

Biblioteca del Centro Studi “Mario Pancrazi”

Quaderni

8



Baldassarre Caporali

Uomini e api

Postfazione di Luca Pantaleone

Biblioteca del Centro Studi "Mario Pancrazi"



Gruppo Editoriale Locale

Quaderno n.8 della Serie “R&D” - Ricerca e Didattica - pubblicata dal Centro Studi “Mario Pancrazi” di Sansepolcro e diretta da Francesca Giovagnoli.

Autorizzazione n.610 del Tribunale di Arezzo

Biblioteca del Centro Studi “Mario Pancrazi”

www.centrostudimariopancrazi.it

In redazione

Gabriella Rossi, Matteo Martelli



ISBN

2014 © Gruppo Editoriale Locale
di Digital Editor srl

Tutti i diritti sono riservati

Finito di stampare nel mese di maggio 2014
dalla Digital Editor srl, Umbertide

Progetto grafico

Eva Giacchè - Digital Editor srl, Umbertide

In copertina

Giorgione, *I tre filosofi* (Vienna, Kunsthistorisches Museum)

In quarta di copertina

Dal *Compendium de divina proportione*, 1498: il *Rombicubottaedro* (Leonardo da Vinci) e le *Lettere Capitali* (Luca Pacioli)

Stampa

Digital Editor srl, Umbertide

Per le riproduzioni fotografiche, grafiche e citazioni giornalistiche appartenenti alla proprietà di terzi, inserite in quest'opera, l'editore è a disposizione degli aventi diritti non potuti reperire. È vietata la riproduzione, anche parziale e ad uso interno didattico, con qualsiasi mezzo, non autorizzato.

...forse non ogni uomo è uomo; e non tutto il genere umano è genere umano. Questo è un dubbio che viene, nella pioggia, quando uno ha le scarpe rotte, acqua nelle scarpe rotte, e non più nessuno in particolare che gli occupi il cuore, non più vita sua particolare, nulla più di fatto e nulla da fare, nulla neanche da temere, nulla da perdere, e vede, al di là di se stesso, i massacri del mondo. Un uomo ride e un altro piange. Tutti e due sono uomini; anche quello che ride è stato malato, è malato; eppure egli ride perché l'altro piange. [...] Non ogni uomo è uomo, allora. Uno perseguita e uno è perseguitato; e genere umano non è tutto il genere umano, ma quello soltanto del perseguitato. Uccidete un uomo; egli sarà più uomo. E così è più uomo un malato, un affamato; è più genere umano il genere umano dei morti di fame.

(Elio Vittorini, *Conversazione in Sicilia*)

non uomo, ma nuvola in calzoni

(Vladimir Majakovskij, *La nuvola in calzoni*)

L'Autore

Baldassarre Caporali è nato a Bibbiena, in Casentino, il 29 Giugno 1955. Si è laureato in Filosofia all'Università degli Studi di Firenze. Insegna Filosofia e Storia nei Licei. Ha pubblicato saggi su argomenti filosofici sulla rivista "Atque", che ha ospitato anche una sua intervista ad H.G. Gadamer. Suoi saggi sono stati pubblicati negli "Annali" del Liceo Classico "Plinio il Giovane" di Città di Castello" e nella Biblioteca del Centro Studi "Mario Pancrazi".

Indice

Capitolo Primo - <i>Uomini e Api</i>	11
Capitolo Secondo - <i>L'uomo come coscienza e come ideologia</i>	63
Capitolo Terzo - <i>Margini dell'uomo</i>	129
Capitolo Quarto - <i>Splendori e miserie dell'antiumanesimo</i>	185
<i>Postfazione</i> di Luca Pantaleone	245
Bibliografia	251
Indice dei nomi	259

Capitolo Primo

Uomini e api

1. Il bestiario dell'accumulazione primitiva

All'inizio dell'età moderna, lungo i secoli dell'Assolutismo e della nuova scienza, delle guerre dinastico-religiose e della società cosmopolitica dei dotti, dell'accumulazione capitalistica originaria e del diritto naturale laico, lungo secoli di rivolgimenti, dove immani catastrofi sociali e inenarrabili sofferenze collettive sono trascorse accanto a opere intellettuali destinate a lanciare, a partire da un futuro non lontano, impensabili imprese di liberazione, nei secoli, quindi, che hanno separato il Rinascimento dall'Illuminismo (considerato in senso lato, come *Aufklärung*) l'immagine dell'uomo che tanti scritti importanti hanno consegnato ai contemporanei è stata spesso contraffatta con sostituzioni, maschere o metafore di animali. Il materiale esopico di La Fontaine ha annunciato certamente le *virtù borghesi*, ma anche le figure della scienza della società e dello Stato, da Machiavelli a Hobbes, sono state penetrate dal bestiario moderno. E' stata, tuttavia, la favoletta satirica di Mandeville sulla società delle api a distillare un'*antropologia sociale* dal mondo storico, dinamico e crudele, produttivo e sanguinario, della prima grande accumulazione capitalistica moderna. In essa l'animale riacquista la potenza inibitoria del divieto totemico.

La favola di Mandeville, infatti, dà espressione ad una sorta di tabù sociale che interdice ogni forma di etica pubblica, o, più radicalmente, di azione disinteressata, trattandola come una sciagurata cecità nei confronti delle calamità economiche che dovranno ine-

vitabilmente seguire alla sciocca presunzione di introdurre l'onestà negli affari, negli scambi, nelle leggi, nei costumi e nei poteri di una società che il denaro, l'industria e i commerci rendono prospera. Nella parabola di Mandeville, gli uomini diventano api e l'Inghilterra del parlamento, delle Compagnie di navigazione, delle abnormi forme di lavoro industriale e della vasta repressione penale della povertà, diventa l'alveare. Sopraffazione, iniquità, vanità e frode formano il carattere sociale di un uomo-ape che, proprio attraverso i suoi vizi e i suoi delitti, e affidandosi alla potenza che essi conferiscono nella ricerca della ricchezza, fa occupare terre d'oltremare, viaggiare navi, moltiplicare industrie, arricchire l'avvocatura, aumentare il tesoro dello Stato. Ma le api sono scontente ed un fantomatico Giove le rende virtuose; con queste conseguenze: "Il bell'aspetto [dell'alveare] è scomparso, si spopola in fretta, e si presenta in modo ben diverso. Infatti, non soltanto se ne erano andati quelli che ogni tanto spendevano grandi somme, ma le moltitudini che vivevano grazie a loro, devono ogni giorno fare lo stesso. [...] Crolla il prezzo della terra e delle case. Palazzi meravigliosi, le cui mura, come quelle di Tebe, furono innalzate con la musica, devono essere dati in affitto [...]. L'arte edilizia è spacciata, gli artigiani non trovano lavoro [...]. La superba Cloe, per fare una gran villa, aveva spinto il marito a derubare lo stato. Ora vende i suoi mobili, per cui erano state saccheggiate le Indie [...]. I tessitori, che tessevano ricca seta e argento, e tutti i mestieri subordinati, sono andati via"¹. Il *fabula docet* non può stupire, anche se Mandeville lo esprime con cruda e spregiudicata sincerità: "Smettetela dunque con i lamenti: soltanto gli sciocchi cercano di rendere onesto un grande alveare. [...] la fame è una piaga spaventosa, senza dubbio, ma chi digerisce e prospera senza di essa? [...] La semplice virtù non può fare vivere le nazioni nello splendore; chi vuole fare tornare l'età dell'oro, deve tenersi pronto per le ghiande come per l'onestà"². Queste conclusioni sono così permeate dai sentimenti e dalle idee che tra Seicento e Settecento ebbero largo corso in Inghilterra, prima e dopo Mandeville, fra filosofi, economisti e letterati (non vanno dimenticati scrittori come Defoe e Swift) che il loro paradossale, beffardo e inverti-

to ammonimento suona assai diverso da una massima di saggezza, poiché le parole di Mandeville sembrano quelle di un elisabettiano che abbia imparato a ragionare da illuminista. Gli uomini-ape, infatti, possono essere riguardati, senza alcuna forzatura, come un supplemento antropologico anticipato, naturalmente irriverente e polemico, della teoria economica della *invisible hand* di Adam Smith. In gergo hegeliano, l'uomo-ape di Mandeville è una figura storica dell'accumulazione capitalistica originaria.

Secondo un'opinione corrente fra gli storici della filosofia, l'antropologia di Mandeville è stata precorsa, o addirittura preparata, da Hobbes. Questo accostamento, comunque, non porta molto lontano se l'uomo di Hobbes e l'uomo di Mandeville vengono mantenuti nella loro "scena" naturale (o nella scena giusnaturalistica dello *status naturae*), poiché tale scena consegna un significato traslato, al tempo stesso concettuale e metaforico. Soltanto questo spostamento drammaturgico di significato, raggiunto attraverso il teriomorfismo dei miti, rende perspicuo il modo in cui le vicende della società si incarnano nelle passioni umane. L'influenza di Hobbes su Mandeville scavalca, infatti, gli intenti paralleli delle simbologie zoomorfe dei due autori, e ciò non solo perché la mitografia politica di Hobbes non si restringe all'*homo homini lupus*, giungendo piuttosto al suo massimo rigoglio filosofico nella costruzione dello Stato-Leviatano, nel quale si fondono ben quattro "nature" – umana, divina, bestiale e tecnica -, ma soprattutto in quanto, in entrambi, i bisogni, gli impulsi e le attitudini umane si modellano sugli sconvolgimenti, sulle ambizioni e sulle paure di un'epoca di rovinosi e irresistibili sradicamenti collettivi. In questa prospettiva, la *favola delle api* appare come uno sbocco di problemi già annunciati da Hobbes, e non come una loro caricatura, una caricatura che qualcuno ha tirato in ballo facendo di Mandeville una "edizione da osteria di Hobbes"³. L'animale di Mandeville, in fondo, è stato più longevo di quello di Hobbes. Nel bestiario di Hobbes, infatti, la metamorfosi degli uomini-lupo nel mostro marino, il loro passaggio dalla natura alla grande macchina dello Stato moderno, che si costituisce accumu-

lando il minaccioso e irrealizzabile potere acquisitivo e rapinatore di folle atomizzate, e che fonde in sé il *magnus homo* e la *machina machinarum*, sembra lasciare in disparte quell'economia politica che qualche tempo dopo diventerà la scienza del *bourgeois*, mentre è sul terreno di questa scienza che si impianta la satira di Mandeville. Nel destino storico del Leviatano, osserva Carl Schmitt, il carattere totalitario dello Stato-macchina ha condannato all'obsolescenza l'animale mitico: "Alla mentalità della tecnica totale il Leviatano non fa più alcuna impressione inquietante: essa ha infatti l'ardire di metterlo sotto tutela naturalistica, come altri sauri e mastodonti, e di esporlo, come un pezzo da museo, nei giardini zoologici"⁴.

