "greca" che il male è perseguito solo da chi ignora il bene, ostinatamente traccia la strada per la rinascita di un sapere critico di stampo umanista in grado di ridare spinta al movimento democratico, cioè alla partecipazione cosciente dei cittadini alla vita pubblica della *polis*. Per far ciò bisogna elevare nuovamente la qualità dell'insegnamento, dare dignità all'istituzione scolastica e a quella universitaria e instillare, nelle nuove generazioni ma non solo, quella "meraviglia" aristotelica in grado di generare curiosità e voglia di sapere. Le cinque proposte dell'autore vanno in questa direzione e guardano anche, in maniera originale, al progetto brasiliano *Bolsa Scola*, col quale i governi progressisti di Lula e Roussef hanno incentivato l'investimento educativo dei figli del sottoproletariato. Data la

Recensioni 90 Pagine 89-91

situazione attuale, perlomeno in Italia e in occidente, viene da chiedersi, tuttavia, quale classe politica potrebbe mai attuare una tale inversione di tendenza.

Note

- 1 Cfr. Commissione delle comunità europee, *Insegnare e apprendere: verso la società conoscitiva. Libro bianco su istruzione e formazione*, Ufficio delle pubblicazioni ufficiali delle Comunità europee, Lussemburgo 1995.
- 2 Espressione tedesca che indica colui il quale è uno specialista in un determinato ambito di ricerca (fach) ma allo stesso tempo è un ignorante (idioten) per quanto concerne tutto il resto.
- 3 Marracash, «Quelli che non pensano Il cervello», *Persona*, Island 2019.

Recensioni 91 Pagine 89-91

La paura di essere liberi Alberto Giovanni Biuso



Piccolo Teatro di Milano - febbraio / settembre-ottobre 2022 M Il figlio del secolo regia di Massimo Popolizio tratto dal romanzo di Antonio Scurati collaborazione alla drammaturgia di Lorenzo Pavolini

scene Marco Rossi costumi Gianluca Sbicca luci Luigi Biondi video Riccardo Frati

suono Alessandro Saviozzi movimenti Antonio Bertusi

con Massimo Popolizio e Tommaso Ragno

e con (in ordine alfabetico) Riccardo Bocci, Gabriele Brunelli, Tommaso Cardarelli, Michele Dell'Utri, Giulia Heatfield Di Renzi, Raffaele Esposito, Flavio Francucci, Francesco Giordano, Diana Manea, Paolo Musio, Michele Nani, Alberto Onofrietti, Francesca Osso, Antonio Perretta, Sandra Toffolatti, Beatrice Verzotti produzione Piccolo Teatro di Milano-Teatro d'Europa, Teatro di Roma, Luce Cinecittà in collaborazione con il Centro Teatrale Santacristina

Il fantasma di Benito Amilcare Andrea Mussolini (1883-1945) continua ad aleggiare sul contemporaneo.

Perché? Rispondere significa cercare di comprendere il presente nel suo battito profondo, nelle sue paure, nel bisogno di Autorità, nel timore delle libertà. È una delle prime affermazioni dello spettacolo: «Guardali: per un uomo avere un Capo è tutto». In 31 quadri Massimo Popolizio intreccia il teatro didascalico-didattico di Brecht e l'imponente visionarietà di Luca Ronconi per costruire una vicenda teatrale nella quale «la chiave di tutto sta nel montaggio»¹.

Un montaggio che racconta le vicende del fascismo e del suo capo dal 1919 al 1925, a partire dal programma ancora in gran parte socialista di San Sepolcro fino alla seduta del Parlamento del 3 gennaio 1925 durante la quale, assumendosi la responsabilità dell'assassinio di Giacomo Matteotti, Mussolini disse «Se il fascismo è stato un'associazione a delinquere, io sono il capo di questa associazione a delinquere!». Quando un capo di governo arriva a pronunciare parole come queste, è evidentemente sicuro che nulla gli accadrà, come infatti fu, e che anzi da quel momento potrà disporre del potere in piena autonomia, come protagonista, come Attore supremo.

Camillo Berneri, un anarchico che conobbe Mussolini all'epoca in cui questi era socialista, affermò che costui non era fondamentalmente né vile né coraggioso ma che «era capace di coraggio di fronte al pericolo soltanto quando aveva un pubblico cui mostrarsi audace» (Antonio Scurati, p. 17). Mussolini lo Spettacolo, dunque.

La tonalità con la quale viene narrato il piano inclinato che portò il fascismo dal completo fallimento elettorale del 1919 alla presa del potere nel 1922 – possibile solo con la piena complicità dei Savoia, della magistratura, dell'esercito, degli industriali – è «una chiave grottesca per uno spettacolo che non è mai ideologico, ma sempre teatrale» (p. 11). Questa affermazione di Popolizio è fondamentale anche perché parziale. La sua messa in scena è certamente grottesca/parodistica; di più – come aggiunge Pavolini – è «una sorta di cabaret espressionista» (p. 18) nel quale la complessità della storia, la tragedia della violenza, la ferrea casualità degli eventi sembrano smarrirsi in una trama puramente spettacolare.