Questo emergere trionfante della macchina statuale, inoltre, porta alle estreme conseguenze la *meccanizzazione dell'uomo* iniziata con Descartes, nel quale una coscienza riflessiva abitava un corpo funzionante secondo una meccanica fisiologica (lo "spettro nella macchina"), una meccanizzazione destinata a sfociare nell'*homme-machine* e nell'*homme-plante* di La Mettrie. Le folle atomizzate si sottraggono all'insicurezza dello "stato di natura" divenendo, attraverso il *pactum societatis*, gli elementi anonimi del *magnum artificium*, ossia dello Stato-Leviatano "tecnicamente perfetto [...] come macchina che ritrova soltanto in sé – cioè nella prestazione e nella funzione – il proprio <<diritto>> e la propria <<verità>>"⁵. Non ingannino, però, le formule di legittimazione dell'Assolutismo: il Leviatano prefigura lo Stato moderno, e l'uomo che teme il suo simile e che calcola le perdite e i benefici di un contratto societario (la *ratio* di Hobbes è modellata sul calcolo), è già, dietro una maschera di animale, il borghese moderno, ancora attaccato, nel Seicento, ai monopoli mercantilistici e alle opportunità di arricchimento derivanti dai giganteschi espropri dell'accumulazione primitiva. Il nesso fra le due accumulazioni, quella del potere statale e quella capitalistica, è stato messo in rilievo da Hanna Arendt: "La potenza, secondo Hobbes, è il controllo accumulato che permette all'individuo di fissare i prezzi e regolare la domanda e l'offerta in modo che tornino a suo vantaggio [...]. L'insistenza di Hobbes sul potere come motore

di tutte le cose umane e divine [...] deriva dall'affermazione teoricamente incontestabile che un'accumulazione di beni senza fine deve basarsi su un'accumulazione di potere senza fine"⁶. La favola di Mandeville acquista, attraverso questo sguardo gettato sul mondo storico rattappito nei miti di Hobbes, una spregiudicata forza di svelamento, tanto più spregiudicata quanto meno intenzionale. Mandeville, infatti, dichiara che il suo proposito è quello di mettere a tacere le proteste e di far sì che si impari a "sopportare con maggior pazienza gli inconvenienti cui nessun governo sulla terra può porre rimedio"⁷. Così, l'animale di Hobbes viene, in un certo senso, "secolarizzato" attraverso il suo incorporamento nell'economia politica, e la *spada della giustizia del principe*, impugnata dalle corti dell'*habeas corpus*, appende "all'albero infame [...] per assicurare il ricco e il grande"⁸. Le classi sociali, in Hobbes ancora cifrate dal mito, si impadroniscono in Mandeville dell'immagine significativa. L'uomo-ape erige un tabù sociale più resistente del patto hobbesiano istitutivo dello *ius vitae et necis* del re assolutista, un patto che aveva cambiato gli uomini-lupo nel grande animale Leviathan, per sottrarli ad un'altra possibile metamorfosi, per Hobbes temutissima, quella che li avrebbe mutati nel grande Behemoth rivoluzionario. Uomini e animali si scambiano di posto, ma le loro permutazioni metaforiche e le loro scene allegoriche delineano il travolgente imporsi di forme sociali sempre più totali.

La *favola delle api* sottende un'antropologia sociale che non si lascia ricondurre all'analisi dei sentimenti umani che Adam Smith, della cui teoria economica quella favola è un demistificante e grottesco commento, ha sviluppato parallelamente al suo utilitarismo economico. Smith costruisce una teoria dell'uomo – poco importa quanto di Hutcheson e di Hume sopravviva in essa – nella quale l'interesse empirico dei singoli individui sociali, mutato in concordia di opinioni e in humana simpatia dalla loro comune esigenza di conservazione della società, si tempera in un giudizio interno riflessivo, sulla cui genesi, sviluppo, limiti, equivoci e condizioni l'autore non dice granché, rendendo un po' fantomatico questo "spettato-

re imparziale”. Questo spettatore, eco indebolita di una coscienza morale presbiteriana, entra in azione quando l’interesse di gruppo, mutandosi in sentimento di approvazione, si è già rispecchiato in un atto legislativo o giudiziario, per mitigarne ed equilibrarne, o addolcirne attraverso un’istanza complementare, le conseguenze⁹. Secondo Smith, pertanto, le idee di Mandeville ripetono, in una forma paradossale, un’avversione ascetica per ogni sorta di passione umana, e quindi non distinguono la *virtù* e il *vizio* secondo sentimenti comunemente riconosciuti: “E’ facile per Mandeville provare [...] che questa totale vittoria sulle nostre passioni non si avvera mai, e in secondo luogo che, se si avverasse universalmente, sarebbe pericolosa per la società, perché porrebbe fine a ogni attività industriale e commerciale, e a ogni occupazione umana. Con la prima affermazione egli intende provare che non esiste la vera virtù, e che quella che pretende di esser tale non è che una finzione che inganna gli uomini; con la seconda affermazione vuole provare che i vizi privati sono beni pubblici, poiché senza di essi nessuna società potrebbe essere prospera e florida”¹⁰. I “vizi privati e le pubbliche virtù” denunciati da Adam Smith sono le tavole dei valori di un’antropologia che in seguito, dopo le scosse subite dall’autorità intellettuale dell’economia politica classica ad opera della *critica dell’ideologia*, sarà ricondotta all’ideale borghese dell’*homo oeconomicus*. Il merito delle api di Mandeville è quello di averlo mostrato, per la prima volta, senza veli.

L’epoca che i lupi, i Leviatani e le api trasformano in un’allegoria storica, in un’atmosfera da dramma barocco, era quella in cui culminò e si riassunse il lungo periodo dell’accumulazione capitalistica primitiva, un periodo che abbracciava i secoli in cui la progressiva distruzione del servaggio feudale, dei privilegi urbani, dei monopoli corporativi, delle immunità ecclesiastiche e, più in generale, dei vincoli e delle rendite signorili, si accompagnò all’esproprio e alla cacciata dalle loro terre di gigantesche masse di contadini – servi, piccoli fittavoli, piccoli nobili proprietari, comunità di villaggio infeudate -, alla loro trasformazione in nullatenenti, in mendicanti, in

ladruncoli e prostitute, e, infine, in una massa di poveri pronti a divenire, perché spogliati di tutto tranne che della loro “forza-lavoro”, la manodopera fungibile e indifesa della prima industria capitalistica. Il quadro storico dell’accumulazione primitiva tracciato da Marx, contribuisce in modo decisivo alla comprensione dell’antropologia delle metafore teriomorfe. “Nella storia dell’accumulazione originaria fanno epoca dal punto di vista storico tutti i rivolgimenti che servono di leva alla classe dei capitalisti in formazione; ma soprattutto i momenti nei quali grandi masse di uomini vengono staccate improvvisamente e con la forza dai loro mezzi di sussistenza e gettate sul mercato del lavoro come proletariato eslege. *L’espropriazione dei produttori rurali, dei contadini* e la loro espulsione *dalle terre* costituisce il fondamento di tutto il processo”¹¹. La società borghese si generò nella cornice dell’Assolutismo e, spesso, la borghesia curializzata nella burocrazia patrimoniale e la nobiltà imprenditoriale si fuse-ro. La vecchia nobiltà era ormai anacronistica: “Le grandi guerre feudali avevano inghiottito la vecchia nobiltà feudale, e la nuova era figlia del proprio tempo pel quale il denaro era il potere dei poteri. Quindi la sua parola d’ordine fu: trasformare i campi in pascoli da pecore”¹². Gli storici ricordano spesso un’espressione che correva nelle campagne inglesi: “le pecore hanno mangiato gli uomini”. Ancora *uomini e animali*. Ma gli uomini, a partire dall’Inghilterra della monarchia parlamentare e della prima banca nazionale europea, sono in procinto di essere gettati in altre metamorfosi che ai due poli della società generano, da un lato, il finanziere, che attraverso le prime “società per azioni”, e usando le opportunità crescenti del “debito pubblico”, manovra “il commercio di effetti negoziabili di ogni specie, l’aggiottaggio”, ed “ha fatto nascere il giuoco di Borsa e la bancocrazia moderna”¹³, e dall’altro il proletario salariato che dissimula appena una nuova condizione di schiavitù. Marx in pagine assai dense di fonti, traccia il ritratto sociale di questa umanità alla deriva nell’età dell’accumulazione primitiva: “Era costume che il padrone (cioè il ladro dei ragazzi) vestisse e nutrisse i suoi apprendisti e li alloggiasse in una <<casa degli apprendisti>> vicino alla fabbrica. Venivano nominati dei *guardiani* per sorvegliare il loro

lavoro. Era interesse di questi aguzzini di far sgobbare i ragazzi fino all'estremo, perché la loro paga era in proporzione alla quantità di prodotto che si poteva estorcere al ragazzo"¹⁴. In un tale mondo di espulsioni immani, di terrore e di assoggettamenti collettivi, le leggi repressive contro i poveri e l'accattonaggio, per proteggere la nuova proprietà dai vecchi espropriati, furono talmente estreme che la definizione, ormai acquisita, di "leggi sanguinarie" non sembra esagerata. Michel Foucault, nel suo libro sulla prigione, scrive che "Dalla fine del secolo XVII [...] si nota una considerevole diminuzione dei delitti di sangue e, in linea generale, delle aggressioni fisiche", e che "i delitti contro la proprietà sembrano dare il cambio ai crimini violenti"; e tuttavia, aggiunge Foucault, "nel corso del secolo XVIII, si constata un appesantirsi della giustizia, le cui norme, in molti casi, divengono più severe", al punto che, in Inghilterra, all'inizio del XIX secolo, si contano ben "223 crimini capitali"¹⁵. Si fanno ancora avanti gli uomini-ape di Mandeville. Nella sua favola i poveri vengono impiccati con facilità.

L'alveare, anche se questo senso analogico non riceve alcuna attenzione da parte dell'autore, è un ambiente sociale codificato, dove le azioni e i ruoli delineano complessi integrati di funzioni complementari, funzioni che si sostengono reciprocamente secondo la modalità del meccanismo. Questa meccanizzazione sociale – ancora la macchina politica e antropologica costruita dai filosofi dell'epoca! – si dispiega attraverso una sempre più minuziosa e capillare divisione sociale e industriale del lavoro; ed il lavoro, quindi, diviene, non soltanto la fonte, ma anche, e soprattutto, la *misura* – esprimibile in "costanti" – del valore di scambio delle merci. L'importanza storica della teoria del valore-lavoro di Adam Smith, per gli sviluppi della meccanizzazione antropologica della nascente società borghese, sta tutta in questa risoluzione del lavoro nelle unità formali della sua misurazione, mentre tutt'altre conseguenze avrà l'analisi smithiana del lavoro come fonte del valore. Una sorta di genealogia di questo "lavoro astratto" – secondo la denominazione che lo configura in Hegel e in Marx – viene così tracciata da Foucault: "Adam Smith

non inventò [...] il lavoro in quanto concetto economico [...] egli lo sposta: se il lavoro, per lui, conserva ancora la funzione di analisi delle ricchezze scambiabili, tale analisi tuttavia non si configura più come un puro e semplice momento per ricondurre lo scambio al bisogno [...]; essa scopre un'unità di misura irriducibile, invalicabile e assoluta. Di colpo, le ricchezze non istaurano più l'ordine interno delle loro equivalenze attraverso un confronto degli oggetti da scambiare, o attraverso una stima del potere, proprio di ciascuno, di rappresentare un oggetto del bisogno [...]; esse si scompongono a seconda delle unità di lavoro che di fatto le produssero¹⁶. Le *ripercussioni antropologiche* di un tale inquadramento della produzione, contemporaneamente indice e programma dello scambio capitalistico, emergono in Marx attraverso la modulazione dei lavori concreto e astratto sui valori d'uso e di scambio: "I differenti valori d'uso sono [...] prodotti dell'attività di individui differenti, sono dunque il risultato di lavori individualmente differenti. Ma come valori di scambio rappresentano un lavoro uguale, indifferenziato, ossia lavoro in cui è cancellata l'individualità di chi lavora. Il lavoro che crea valore di scambio è quindi lavoro *astrattamente generale*"¹⁷. Un tale lavoro, uniforme e segmentabile, fa scomparire gli uomini dietro alle cose, riduce le relazioni fra uomini ad equivalenze fra le cose: "se è esatto dire che il valore di scambio è un rapporto fra persone, bisogna tuttavia aggiungere: un rapporto celato sotto il velo delle cose"¹⁸. Le cose, ossia le merci, nascondono il processo di produzione e di scambio alle api virtuose di Mandeville, ma la loro rovina non raccomanda una critica di quel processo, bensì la rinuncia ad ogni pretesa di sostituire "le strade maleodoranti" delle città inglesi con "boschetti ombrosi"¹⁹, ossia, mettendo da parte l'humour delle metafore e delle iperboli, l'accettazione di un ordine in cui la violenza e la ricchezza si appoggiano l'una sull'altra. Ma una simile ricchezza si nutre di una immensa povertà, di una povertà, non soltanto di mezzi e di beni, ma anche di ambienti comuni di vita, irrimediabilmente perduti dalle popolazioni rurali trasformate in forza-lavoro industriale. Hannah Arendt, guardando ai secoli dell'accumulazione primitiva, ha associato l'imponente

e crudele espropriazione avvenuta in quei secoli ad “un’alienazione dal mondo” di “certi strati della popolazione”²⁰, un’alienazione destinata ad incidere profondamente sull’atomizzazione della vita sociale dell’uomo moderno e che un’altra alienazione, quella del lavoratore nella fabbrica capitalistica, mostrerà, nelle analisi di Marx, in alcune essenziali dimensioni antropologiche. Gli animali mitici e allegorici del Seicento e del Settecento sono, in un certo senso, annunci esopici di queste “trasformazioni dell’uomo”, a tal segno che Horkheimer e Adorno hanno potuto scorgere nei vizi privati di Mandeville “la storiografia anticipata delle virtù pubbliche dell’era totalitaria”²¹. Forse la favola delle api ci consegna una morale molto diversa da quella che ne ricavò, tendenziosamente, l’autore.

2. *Il dualismo tragico di Kant*

La filosofia di Kant procede in mezzo a barriere, istituisce presidi, traccia confini, distingue funzioni e facoltà e, infine, si vieta oggetti decisivi, oppure li condiziona e li dà in affidamento esclusivo. Eppure un’*esigenza di totalità* attraversa questa filosofia e ne impronta il movimento speculativo, facendo sì che le frequenti separazioni di concetti e di temi, dichiarate invalicabili, svelino, al proprio interno, nuove articolazioni e continuo, seppur problematicamente, la comunicazione delle sfere separate. Hegel, per primo, ha polemizzato, in nome di una dialettica dell’immanenza – ripiegata, tuttavia, in una ragione infinita che sorpassa le singole determinazioni della totalità soltanto per sapersi beatamente in questa totalità - contro queste separazioni, nelle quali ha scorto delle *negazioni non mediate*, delle trascendenze impedenti, delle contrapposizioni di prospettive relative e inerti inopinatamente contraffatte in falsi assoluti²². Tuttavia, le separazioni irrisolte di Kant e le mediazioni dialettiche onnivore di Hegel hanno la stessa origine, provengono cioè dalle istanze sociali antagonistiche che, nell’età delle rivoluzioni borghesi e nel quadro del consolidamento delle nuove forme di proprietà, si incorporavano in un’immagine culturale e filosofica dell’uomo

in bilico fra comunità e concorrenza economica, fra diritti politici ed egoismi di classe, fra ragione emancipatrice e “ragione strumentale”, fra virtù ascetica ed edonismo, fra *morale soggettiva* del dovere (*Sollen, Moralität*) e *morale oggettiva* dello spirito del popolo (*Volksgeist, Sittlichkeit*). Kant, con la sua ragione critica tagliata sull'uomo, ma sempre guardinga verso ogni contaminazione con antropologie, incarna questi conflitti in modo esemplare.

La ragione (*Vernunft*), infatti, si erge al di sopra del soggetto e, come facoltà dei principi (o delle idee), ne garantisce l'*autonomia* dalla sfera delle esperienze – le intuizioni sensibili o le inclinazioni, secondo l'uso teoretico o pratico della ragione -, cosicché il suo carattere incondizionato (intelligibile) si spartisce in due campi, con differenti giudizi, differenti forme logiche e differenti pretese nei confronti di quella *cosa-in-sé*, ossia di quel mondo *noumenico*, che la *filosofia critica* di Kant, proprio per esercitare la sua critica della metafisica dogmatica, deve concedere con riserva alla conoscenza puramente *fenomenica* dell'intelletto (qui la *cosa-in-sé* si configura come uso regolativo delle idee della ragione), ed assumere come realtà ontologica da riempire con un'azione normativa (l'imperativo categorico, il puro dovere, il *Sollen*) sul terreno pratico. Le funzioni e le facoltà che queste due piste fanno sorgere al loro interno sono innumerevoli, a volte macchinose, come la dottrina dello “schematismo trascendentale”, e altre volte contrapposte. E la matassa si complica ulteriormente se si tira in ballo un'altra importante facoltà kantiana, quella del giudizio estetico (e teleologico), nel quale il sentimento, l'immaginazione e l'intelletto si integrano in un libero movimento, sono sottratti ad ogni vincolo conoscitivo e ad ogni scopo pratico e non si fondano più direttamente sulla ragione, ma sul *sensus communis* (*Gemeinsinn*), che con la ragione (e con l'intelletto conoscitivo, con il *Verstand*) torna poi a intrecciarsi nelle sue massime. In questo labirinto di facoltà e di “mandati”, il nodo della filosofia kantiana è sempre l'uomo, che tuttavia viene cambiato in soggetto *trascendentale*, o, più astrattamente, in libertà trascendentale. Questo “trascendentale” della “scoperta <<copernicana>> di

Kant”, ossia, per usare una bella espressione del giovane Lukács, “l’oggettività [...] nel suo stare-nella-sfera” del soggetto, “nell’essere-mess[a]-in-relazione”²³, non viene però ricavato dalle *produzioni di senso* dispiegate dai vissuti mondani dell’Io, come avverrà nella Fenomenologia di Husserl, ma si impone fondativamente come un carattere ontologico della ragione autonoma. Da qui l’oscurità, spesso penosa, degli *a-priori* kantiani. Svincolato da questi *a-priori*, il soggetto ritorna uomo; ma la sua autonomia impallidisce in un’*antropologia pragmatica* che non può render conto delle richieste, delle condizioni di possibilità e dei limiti di conoscenze e di azioni fondate sui principi “puri” della ragione. Così, nell’*antropologia pragmatica* di Kant, si incontrano formulazioni concettualmente periferiche, non attraversate dalle domande della filosofia kantiana formulate nella *Critica della ragion pura* (che cosa posso sapere? che cosa debbo fare? che cosa mi è lecito sperare?)²⁴. Per esempio, a proposito del controverso rapporto fra *morale e felicità*, l’“*Antropologia pragmatica*” adopera queste parole: “Il modo di concepire la conciliazione del benessere con la virtù nella vita sociale è l’umanità. Non si tratta qui del grado di benessere, poiché uno crede di averne bisogno di più, un altro di meno, ma soltanto della specie del rapporto, secondo cui l’inclinazione al benessere deve essere limitata dalla legge della virtù”²⁵. Ma in che modo la virtù deve essere limitata? E quali obblighi l’umanità può imporre ai suoi membri? Su quali basi ontologiche riposano tali obblighi? Quale felicità non compromette l’autonomia di un dovere incondizionato, *categorico*? Queste domande oltrepassano, nella prospettiva di Kant, i confini dell’*antropologia pragmatica*.

E’ qui, nello sdoppiamento dell’uomo, nell’*assicurazione puramente trascendentale* della sua libertà, abbandonata irrimediabilmente all’incertezza al di fuori delle condizioni che la realizzano, che risiede il “tragico” di Kant. Questa parola è stata introdotta nell’orizzonte interpretativo della letteratura filosofica da Lucien Goldmann, nel quale, però, suggestioni provenienti dal giovane Lukács prendono i toni di un vago umanesimo, incapace di ricondurre le rinunce e le proscrizioni del pensiero kantiano all’impresa intellettuale e cultu-

rale che esso ha incarnato, che è stata quella, da un lato, di dare universalità ad un'aspirazione radicale di emancipazione, convergente con l'illuminismo rivoluzionario, e dall'altro, di costruire idealmente le istituzioni, i saperi e le soggettività personali della nascente società borghese. L'interpretazione di Goldmann, pur riuscendo a scorgere una tensione interna del pensiero di Kant, una tensione che non era sfuggita a Schiller e a Hegel, non raggiunge l'articolazione sociale delle "scissioni" kantiane: "per Kant, tutti questi concetti: comunità perfetta, regno di Dio sulla terra, conoscenza della cosa in sé, volontà santa, incondizionata, ecc., sono delle idee soprasensibili che l'uomo non può mai realizzare qui su questa terra mediante la sua volontà e la sua azione. E dal momento che l'uomo *non può non* tendere, assolutamente, verso di esse, come verso i soli autentici valori spirituali, senza mai potere raggiungerli, la sua esistenza è tragica"²⁶. Per quanto, in questo passo, il conflitto kantiano appaia prossimo all'anelito infinito, alla *Sehnsucht*, dei romantici, le distinzioni e gli ostacoli disseminati nelle sue opere – con tutte le sussunzioni e le subordinazioni di facoltà e di principi che vi si installano – rientrano nelle impotenze e nelle doppiezze dell'illuminismo borghese, dell'*Aufklärung*. La filosofia di Kant dà vita ad un'esemplare "dialettica dell'illuminismo", ossia ad un continuo *rovesciamento* della *libertà* in *autorità*, dove l'emancipazione tiene sempre in serbo qualche nuovo assoggettamento. L'imputazione problematizzante di una tale natura sociale del pensiero autonomo moderno, e, più in generale, del processo di civilizzazione che ha svincolato l'umanità dalla trasfigurazione e dalla sanzione mitiche delle leggi civili, un'imputazione condotta da Horkheimer e Adorno in nome di un illuminismo antiborghese e dialetticamente "utopico", trova, in Kant, prove corpose: "I concetti di Kant sono equivoci. La ragione, come io trascendentale superindividuale, implica l'idea di una libera convivenza degli uomini, in cui essi si costituiscano a soggetto universale e superino il dissidio fra la ragion pura ed empirica nella consapevole solidarietà del tutto. Che è poi l'idea della vera universalità, l'utopia. Ma insieme la ragione rappresenta l'istanza del pensiero calcolante, che organizza il mondo ai fini dell'autocon-