Il regista rivendica l'affrancamento dalla *figura* di Mussolini, che viene incarnato da un attore non giovane e con la barba bianca (Tommaso Ragno) e, nei momenti più istrionici, dallo stesso Popolizio, i quali interpretano il loro personaggio facendolo parlare sempre in terza persona. Ma Mussolini non è un personaggio qualsiasi. Il suo corpo, la sua fisicità non costituiscono un elemento sostituibile. Mussolini ha bisogno di un corpo, Mussolini *è* il suo corpo. Dal corpo del capo – cangiante, ridicolo, solenne, dinamico, ammiccante, inquietante – si sprigiona l'aura del potere fascista. E invece Ragno e Popolizio disegnano «un organismo attoriale dove nessuno somiglia nelle fattezze al personaggio storico, ma prova ad impersonarne il destino» (Pavolini, pp. 18-19). Invece che offrire universalità alla messa in scena, questa soluzione ostacola l'empatia che sempre il teatro deve far nascere con il suo oggetto, in modo – come ci ha insegnato Aristotele – da ottenere la catarsi dei sentimenti anche distruttivi che albergano nei suoi fruitori.

È il corpo del duce, dalla bombetta del 1919 all'appeso/capovolto di piazzale Loreto del 1945, a costituire il magnete per le masse. Perché, come ricorda lo storico Marcello Flores, «Mussolini comprende che la società di massa, in Italia, è nata con la guerra, con i contadini-soldati nelle trincee che adesso, reduci, chiedono riconoscimento, integrazione, ricompensa» (p. 21).

Il fascismo è nato dai corpi massacrati nello slancio delle trincee, il fascismo è nato dal Trionfo della Morte del 1914-1918. Ancora Pavolini giustamente scrive che il duce vuole «essere applaudito anche se sta in piedi su una montagna di morti» (p. 19). Il potente infatti è in primo luogo il sopravvissuto, l'unico superstite di fronte alla distruzione dei suoi simili. Il suo trono poggia su mucchi sterminati di cadaveri: «Il più antico ordine – impartito già in epoca estremamente remota, se si tratta di uomini – è una sentenza di morte, la quale costringe la vittima a fuggire. Sarà bene pensarci quando si parla dell'ordine fra gli uomini»². Il desiderio di dominare come signore incontrastato su un mondo ridotto al silenzio – rimanendo l'unico ad avere parola e vita – è inseparabile dal timore di poter essere a propria volta ridotti a nulla dalla rivolta di coloro che subivano. Ciò crea la necessità di eliminare il pericolo moltiplicando i cadaveri (in senso letterale ma più spesso traslato). È questa per Canetti la spirale del tutto paranoica del potere.

Canetti disvela la vera e propria natura patologica dell'autorità, nella quale pulsa una volontà di morte che «si trova davvero ovunque, e non è necessario scavare molto nell'uomo per trarla alla luce»³. Volontà che in alcuni momenti diventa una cosa sola con il comando. Le epidemie costituiscono uno di questi momenti. Forse l'*Ur-Fascismo*, il 'fascismo eterno', esiste davvero. Sua espressione contemporanea sono il confino (*lockdown*), l'obbligo vaccinale, i trattamenti sanitari obbligatori (TSO) del tutto arbitrari, la violenza delle polizie contro cittadini inermi, la distruzione delle attività economiche, la devastazione delle comunità, la paura, la richiesta ovunque – e (ancora una volta) in modo particolare in Italia – di un 'uomo della provvidenza' che risolva i

Visioni 93 Pagine 92-94

problemi del corpo sociale, della nazione, nel 1922 come nel 2022. Le ondate di panico collettivo sono sempre molto pericolose e quella legata alla Sars2 è particolarmente insidiosa anche per la sua dimensione planetaria, globale, dalle conseguenze ambientali assai gravi e intrisa di un asfissiante conformismo.

Canetti ci avverte che l'autorità è sempre potenzialmente paranoica e quando i suoi ordini riguardano la 'salute' diventa folle e contraddittoria. Contro tutto questo, il pensiero e la pratica libertari costituiscono una preziosa alternativa, un necessario vaccino. L'epidemia conferma infatti quanto con metodi diversi Elias Canetti e Philip Zimbardo⁴ hanno ben mostrato: è sufficiente far indossare una divisa a un essere umano (o dargli in mano un dispositivo di controllo del cosiddetto Green Pass) e le probabilità che costui si faccia prendere dal delirio di onnipotenza e dal sadismo (sempre strisciante nel corpo sociale) diventano molto alte. I decisori politici – sia centrali sia periferici – hanno creato una situazione nella quale tale patologia è dilagata. L'immagine conclusiva di *M. Il figlio del secolo* appare quando lo spettacolo è finito e gli attori ricevono gli applausi. La foto in bianco e nero raffigura alcuni ragazzi che indossano delle maschere chirurgiche. Non si comprende se l'immagine si riferisca al presente, al Ventennio fascista, ad altre epoche, ma costituisce una raffigurazione inquietante dell'oggi nel quale il fantasma di Benito Amilcare Andrea Mussolini continua ad aleggiare in altri nomi, con altre movenze, in corpi diversi ma altrettanto forieri di morte.