servazione e non conosce altra funzione che non sia quella della preparazione dell'oggetto, da mero contenuto sensibile, a materiale di sfruttamento"²⁷. L'immagine filosofica dell'uomo è, nel pensiero di Kant, il precipitato di questa ambivalenza, la prospettiva nella quale essa diviene un dualismo tragico. Ciò si annuncia già nella fondazione del dovere categorico che, in quanto legge della ragione sovra-ordinata alla mera antropologia, trasforma l'aspirazione utopica ad una vita sociale riconciliata con se stessa, nella trascendenza oscura e tirannica di un principio astratto la cui validità non può più essere commisurata all'uomo, ma ad un fantomatico *essere razionale in generale*, da esso distinto: "se non si vuol negare al concetto di moralità ogni verità e ogni rapporto a un qualche oggetto possibile, non si può dubitare che la sua legge non abbia una portata così universale da non valere solo per gli uomini, ma per qualsiasi essere razionale in genere (*vernünftigen Wesen überhaupt*); e non solo in particolari condizioni e con eccezioni, bensì in modo assolutamente necessario"²⁸. Uno sforzo del pensiero per sfuggire all'imbarazzo di una società lacerata che nessuna morale universale può ricomporre senza uno scarto utopico, sfocia in un'imbarazzante aporia. L'aporia sta nell'impossibilità di citare un solo esempio di essere razionale che non sia l'uomo, di fronte alla necessità logica di giustificare la distinzione con ulteriori indicazioni²⁹. L'uomo di Kant, trascinato da opposte richieste, si nasconde nel concetto di essere razionale.

Soltanto la filosofia pratica di Kant, divisa fra morale, diritto e storia, rende, però, pienamente riconoscibile il *dualismo tragico* del filosofo. Qui, infatti, l'essere razionale si riempie di umanità nel secondo imperativo categorico, mostrando, tuttavia, proprio attraverso le implicazioni di questo imperativo, le restrizioni e le riserve che circondano l'*Humanität* kantiana. Il secondo imperativo categorico spinge l'essere razionale nell'essenza umana e contemporaneamente costituisce l'uomo in essere personale, in *persona*, e tale confluenza di significati si realizza attraverso il concetto di fine-in-sé, o, per meglio dire, attraverso l'opposizione dell'uomo-mezzo (l'uomo fenomenico), dimenticato nelle nebbie delle cose, all'uomo-fine (l'uo-

mo noumenico). “Ora io dico: l’uomo, e ogni essere razionale in genere, *esiste* come scopo in se stesso, e *non solo come mezzo* perché sia usato da questa o quella volontà; in tutte le sue azioni, dirette, sia verso se stesso, sia verso altri esseri razionali, esso dev’essere sempre considerato, *al tempo stesso, anche come un fine*”³⁰. Questa elevazione dell’umanità a fine-in-sé (*Zweck an sich selbst*), attraverso l’unica formula un po’ contenutistica e sostantiva dell’imperativo categorico, rinnova e approfondisce il dualismo proprio quando sembra averlo sormontato, poiché è, di nuovo, la natura di esseri razionali degli uomini, una natura la cui estensione al di là dell’umanità rimane oscura, che stacca le persone dalle cose, e, quindi, i fini-in-sé dai semplici mezzi. Ma l’uomo dimenticato nelle cose, o pudicamente rimosso in esse, è già emerso, per quanto sfumatamente, negli accorgimenti verbali restrittivi dell’imperativo, laddove Kant scrive “non solo come mezzo” e “anche come un fine”. Ciò significa che si danno, socialmente e storicamente, rapporti e situazioni, o istituzioni, che costituiscono un campo pratico – il diritto, l’economia, la politica – soggetto a forze, meccanismi e poteri rispetto ai quali l’uomo noumenico della legge morale, l’uomo che basa il suo agire sul *puro dovere*, sul movente interno, si colloca sul piano ontologico, platonizzante, di un *mundus intelligibilis*. Quale antagonista concettuale di questo *mundus intelligibilis* rimane sullo sfondo quel *mondo sensibile* che la ragione speculativa aveva, precedentemente, ritrovato come prerequisito della costruzione conoscitiva della natura, e che, allora, preservava la ragione speculativa dall’uso dogmatico delle idee; ma, ora, la divaricazione fra questi due mondi ripete la dualità pratica di autonomia ed eteronomia, prolunga il contrasto fra la *formalità* del dovere che assume se stesso, ossia la legge morale della ragione, come motivazione determinante dell’azione e l’agire orientato *materialmente* sulla felicità, poco importa se egoistica o altruistica. La libertà che soltanto questa autonomia dai contenuti oggettuali dell’agire può concedere, rafforza la duplicazione dell’umano nel “super-razionale” degli esseri razionali, al punto che Kant trasforma il *mundus intelligibilis* in una sorta di “comunità dei santi”, di *ecclesia spiritualis*, in conformità, del resto, con l’importante retaggio

pietistico della sua filosofia morale. L'uomo noumenico del dovere diviene pertanto un legislatore universale in un ideale "regno dei fini" (*Reich der Zwecke*): "nasce un collegamento sistematico degli esseri razionali mediante leggi oggettive comuni, cioè un regno che, avendo tali leggi in vista appunto le relazioni di esseri razionali tra loro come mezzi e fini, può ben chiamarsi regno dei fini [...]. Ma un essere razionale appartiene come *membro* al regno dei fini quando vi si trovi [...] come legislatore da un punto di vista universale, ma anche, al tempo stesso, sia sottomesso lui stesso a queste leggi [...] la moralità sussiste, dunque, solo in quel riferirsi di tutte le azioni alla legislazione, che rende possibile un regno dei fini"³¹. Libertà e autorità si scambiano di posto anche in questa società ideale, anzi, proprio tale consesso di spiriti, ossia di "esseri razionali", mostra, nel modo migliore, il singolare paradosso di un dovere (*Sollen*) che istituisce una comunità di uomini-fine noumenici in un mondo storico dove la generalizzazione dei rapporti di scambio e la concentrazione della forza-lavoro salariata generavano un'umanità di *uomini-mezzi*. Il secondo imperativo non chiude la porta a questa imbarazzante ambiguità: "agisci in modo da considerare l'umanità, sia nella tua persona, sia nella persona di ogni altro sempre anche al tempo stesso come scopo, e mai come semplice mezzo"³². Le eccezioni kantiane che serpeggiano in sfrangiature linguistiche come "sempre anche" e "semplice mezzo" – fino a che punto è moralmente lecito trattare un uomo come mezzo? – lasciano chiaramente intendere che la società competitiva e concentrazionaria dell'accumulazione capitalistica primitiva si insinua nella fondazione umanistica di una morale della ragione universale. Le api di Mandeville sono il limite del secondo imperativo categorico di Kant.

Il contrasto di prospettive che attraversa la filosofia pratica di Kant è tragico in quanto l'ideale umano che ne emerge, attraverso le sue oscillazioni fra l'autarchia concettuale della legge morale e le discese realistiche nella società borghese, inciampa nel carattere sociale della distinzione tra mezzi e fini, una distinzione, su questo terreno, insolubile per la filosofia trascendentale. Il tragico appare

allora come la collisione di due esigenze incompatibili, come la conciliazione forzata dell'inconciliabile, come uno sforzo che diviene cifra utopica proprio a causa del proprio fallimento, di un fallimento che è anche, filosoficamente, un successo, poiché rivela una feconda e vertiginosa esasperazione degli estremi. Adorno è riuscito a cogliere questa dura dialettica: “La distinzione richiesta con forza da Kant tra mezzo e fine è sociale, è la distinzione tra i soggetti come merce forza-lavoro, da cui si trae il valore, e gli uomini, che pur essendo tali merci restano i soggetti, per i quali tutta la macchina è messa in moto, macchina che li dimentica e li soddisfa solo al margine. Senza questa prospettiva la variante dell'imperativo si perderebbe nel vuoto. Ma il <<mai semplicemente>> - come ha osservato Horkheimer – è una di quelle espressioni di nobile sobrietà, in cui Kant, per non rovinare all'utopia la possibilità di realizzazione, accoglie l'empiria perfino nella sua forma miserabile, quella dello sfruttamento, come condizione del meglio come poi sviluppa nella filosofia della storia sotto il concetto di antagonismo”³³. E' quindi la filosofia della storia di Kant – ma certamente anche il suo pensiero giuridico, del quale la storia universale è spesso una riserva di materiali e di concetti antropologici – che concentra in sé le repliche crude e prosaiche della cultura politica dell'*illuminismo* borghese all'*illuministica* utopia kantiana dell'umanità come fine in sé. Già l'idea kantiana di illuminismo è travagliata da un'interna, irriducibile tensione, da propositi che sembrano elidersi: “*uscita dell'uomo dallo stato di minorità*”, uso del proprio intelletto senza la guida di un altro, e il motto *Sapere aude!*, da un lato, e le parole di Federico il Grande “*Ragionate fin che volete e su quel che volete, ma obbedite*”, dall'altro; per un verso, il cittadino e lo studioso esercitano i loro doveri civili e politici se manifestano apertamente il loro pensiero sulle leggi, facendo così un *uso pubblico* della ragione, ma per un altro, essi devono sottomettersi alle restrizioni dell'*uso privato* della ragione negli “impieghi” e nelle “funzioni civili” loro affidati, per quanto tali incarichi comportino inevitabilmente una certa meccanicità ed un comportamento passivo che armonizzi “la loro condotta con l'opera del governo”³⁴. Non stupisce che con questa mutilazione

politica della ragione critica, compiuta attraverso una puntigliosa suddivisione legalistica delle sue competenze, l'illuminismo di Kant si immoli a Federico il Grande: "Questa età è l'età dell'illuminismo, o il secolo di *Federico*"³⁵.

Le repliche all'uomo noumenico vengono comunque dalla filosofia della storia, nella quale un'antropologia sociale prende piede da un'originaria e invariabile "insocievole socievolezza" (*ungesellig Geselligkeit*), una condizione di *concordia discors* che mette in movimento una teleologia naturalistica della civilizzazione (*Kultur*), per la conquista della quale l'umanità deve pagare il prezzo dello sviluppo multiforme di tutte le vanità, di tutti gli egoismi e di tutte le bramosie di ricchezza e di dominio che gettano gli uomini nelle loro imprese: "senza la condizione, in sé certo non desiderabile, della insocievolezza [...] tutti i talenti rimarrebbero in eterno chiusi nei loro germi di vita pastorale arcadica di perfetta armonia, frugalità, amore reciproco [...]. Siano allora rese grazie alla natura per la intrattabilità che genera, per la invidiosa emulazione della vanità, per la cupidigia mai soddisfatta di averi o anche di dominio"³⁶. Qui Kant tocca Mandeville, ed è lontanissimo da Rousseau, dall'ammiratissimo Rousseau. Ma Kant cerca la sua metafora nel regno vegetale, e a questa metafora consegna l'immagine storica della società umana nel suo sviluppo, che è un'immagine cruda di coercizione e di arbitrio, dove la coercizione sociale, disciplinando e blandendo gli impulsi selvaggi degli uomini, conduce l'umanità verso lo stato giuridico, verso la *costituzione civile*, e realizza, così, il compito supremo della "natura (o di una sorta di "astuzia teleologica della natura"): "Solo nel chiuso recinto della società civile (*bürgerliche Vereinigung*) [...] siffatti impulsi danno il migliore effetto, così come gli alberi in un bosco, per ciò che ognuno cerca di togliere aria e sole all'altro, si costringono reciprocamente a cercare l'una e l'altro al di sopra di sé e perciò crescono belli e diritti, mentre gli alberi che in libertà e lontani tra loro mettono rami a piacere, crescono storpi, storti e tortuosi"³⁷. La ricostruzione kantiana della storia universale, a differenza delle filosofie della storia di Lessing e di Herder, è così avvertita delle potenze sociali che operano finalisticamente nei con-

fitti umani, anche se le *mistifica* in provvidenziali disegni della natura e in caratteri antropologici originari e permanenti, che in essa ogni iniziativa collettiva rivolta a correggere o a modificare il corso delle cose è decisamente svalutata o, sul terreno di una costruzione giusnaturalistica della costituzione civile, fermamente respinta. Il progresso di Kant accumula molte ombre sulla storia, ed è facile scoprire in esse una rotazione della moderna società del rapporto di scambio generalizzato sul passato dell'umanità; questo progresso, tuttavia, opponendo l'*evoluzione* alla *rivoluzione*, neutralizza in anticipo ogni *praxis* politica, bandisce ogni diritto di resistenza alla violazione dei diritti giusnaturalistici (ammessa, tra gli altri, da Spinoza e da Locke) e mette al bando, per quanto Kant si sia entusiasmato per la Rivoluzione francese, ogni cambiamento rivoluzionario nella società e nello Stato. Certo, Kant ha dissolto l'opinione corrente (il detto comune) circa l'irrelevanza pratica di un giudizio riconosciuto valido o veridico, e del resto gli imperativi categorici riposano su un giudizio morale, ma, nella morale come nel diritto, il suo "campo pratico" ricava i propri titoli filosofici dai principi *a-priori* della ragione, e così il *factum brutum* dell'azione storica e della lotta politica viene completamente eluso. Il "progresso verso il meglio", secondo Kant, non può essere attribuito al "corso delle cose *dal basso all'alto*, ma *dall'alto al basso*"³⁸, ed è opera di un movimento impersonale che, come Mefistofele nel Faust, converte il *male* in *bene*. Appare vistoso, e istruttivo, il contrasto di questo progresso illuministico con quello, altrettanto illuministico, di Condorcet, orientato su un'azione politica: "Se esiste una scienza per prevedere, regolare e accelerare i progressi dell'umanità, la storia dei progressi da essa già compiuti ne deve essere la base di partenza. [...] Tutto ci dice che stiamo vivendo l'epoca di una delle più grandi rivoluzioni dell'umanità. Chi può meglio illuminarci su ciò che dobbiamo attenderci, chi può offrirci una guida più sicura per condurci al centro dei suoi movimenti, se non il quadro delle rivoluzioni che l'hanno preceduta e preparata?"³⁹ L'ideale kantiano dell'*Humanität* separa invece la storia dalla *praxis* umana, e, scavalcando l'abisso di un dualismo quasi incomponibile, fa scaturire il "regno dei fini" dalle associazioni coatte degli uomini-mezzi delle società concorrenziali,

delineando, così, una prospettiva in cui “la società, da unione *patologica* forzata”, potrà “trasformarsi in un tutto *morale*”⁴⁰. La speranza di Kant nelle virtù dell’uomo noumenico sembra dipendere, nella storia, dai vizi dell’uomo-ape.

In tal modo il concetto di società civile (*bürgerliche Gesellschaft*), un tipico concetto del XVIII secolo, già messo a punto, come *civil society*, da Ferguson, si introduce nell’antropologia sociale e politica dell’epoca che prende avvio dalla Rivoluzione francese. Il diritto e la costituzione (o la fondazione dello “Stato di diritto”), in Kant, sono permeati dagli interessi, dagli intenti acquisitivi e dalle distinzioni di *status* patrimoniale della società civile, e la forma di questa ipoteca le libertà che, in molti casi, la ragione critica kantiana conduce oltre i limiti in cui l’inquadramento sistematico dei principi vorrebbe rinchiuderle. Così emergono due concetti di libertà civile: il primo, democratico (quasi consonante con la democrazia diretta di Rousseau) e orientato sulla comunità politica, riconosce, ai “*cittadini di uno Stato*”, “la facoltà di non obbedire ad altra legge che non sia quella a cui hanno dato il loro consenso”⁴¹; il secondo, legalistico, negativo e conforme all’individuo giuridicamente atomizzato, riassume, nelle sue formule perentorie, la prefigurazione kantiana di alcuni caratteri fondamentali dello Stato liberale: “Il *diritto* è la limitazione della libertà di ciascuno alla condizione del suo accordo con la libertà di ogni altro, in quanto ciò è possibile secondo una legge universale[...]. E poiché ogni limitazione della libertà mediante l’arbitrio di un altro è *coazione*, ne segue che la costituzione civile è un rapporto di uomini *liberi* che [...] vivono sotto l’impero di leggi coattive”⁴². Queste due libertà si amplificano in due contrastanti prescrizioni, concernenti i governanti e i governati, poiché se, da un lato, il legislatore è obbligato “a far leggi come se esse dovessero derivare dalla volontà comune di tutto un popolo”, cosicché, “se questa legge” fosse fatta “in modo che sarebbe *impossibile* che tutto il popolo desse ad essa il suo consenso, tale legge [sarebbe] ingiusta”, dall’altro, il popolo ha il dovere di “tenerla per giusta” anche nella situazione in cui, “se fosse su ciò interpellato, con ogni probabilità negherebbe il suo assenso”⁴³. Un criterio di

giustizia, ricavato dall'*autonomia*, dal giudizio riflessivo pratico, fonda *diritti umani* inalienabili ed un criterio di legalità, riconducibile all'*eteronomia*, alla triste condizione dei sudditi, ai “figli minorenni” nel governo dispotico⁴⁴, li vanifica. Qui, tuttavia, l'uomo noumenico e l'uomo fenomenico tendono ad entrare nelle figure del *citoyen* e del *bourgeois*. Tendono soltanto, però, poiché il diritto di Kant è troppo ancorato nella società civile per giungere ad una loro contrapposizione, nella quale sfociano invece, su due versanti opposti, il repubblicanesimo di Rousseau (e dei giacobini montagnardi) e lo Stato etico di Hegel. La società civile è il mondo delle api di Mandeville, e se Kant ha introdotto in essa, frequentemente e corposamente, prospettive e principi di tutt'altro genere, come il diritto cosmopolitico – la prefigurazione, forse, di una sorta di *cittadinanza mondiale* basata sul “diritto comune al possesso della terra, sulla quale, essendo sferica, gli uomini [...] devono [...] incontrarsi e coesistere”⁴⁵ -, come gli articoli riguardanti la pace e la “federazione mondiale” dei popoli e come i principi della ragione pubblica – “Tutte le azioni relative al diritto di altri uomini, la cui massima non è conciliabile con la pubblicità sono ingiuste”⁴⁶ -, queste “sovversioni” decisive della legge ferrea della società civile hanno attinto, aggirando i confini delle competenze e delle sfere di validità, alle istanze noumeniche della ragione morale. Alla società civile borghese, comunque, Kant ha concesso molto, e, a volte, ha mostrato un'inflessibile coerenza nel sistemarne gli affari e gli interessi. Un doppio movimento sembra dominare la filosofia pratica di Kant, che oscilla tra un ripiegamento sugli ordinamenti e sui poteri che proteggevano lo sviluppo della società borghese – senza riuscire a inoltrarsi, come farà arditamente Hegel, nei meccanismi che ingranavano l'accumulazione della ricchezza sulla formazione di un nuovo tipo di lavoro sociale – e una libertà noumenica che potrebbe sottrarre gli uomini ad ogni forma di asservimento a scopi utilitari, e quindi alle funzioni connesse con la produzione del valore di scambio. Il dualismo tragico di Kant appare come una cartina al tornasole del suo umanesimo. L'umanesimo di Kant vaga in conflitti senza fine, continuamente risorgenti, sempre più insolubili. In esso abitano uomini-fine e uomini-mezzi, uomini e api.

3. Umanesimo rivoluzionario

L'emblema dell'umanesimo rivoluzionario è, insieme, il suo problema, e questo emblema-problema si offre facilmente alla vista nella famosa distinzione fra *homme* e *citoyen* delle dichiarazioni francesi. Le interpretazioni marxiane di tale specificazione, fantasma collettivo – ossia apparizione ideologica – di una duplicazione, sono uno spartiacque nella storia della filosofia e della cultura moderne, ed è grazie ad esse che il problema ha acquistato un profilo compiuto. La Rivoluzione francese, a questo proposito, ossia nella prospettiva di questo problema, ci lascia in eredità un fallimento istruttivo e promettente, quello che si delinea dall'inserimento di un ideale politico antico nelle masse rurali e sanculotte – avvenuto sulla base di Rousseau e di modelli letterari e storiografici diffusi tra i *philosophes* -, un inserimento che conferì all'umanesimo rivoluzionario, oltre ad un alone simbolico, del quale il culto e le feste dell'“essere supremo” furono il veicolo, anche uno stile intellettuale e politico peculiare. Naturalmente, ciò avvenne soltanto quando alcune frange del movimento rivoluzionario, nella prima fase della Repubblica, cercarono di spingere il processo rivoluzionario, trascinati a loro volta dai conflitti sociali delle campagne e dei *faubourgs*, oltre i limiti dello “Stato di diritto” del *Tiers État*, nella costruzione del quale le esigenze e le dinamiche della società civile borghese (l'espressione *bürgerliche Gesellschaft*, resa dirimente da Hegel, contiene entrambi i significati) erano la principale pietra angolare. Questi uomini della Rivoluzione (una parte dei giacobini montagnardi) fecero traboccare di virtù antica il loro *citoyen*, colorandolo del resto, non senza la rozzezza degli imitatori, con i toni dell'*homme* rousseauviano; e così entrarono in collisione con le forze sociali che plasmavano le nuove istituzioni, dalle quali riceveva impulso, insieme alle nuove libertà politiche e civili, il trasferimento dei beni nobiliari e nazionali nelle mani del *Tiers État*, ossia la prosecuzione politica dell'accumulazione capitalistica primitiva. La conseguenza fu la dittatura rivoluzionaria, il terrore giacobino. I *diritti dell'uomo* del XVIII secolo, nella loro versione più radicale e conseguente, riportano l'uomo astratto,

L'uomo in generale, nel mondo storico soltanto fuggendo verso il cittadino dell'antichità classica (un ideale, tuttavia, che, a partire dal Rinascimento, si è spesso ripresentato). È questo, almeno, un aspetto della critica di Marx all' "ideologia" dei diritti umani: "Robespierre, Saint-Just [...] sono caduti perché hanno scambiato la comunità antica, realisticamente democratica, che poggiava sul fondamento della schiavitù reale, con lo Stato moderno rappresentativo, spiritualmente democratico, che poggia sulla schiavitù emancipata, sulla società civile. Che colossale illusione essere costretti a riconoscere [...] nei diritti dell'uomo la società civile moderna, la società dell'industria, della concorrenza generale, degli interessi privati perseguiti liberamente i loro fini [...] e volere poi nello stesso tempo annullare nei singoli individui le manifestazioni vitali di questa società, e volere modellare la testa politica di questa società nel modo antico! Questa illusione appare tragica, quando Saint-Just, nel giorno della sua esecuzione capitale, ha indicato la grande tavola dei Diritti dell'uomo appesa nella sala della *Conciergerie* e ha detto con orgoglioso sentimento di sé: <<C'est pourtant moi qui ai fait cela>>⁴⁷. Questo smascheramento di un'illusione storica e antropologica porta allo scoperto le radici di alcuni equivoci che gli uomini della Rivoluzione francese accolsero dal loro secolo, anche se, lungo questa via, mentre emergono pienamente le interdipendenze dei vizi e dei delitti socialmente utili della società delle api, rimane insondata la portata morale e politica dello "scarto di senso" che i diritti dell'uomo del 1793 tragicamente testimoniarono.