Note

1 *Programma di sala*, p. 10; i numeri di pagina delle successive citazioni dal programma di sala saranno indicati nel testo tra parentesi.

2 Elias Canetti, Massa e potere [Masse und Macht, 1960], trad. di F. Jesi, Adelphi 1981, p. 366.

3 Ivi, p. 87.

4 Cfr. il film *L'onda (Die welle*), di Dennis Gansel, Germania, 2008.

Visioni 94 Pagine 92-94

SOGLIE DIVERSE

MATTIA SPANÒ (UNIVERSITÀ DI CATANIA)



Pensa a quanto la vita si imponga
Anche se stretta tra inauditi lacci
Cammini e neanche ti chiedi
I moventi misterici che la portano avanti
Eravamo sognatori
Ma come ci siamo ridotti?
E quando è accaduto
Che tutto è cambiato
E il parlare si è fatto complicato?
E che a volte il compromesso
Il "meno peggio"
La vince su tutto il resto
Sfumandosi i connotati del senso

È la capienza che manca? La capacità del vedere? Stanotte fa troppo male Andiamo a sentire il mare Scovare posti da tutelare Senza doversi incastrare In lamenti da dribblare Momenti da contestare

Guardiamo il mondo

E viviamoci insieme
Il resto che non ci appartiene
Lasciamolo ad altri
Con disincanto e speranza
Nel bello
Caracolliamoci in soglie
Diverse
E poi trovare in tracce disperse
Il sé in frantumi tra facce inconsuete
Placarsi improvviso di languide attese

Si accendono in bilico imprese

Pensa a quanto la comunicazione Infranga naturale ogni soglia predisposta Nel riciclo di posture già preventivate Vive nomade la coda di parole strane Arde il razzo che parte E non sa bene dove andare Lambisce abissi Accarezza comete lontane Anche se non sa ballare E potrebbe imparare Nei più apolidi codici E il gusto dell'errare E allora torniamo a mare Che non si capisce bene Dove finisce nel cielo E se la cosa, in fondo, la si possa chiarire

PROPOSTE DI COLLABORAZIONE

Le proposte di collaborazione devono essere inviate all'indirizzo <u>redazione@vitapensata.eu</u>, accompagnate da un breve CV.

I testi devono essere formattati secondo le indicazioni che si trovano nel sito della rivista, sezione Norme redazionali

Ricordiamo qui le più importanti:

Formattazione del testo

I testi non devono superare le 25.000 battute, compresi gli spazi e le note.

I file possono essere inviati in formato .doc (PC) o .pages (MAC).

Devono essere composti in carattere Bodoni corpo 11 o Times New Roman corpo 11, margine giustificato, interlinea singola.

Citazioni

Le citazioni vanno inserite fra virgolette a sergente e non fra virgolette inglesi. Quindi: «Magna vis est memoriae» e non "Magna vis est memoriae". Le eventuali citazioni interne a una citazione vanno inserite, invece, tra virgolette inglesi: "".

Le citazioni più lunghe devono essere formattate in corpo 10, senza virgolette di apertura e chiusura, con rientro a sinistra e a destra di 1 cm rispetto al testo.

Note

Le note vanno inserite **manualmente**, a piè di documento e non di pagina; quindi come "note di chiusura" e non "a piè pagina". Il numero della nota accanto alla parola deve essere formattato in apice. Le note vanno inserite, a conclusione dell'articolo, in corpo 10.

HANNO COLLABORATO A QUESTO NUMERO:

DAVIDE AMATO

PIERANDREA AMATO

GIOVANNI CAROSOTTI

MARIO COSENZA

LUCREZIA FAVA

GIUSEPPE FRAZZETTO

STEFANO ISOLA

MARCO IULIANO

ENRICO MONCADO

ENRICO PALMA

STEFANO PIAZZESE

GIUSEPPE DIEGO PRIVITERA

GIANNI RIGAMONTI

MATTIA SPANÒ

«LA VITA COME MEZZO DELLA CONOSCENZA» – CON QUESTO PRINCIPIO NEL CUORE SI PUÒ NON SOLTANTO VALOROSAMENTE, MA PERFINO GIOIOSAMENTE VIVERE E GIOIOSAMENTE RIDERE

(FRIEDRICH NIETZSCHE, *LA GALA SCIENZA*, AFORISMA 324)

DIREZIONE

IVANA GIUSEPPINA ZIMBONE, DIRETTORE RESPONSABILE

ALBERTO GIOVANNI BIUSO, DIRETTORE SCIENTIFICO

PER INFO E PROPOSTE EDITORIALI

redazione@vitapensata.eu

VITA PENSATA