Naturalmente, la critica di Marx all'illusione montagnarda - una critica completamente incollata al livello della *praxis* storica, e, inoltre, capace di riconoscere le contraffazioni patriottarde dell'universalismo illuministico - piega verso una critica moderna della moderna società civile, e quindi verso un'ulteriore critica, ben più decisiva, all'identificazione della società civile con l'emancipazione umana, o anche all'identificazione degli interessi del *bourgeois* con i compiti del *citoyen* e con gli scopi dell'*homme*. Non si può dimenticare, a questo proposito, che, prima di Marx, gli ideali antichi di Rousseau e

dei giacobini erano stati attaccati, con opposte intenzioni rispetto a Marx, dal liberale Constant, il quale, contrapponendo una libertà antica dei cittadini come corpo collettivo, basata sulla condivisione conformistica degli affari pubblici, ad una libertà moderna come pratica senza intralci degli affari privati, sviluppa una teoria storico-culturale della politica in cui la società civile borghese riceve una solida base antropologica: “Il cammino della specie umana assomiglia a quello dell’individuo. Il giovane crede di amare la sua patria più della sua famiglia e qualche volta il mondo più della sua patria. Ma nella misura in cui avanza nell’età, la sfera dei suoi sentimenti si restringe e, come se fosse stato avvertito dall’istinto della diminuzione delle sue forze, non si affatica più ad amare da lontano”⁴⁸. Benjamin Constant, inoltre, ripete l’idillio kantiano sulle virtù pacificatrici, sugli effetti civilizzatori e, addirittura, anticolonialisti del moderno commercio internazionale, opponendolo alla conquista militare a scopo predatorio - da lui considerata una deviazione irrazionale nell’economia e nella società del suo tempo -, e non comprendendo quindi sia la funzione che le colonie avevano assolto nel periodo dell’accumulazione primitiva sia la funzione ancor più importante che si preparavano a svolgere già nel secolo in cui scriveva: “Il benessere economico dipende dalla concorde collaborazione degli stati, poggia sull’uguaglianza dei diritti, non si regge che sulla giustizia e non si sviluppa che nella sicurezza”⁴⁹. E’ assai istruttivo che anche Kant avesse in precedenza denunciato la natura antieconomica delle spoliazioni coloniali, aggiungendo alle sue severe accuse morali rivolte ai governi e alle compagnie di navigazione, alcune considerazioni sui danni e sulla rovina che i saccheggi, gli imbrogli e le violenze avevano recato a “tutte le società commerciali” che se ne erano rese colpevoli⁵⁰. La teoria della *società civile borghese* si mostra esemplarmente in queste idee, poiché in esse il *bourgeois*, dal fondo del suo mondo sociale, sostiene, adempiendo un compito del *citoyen*, un ideale dell’*homme*. La funzione economica del colonialismo ricaccia però il *bourgeois* all’alveare mandevilliano: “Il sistema coloniale fece maturare come in una serra il commercio e la navigazione. [...] La colonia assicurava alle manifatture in boccio il

mercato di sbocco di un'accumulazione potenziata dal monopolio del mercato. Il tesoro catturato fuori d'Europa direttamente con il saccheggio, l'asservimento, la rapina e l'assassinio rifuiva nella madre patria e quivi si trasformava in *capitale*"⁵¹. Il colonialismo è un'altra ombra proiettata sull'uomo della società civile. L'immagine astratta e letteraria dell'antichità è stata, a ben vedere, il tentativo di fondare i diritti dell'uomo scavalcando i vincoli di questa società civile. Il *citoyen* dei rivoluzionari montagnardi, tuttavia, li ha soltanto elusi, e li ha elusi perché li ha ignorati.

Ma una teoria influente dei diritti dell'uomo, quella di Thomas Paine, sembra seguire una rotta diversa da quella della rousseauviana Dichiarazione del 1793. Le tesi costituzionaliste di Paine, esposte con il tono e gli argomenti di una vivace polemica contro il conservatore Burke, ruotano, infatti, intorno ai principi liberali della Dichiarazione del 1789, per quanto l'autore, combattente e libellista della Rivoluzione americana, li superi nella prospettiva del primato repubblicano del contratto originario fra uguali. L'idea di costituzione di Paine è, indubbiamente, molto audace e radicale nella protezione della libertà popolare e nella conseguente prevenzione delle violazioni dei diritti; essa milita, cioè, contro quelle violazioni, sonnacchianti anche nel più limitato dei poteri, che rappresentano l'anticamera del dispotismo. "Una costituzione [...] è per un governo ciò che le leggi elaborate in seguito da quel governo sono per un tribunale. Il tribunale non fa le leggi, né può modificarle; esso si limita ad agire in conformità alle leggi vigenti; e il governo è allo stesso modo governato dalla costituzione"⁵². Questa concezione della costituzione, che riposa sull'idea di una rigorosa delimitazione delle funzioni di governo, ha le sue radici filosofiche in un giusnaturalismo nutrito di umanesimo religioso, in una sorta di calvinismo laico e razionalista. I diritti umani di Paine sono sottesi da questo umanesimo *sui generis*: "Tutte le storie della creazione e tutti i racconti tradizionali [...] concordano nello stabilire un punto, *l'unità dell'uomo*. Con ciò intendo che gli uomini appartengono tutti ad *uno stesso ordine*, e di conseguenza che tutti nascono uguali, e con uguali

diritti naturali, come se la specie si perpetuasse per *creazione* anziché per *generazione* [...]; e di conseguenza bisogna pensare che ogni bambino che viene al mondo deriva la propria esistenza da Dio. Il mondo per lui è nuovo come lo fu per il primo uomo, e i suoi diritti naturali nel mondo sono dello stesso genere”⁵³. Il simbolo profetico della creazione scioglie gli uomini dai ceti, dai gruppi familiari, dalle cerchie parentali, dai vincoli ecclesiastici e dagli ordinamenti corporativi feudali; in breve, allontana dagli uomini i segni sociali del loro *status* e, insieme a tali segni, i privilegi o le mancanze che possono alterare un’uguaglianza inscritta nella “natura umana”. Paine attribuisce a questa uguaglianza un’importanza talmente grande per la sorte politica dei diritti naturali dell’uomo, da ritenere che ogni generazione dovrebbe rinnovarla. Così, l’uomo creato incarna un ideale rivoluzionario di libertà politica, un ideale che l’immagine dell’uomo generato può soltanto compromettere.

I diritti umani di Paine scaturiscono dalla società civile, per quanto tale derivazione non appaia, nel suo scritto, sotto questo nome, la cui storia non è certo lineare, e il cui concetto definitivo sarà messo a punto soltanto da Hegel, come *bürgerliche Gesellschaft*, in un’epoca post-rivoluzionaria. Il contratto sociale costitutivo della società, della *societas civilis*, si svolge come uno scambio e i contraenti sembrano soci in affari che distinguono tipologie di beni in base ai possibili vantaggi e agli inevitabili inconvenienti, separando, con molta avvedutezza, i diritti che ogni singolo uomo può tutelare con i propri mezzi (i diritti intellettuali o quelli concernenti la religione) dai diritti che possono essere assicurati soltanto da istituzioni comuni. La società finisce così per somigliare ad un’impresa capitalistica. Ogni uomo “versa il suo diritto nel fondo comune della società, e si serve del braccio di quest’ultima, di cui è parte, in sostituzione e in aggiunta al suo proprio. La società non gli *concede* nulla. Ognuno è proprietario della società, e attinge di diritto al capitale”⁵⁴. Le oscillazioni di Paine sono assai ampie: la metafora del capitale subentra, nel riferimento alla stessa materia dei diritti umani, a quella dell’uguaglianza umana nella creazione del mondo. Ma le due

immagini, e i due motivi intellettuali che in esse confluiscono, non sono incompatibili, e, anzi, la loro piena compenetrazione appare storicamente plausibile come ideale antropologico democratico e puritano, e cioè come prolungamento rivoluzionario di quell'ideale antropologico capitalistico e puritano di cui Max Weber ha scorto un'esemplare raffigurazione⁵⁵ in Benjamin Franklin, al quale Paine fu legato da amicizia. Sulla base di un calvinismo secolarizzato la società civile borghese ha potuto configurare una delle forme più egualitarie di contratto sociale come una sorta di compravendita.

Ciò sembra confermare le osservazioni polemiche che Hegel non si è stancato di riproporre sul conto del giusnaturalismo. Tuttavia, insieme agli aspetti privatistici e individualistici della dottrina contrattualistica dello Stato, Hegel respinge anche l'antiessenzialismo e il nominalismo di alcune concezioni giusnaturalistiche, e, naturalmente, le dichiarazioni rivoluzionarie dei diritti del XVIII secolo, sulle quali il giusnaturalismo ha esercitato un'influenza decisiva. "L'intrusione di questo rapporto contrattuale, così come dei rapporti della proprietà privata in genere, nel rapporto statale, ha prodotto le più grandi confusioni nel diritto statale e nella realtà. Come in periodi antichi i diritti dello stato e obblighi dello stato sono stati riguardati e affermati come un'immediata proprietà privata di particolari individui contro il diritto del principe e dello stato, così in un periodo di tempo recente i diritti del principe e dello stato sono stati considerati come oggetti di contratto e come fondati sul contratto, come un che di meramente *comune* della volontà e di venuto fuori dall'arbitrio di coloro che si sono uniti in uno stato"⁵⁶. Hegel non sottrae, però, il diritto alla società civile, anzi, glielo abbandona definitivamente, lo incorpora completamente in essa, concentrando tutte le istanze politiche, con il titolo di *eticità* (*Sittlichkeit*), nello Stato, in uno Stato che, distinto dal diritto, si solleva sopra la società civile e diviene una volontà razionale sostantiva, una totalità storica compiuta e onnivora. La filosofia hegeliana del diritto approda allo Stato totale, ma, lungo i suoi itinerari dialettici, nei quali si snodano interpretazioni e analisi a largo raggio del mon-

do moderno, la società civile assume i contorni della società delle api di Mandeville. E' stato soprattutto il giovane Hegel a fornirne un ritratto sconvolgente, abbozzando concetti che saranno ripresi da Marx. In questa società, la disumanizzazione dell'uomo (la sua alienazione) si accompagna ad una crescente incontrollabilità delle sempre più ramificate interdipendenze delle attività sociali; compare il lavoro astratto, sempre "più meccanico, ottuso, privo di spirito", e così "l'abilità del singolo" è "sottoposta a tutto l'intreccio dell'evenienza dell'intero" e "una quantità di gente viene [...] condannata ai lavori di fabbrica, ai lavori delle miniere [...]"; "lavori che ottendono completamente, [sono] malsani e insicuri e limitano l'abilità"; crollano all'improvviso, "a causa della moda o della diminuzione di prezzo per invenzioni fatte in altri paesi", "rami dell'industria che davano da vivere a una grande classe di uomini [...] e tutta una quantità di gente è abbandonata alla miseria"; infine, il "guadagno diventa un sistema multilaterale, che dà profitto da tutti i lati" e "che un'impresa più piccola non può utilizzare"⁵⁷. In questa società civile nessun umanesimo dei diritti umani può trovare la sua dimora. Eppure questo volto della società civile, il mondo del *bourgeois*, si è dileguato alla vista nei diritti americani di Paine, improntati da una società dove l'accumulazione capitalistica originaria non aveva ancora messo le sue radici e dove i suoi effetti assumevano l'aspetto del mercantilismo coloniale. Per Rousseau e per i repubblicani montagnardi della rivoluzione francese, invece, questa via era sbarata. In Francia, l'uomo dei diritti non poteva ripiegarsi soltanto sul *bourgeois* del Terzo Stato, perché al cittadino occorreva un'altra immagine pubblica, un'altra storia. Così, grazie alle idee di alcuni *philosophes* e, soprattutto, di Rousseau, l'umanesimo rivoluzionario virò verso l'antichità.

Rousseau ha trattato la storia come un'antropologia, ed ha inventato l'antropologia culturale (un merito riconosciuto da Lévi-Strauss) dandole l'aspetto di una filosofia della storia. Attraverso tale doppia compenetrazione di prospettive e di linguaggi, la sua opera diviene, contemporaneamente e in tutti i suoi aspetti, politi-

ci ed educativi, autobiografici e letterari, una sfida protoromantica alle idee illuministiche di progresso sociale sulla via tracciata dalle scienze e un riassetamento antiborghese della critica umanistica dei Lumi alle istituzioni e ai costumi dell'epoca. L'antichità e il mondo moderno emergono così dalle forme culturali più istruttive per l'antropologo, ossia da quelle forme culturali che, come la religione, racchiudono nel loro fondo alcune rappresentazioni simboliche delle istituzioni sociali, e lasciano scorgere i processi collettivi mimetici della socializzazione umana. Rousseau ed Hegel hanno avviato un pensiero politico nel quale l'antichità e la modernità si rinviano reciprocamente i loro riflessi attraverso questa superficie, anche se soltanto il primo Hegel, con la sua "religione popolare dei greci", sembra voler fornire una soluzione storica al problema rousseauviano della *religione civile*, un problema sorto dalla catastrofe del culto dell'Essere Supremo, per il quale tanto si era speso Robespierre. La contrapposizione delle religioni antiche, nazionali e politiche, al Cristianesimo, universalistico e impolitico, è la base di un ragionamento assai emblematico di Rousseau, poiché, in esso, la religione civile viene illuminata nelle sue basi antropologiche. Rousseau osserva che le religioni antiche "in quanto sono parte della costituzione, riescono d'utilità allo Stato; ma esse sono nocive all'umanità, ed allo Stato stesso sotto un altro rispetto"⁵⁸, mentre la religione cristiana, "per la purezza della sua morale, è sempre buona e sana nello Stato purché non la si voglia attrarre nell'orbita della sua costituzione, purché sia considerata solo unicamente come religione, sentimento, opinione, credenza; se invece la si voglia far diventare una legge politica, diventa certo un'istituzione cattiva"⁵⁹. L'universalismo impolitico della morale evangelica e la religione del cittadino dell'antichità vengono, al tempo stesso, criticati e riuniti da Rousseau, nel quale sopravvive qualcosa del calvinismo ginevrino, nel concetto di religione civile, ovvero di una religione in cui i precetti riguardanti l'amore per l'umanità e gli impegni della vita pubblica vengono trasformati nei dogmi di un culto da istituire nella *citè* politica. Un "saggio legislatore", scrive Rousseau, deve "stabilire una religione puramente civile dalla quale, racchiudendovi i dogmi

fondamentali d'ogni buona religione, i dogmi veramente utili alla società così universale come particolare, fossero esclusi tutti quegli altri che possono interessare la fede, ma non il bene terreno, unico oggetto della legislazione”⁶⁰. All'*homme* e al *citoyen* viene, qui, ridato un comune orizzonte, dopo che lo stesso Rousseau, in rapporto alla religione, li aveva spartiti fra una religione dell'umanità, delineata nell'*Émile* attraverso le parole del Vicario savoiano, e una religione civile assai più militante, quella che, nel *Contrat social*, mentre sublimava la giustizia e la felicità pubblica in squisiti sentimenti collettivi e proteggeva fieramente i cittadini dall'intolleranza religiosa, allontanava dalla *cit * politica i propri miscredenti, non in quanto empi, naturalmente, ma in quanto “insocievoli”; li allontanava, cio , a causa della loro incapacit  “di amare sinceramente le leggi, la giustizia”, e di sacrificare, all'occorrenza, la vita al dovere⁶¹. La tensione tra *homme* e *citoyen* non scompare mai in Rousseau, ma alcuni aspetti della sua religione civile, quelli che, in tante pagine del filosofo ginevrino, si sovrappongono a intensi ritratti storici di istituzioni spartane e romane, vivamente ammirate, o che si confondono con la lieta condivisione di semplici piaceri nelle feste popolari, divennero, nella repubblica rivoluzionaria minacciata e assediata - contro un Terzo Stato che attraverso le libert  economiche della *societ  civile* scatenava il carovita e la carestia - il sostegno delle libert  sanculotte, della democrazia delle sezioni, della Costituzione del 1793. La societ  del *bourgeois*, del resto, era stata scandagliata in molte direzioni da Rousseau, che nel secondo Discorso ne aveva tracciato la genesi storica; e questa societ , con l'uomo che vi si forma, si profila sempre sullo sfondo della sua religione civile, nutrendo le frequenti contrapposizioni fra le repubbliche antiche e gli Stati moderni. Per questo essa non poteva non rinascere nella Rivoluzione. Le virt  antiche, nella Rivoluzione, furono certamente un malinteso, una patetica e feroce illusione, ma Robespierre e Saint-Just, in questo rousseauviani, non le confusero mai con il loro mondo storico, non nascosero, come pretende Marx, la “schiavit  emancipata” moderna in una “democrazia antica” di cui ignoravano le radici nella “schiavit  reale”. Piuttosto, si *opposero* ad una “schiavit 

emancipata” in nome di un umanesimo, quello dei diritti del 1793, che affondava le sue radici sul terreno di quella schiavitù. Marx non ha abbastanza insistito su questa *opposizione*. Eppure è in essa che l’umanesimo può sfociare nel terrore.

L’umanesimo e il terrore si sono incontrati per la prima volta in quelle circostanze estreme; ma situazioni simili, successivamente, dovevano ritornare, e spesso dovevano ritornare insieme alle rivoluzioni. In pieno Novecento, un libro di Merleau-Ponty, in modo decisamente provocatorio, associa, nel titolo, umanesimo e terrore, ed è un libro che si occupa dei vecchi bolscevichi processati e fucilati nelle purghe staliniane, del loro suicidio morale consumato attraverso inverosimili confessioni recitate pubblicamente, attraverso autoaccuse iperboliche che avrebbero giovato soltanto a quell’apparato burocratico, poliziesco e totalitario che Trotskij, guardando alle vicende della Rivoluzione francese, aveva significativamente chiamato Termidoro sovietico. L’umanesimo della Rivoluzione d’Ottobre aveva avuto la sua contropartita nel terrore con il quale la rivoluzione si era salvata da un nemico esterno, ma quel terrore doveva sopravvivere, senza più umanesimo, in un processo di accumulazione diretto dalla burocrazia. Il dramma dei vecchi bolscevichi di fronte al loro Termidoro somiglia poco, tuttavia, al dramma dei giacobini francesi, perché il Termidoro originale che abbatté i giacobini, per quanto generato e nutrito dalla Convenzione, si avalse di una società civile sospinta dall’accumulazione primitiva - per l’accelerazione della quale tanto aveva fatto la prima assemblea nazionale monarchica, attraverso la capitalistizzazione delle terre ed un rigido disciplinamento del lavoro salariato -, e a questa società civile del Terzo Stato, la Repubblica rivoluzionaria resistette tragicamente, mentre all’avanzata del Termidoro staliniano, per un lungo periodo, le sue future vittime collaborarono. L’umanesimo della repubblica di Robespierre e delle sezioni parigine cedette soltanto alla “società delle api” che i proconsoli del *terrore convenzionale*, che avevano depredato i dipartimenti e commesso crimini e abusi, rimisero in sesto attraverso il *terrore termidoriano*. “Robespierre biasimò

vivamente gli eccessi dei terroristi. E non si limitò a biasimarli. Si sforzò d'impedirne il ritorno, togliendo [...] il potere rivoluzionario dalle mani [...] di coloro che ne avevano abusato. Tutti questi pro-consoli richiamati rientravano a Parigi pieni di rancore. Figureranno in prima fila tra i congiurati che prepararono la catastrofe del 9 termidoro⁶². La controrivoluzione scatenò un terrore senza tribunali rivoluzionari, senza gesti romani, senza lotta contro gli speculatori sui grani e sugli assegnati, scatenò il terrore dei massacri quotidiani dei giacobini, nelle carceri, nelle campagne, nei teatri e nei casolari. Le autorità locali e parigine permisero, aiutarono, protessero: “Avvenne così che, senza impugnare la scure, e anzi perfino con una apparenza di pietà ingannevole, lasciarono che altri sterminassero i loro nemici: capolavoro dell'arte della vendetta⁶³. Il terrore del *bourgeois* si era sostituito al terrore del *citoyen*.”

Le dichiarazioni dei diritti che si sono succedute in Francia dal 1789 al periodo del Direttorio sono tanto diverse fra loro da lasciar scorgere, in articoli che condensano aspirazioni, interessi e ideali molto lontani, i conflitti fra classi, partiti e istituzioni che hanno attraversato gli anni incandescenti del processo rivoluzionario. Tuttavia, qualcosa di importante tiene uniti questi documenti, al punto che anche nel più democratico, quello del 1793, nel quale vengono introdotte forme di democrazia diretta, di protezione contro la povertà e la prima formulazione del diritto all'istruzione, la proprietà viene tutelata attraverso una formula che può facilmente confluire nella società civile borghese. Scoprendo l'uomo egoista al fondo dell'uomo in generale, il *bourgeois* al fondo dell'*homme*, il giovane Marx commenta così l'articolo 16 di questa dichiarazione: “Il diritto dell'uomo alla proprietà privata è dunque il diritto di godere a proprio arbitrio [...], senza riguardo agli altri uomini, indipendentemente dalla società, della proprietà privata e di disporre di essa, il diritto all'egoismo. Questa libertà individuale, come questa utilizzazione della medesima, costituiscono il fondamento della società civile⁶⁴. Le idee di Robespierre sulla natura giuridica della proprietà, o perlomeno quelle idee che egli proclamò nei momenti di grave

pericolo per la repubblica rivoluzionaria, sembrano tuttavia allontanarsi dalle convinzioni e dagli intenti dominanti fra i convenzionali montagnardi. In un discorso alla Convenzione, gli si scagliò irato contro alcuni aspetti della Costituzione del '93: "Avete moltiplicato gli articoli per assicurare la più grande libertà nell'esercizio della proprietà, e non avete detto una sola parola per determinarne il carattere legittimo; di modo che la vostra dichiarazione sembrerebbe fatta non già per gli uomini, ma per i ricchi, per gli accaparratori, per gli speculatori e per i tiranni"⁶⁵. E l'accusa, in quel frangente, non fu il solo argomento di Robespierre, poiché, ad essa, egli fece seguire alcune audaci richieste di correzione della Dichiarazione, nelle quali veniva respinto come "illecito e immorale" ogni "possesso" e "ogni traffico" che, in nome della proprietà, violasse i "diritti altrui"⁶⁶; e, inoltre, in quelle richieste era contenuta anche una tagliente perorazione dell'imposta progressiva, tanto più urgente quanto più la repubblica aveva bisogno di pagare i mezzi della sua sopravvivenza, e, quindi, tanto più *tempestiva* quanto più, sul terreno dei poteri e delle forze cieche della società civile borghese, ossia del mondo delle api di Mandeville e degli alberi di Kant, sarebbe apparsa *intempestiva*. "I cittadini, le cui rendite non eccedono ciò che è necessario alla loro sussistenza, devono essere dispensati dal contribuire alle spese pubbliche; gli altri devono sopportarle progressivamente, secondo l'entità della loro fortuna"⁶⁷. La proprietà si configura in Robespierre, come del resto in Rousseau (naturalmente nel Rousseau rassegnato alla *société civile*, e non nel Rousseau del secondo Discorso) come una sorta di equipaggiamento sociale della persona, o, addirittura, della vita della persona⁶⁸. Una proprietà, quindi, non soltanto sganciata da ogni dinamica di arricchimento personale, ma anche e soprattutto renitente ad ogni processo di accumulazione capitalistica. E' qui, probabilmente, che si trovano le radici di una strana leggenda che attribuiva a Robespierre confusi propositi criptocomunisti, naturalmente in senso babuvista. Albert Mathiez ne parla in questo modo: "Per Babeuf, Robespierre guarda all'ideale comunista ma, per prudenza, per politica, non osa manifestare il suo ideale, <<si destreggia>>, <<il suo tempo non è ancora giunto>>. Il tempo giungerà

all'epoca della Convenzione. Robespierre parlerà allora più chiaramente e agirà più arditamente⁶⁹. Rimane tuttavia assodato che il gigantesco e crudele movimento storico in cui si erano formate le basi di una nuova proprietà senza domicilio, di una proprietà nutrita dagli espropri, di un'economia politica costituita da imponderabili meccanismi di scambio, capaci far correre e aumentare la ricchezza attraverso il motore della povertà, di un'economia dagli effetti tanto capricciosi da far scrivere a Rousseau che “quanto più uno Stato sarà ricco in denaro, tanto maggiore sarà il numero dei poveri, e tanto più i poveri avranno vita dura”⁷⁰; che questo movimento, di cui l'emancipazione del Terzo Stato fu uno sbocco politico, rimase nascosto a Robespierre. L'umanesimo della Rivoluzione giacobino-sanculotta scavalcò una così ingombrante realtà storica nell'ideale dell'*homme*, e non riuscendo, di conseguenza, a sfuggire alla “necessità” del terrore, si consegnò ai termidoriani. I diritti dell'uomo, adattati al Terzo Stato, divennero un rito borghese e furono facilmente dimenticati.

Ma qual' è il significato filosofico dell'umanesimo rivoluzionario? Dove ricercarne le basi? La risposta potrebbe essere questa: la vicenda rivoluzionaria della repubblica giacobina è umanistica in quanto in essa l'*homme* delle dichiarazioni dei diritti viene svincolato, seppur contraddittoriamente e ciecamente, dall'unità identificante, ideologica da un capo all'altro, con il *bourgeois*, la cui umanità appare, fin dall'inizio, ipotecata dalla ferrea legge del meccanismo impersonale della vita sociale, dal principio dell'*automaton*, dalle funzioni del sistema dei mezzi e degli *uomini-mezzi*, o, per parafrasare Hegel, dai processi interdipendenti di uno spirito oggettivo senza libertà. Tuttavia, l'umanesimo rivoluzionario non ha trovato un terreno sociale in cui mettere radici, non si è ancorato in una storia corporata, fatta di forze sociali da dischiudere ad un'azione cosciente. Il lavoratore salariato emerso nella storia moderna come merce sociale rimase invisibile a Robespierre e a Saint-Just, che spesso sfocarono l'umanesimo in ideali patriottici – anche in questo caso sulle orme di Rousseau – ed ereditarono, in nome della *Nation*, la legge Le

Chapelier contro gli scioperi e le associazioni operaie. Gli uomini della Repubblica rivoluzionaria si ritirarono in un crinale sottile, nella linea che separava l'ottimismo della prosperità borghese, che dopo il Termidoro si sbarazzò di ogni impaccio, e la disperata impotenza sanculotta e popolare; e, in uno spazio così angusto, la loro azione politica non acquistò mai consistenza, non poté animare un movimento storico. Per questo, di lì a poco, tale azione verrà interpretata da Hegel, da un Hegel in quel tempo bonapartista (anche se favorevole al mantenimento dei "ceti"), come l'agitazione improduttiva di una libertà troppo astratta per potersi realizzare in un mondo storico, come un umanesimo troppo radicale per potersi accomodare in forme di vita sociale già configurate. Un Hegel ormai conservatore giudica in questo modo la "libertà assoluta" (*absolute Freiheit*) dell'umanesimo rivoluzionario: "In questa libertà assoluta si cancellano [...] tutti gli stati sociali (*Stände*), che sono le essenze spirituali nelle quali l'intero si organizza; la coscienza singola che apparteneva ad un tale membro ed in esso esplicava la sua volontà e la sua operosità, ha tolto le sue barriere; il suo fine è universale; il suo linguaggio è la legge universale, la sua opera l'opera universale"⁷¹. Per Hegel, che riunisce, in un dialettico compimento presente dello "spirito del mondo" (*Weltgeist*), Napoleone e gli ordinamenti in via di modernizzazione nel regno di Prussia, e si infila nella stessa prospettiva di Stein, di Clausewitz e di Hardenberg, l'ordinamento dei ceti (*Stände*) non è un residuo feudale, ma un'istituzione della società civile borghese, un suo ritocco corporativo e assolutistico (sapidamente sbeffeggiato da Marx), cosicché, ai suoi occhi, l'uomo universale della Rivoluzione, che non si lascia intimidire dalle formule e dagli ideali che imprime negli uomini un carattere sociale classista (o cetuale) e vuol essere "il movimento dell'autocoscienza universale in se stessa"⁷², finisce per staccarsi da ogni oggetto specifico e da ogni contenuto situazionale e storico, divenendo un puro "operare negativo", la "furia del dileguare"⁷³. La requisitoria filosofica di Hegel vuol chiudere la partita con Robespierre, ridurre la catastrofe del *comité de salut public* ad una figura fenomenologica dello *spirito del mondo*; e tuttavia, nel suo intento sistematizzatore,

l'interpretazione hegeliana scopre la natura aerea e fantasmatica di un umanesimo che non riuscì ad entrare nel profondo delle tensioni sociali, per alimentarsene e divenire storicamente reale (*wirklich*). Sul fallimento dei giacobini rivoluzionari risuonano le *parole mandevilliane* di Sade, provocatorie, ambigue, correnti sul limite sfuggente e drammatico tra una distruzione borghese di ogni morale umanistica e una distruzione anti-umanistica di ogni morale borghese: “Qual è lo spirito di un giuramento pronunciato da tutti gli individui di una nazione? Non è forse quello di mantenere una perfetta uguaglianza tra tutti i cittadini, di sottometterli ugualmente alla legge che protegge le proprietà di tutti? Ora vi chiedo se è davvero giusta la legge che ordina a chi non ha nulla di rispettare chi ha tutto”⁷⁴. Sade reclama, qui, con questo argomento, la depenalizzazione del furto, ma a questa rivendicazione, frutto dello screditamento del patto sociale, segue la richiesta molto borghese di infliggere la punizione al proprietario malaccorto che si è fatto derubare. Il mondo di Mandeville si prolunga in Sade. Gli avvertimenti che provenivano da questo mondo storico, attraverso voci anti-umanistiche, non aprirono breccie nell'umanesimo rivoluzionario. Le ambivalenze della virtù rousseauviana si ampliarono negli uomini della rivoluzione ed essa, al tempo stesso, acutizzò e appannò la loro vista. Forse la loro opera fu fantasmatica, come sembra suggerire Hegel, ma il direttorio fu ossessionato dallo spettro del giacobinismo: un preludio, nella storia moderna, dell'apparizione di un altro spettro, quello del manifesto di Marx ed Engels. La realtà e l'illusione si mescolarono nell'umanesimo rivoluzionario – come, del resto, nelle utopie comunistiche dell'illuminismo radicale - perché le divisioni fra gli uomini non lasciarono scorgere la loro nuova sorgente storica, che si trovava nella società civile. I diritti degli uomini, in fondo, erano nati insieme alla società delle api.

4. *L'anima bella e il suo destino*

L'“anima bella” (*schöne Seele*) si profila sullo sfondo della morale kantiana ed ha in essa le sue radici. Il motivo kantiano che, come irriducibile aporia, accompagna il cammino, impronta il carattere e condiziona le pretese dell'anima bella appare, tuttavia, come un'ombra molesta, come un limite artificioso sulla via di una *umanità intera*, poiché è il dualismo fra dovere e sentimento, e quindi fra ragione e natura, che, nel nuovo ideale morale, viene riconosciuto come il retaggio ascetico e mortificante di un'impresa filosofica, in fondo, rigeneratrice. Il proponimento filosofico-morale e pedagogico di Schiller, che ha dato avvio alla tortuosa vicenda dell'anima bella, muove dall'esigenza irrinunciabile di sottrarre al *dovere* kantiano la sua scostante severità: “Nella filosofia morale kantiana l'idea del *dovere* è esposta con una durezza, che fa indietreggiare spaurite tutte le grazie e potrebbe facilmente indurre un intelletto debole a cercare la perfezione morale sulla via di un'ascesi tetra e monastica”⁷⁵. Da qui è iniziata l'avventura intellettuale, letteraria e, in un certo senso, politica dell'anima bella, ossia di un ideale umano che ha attratto e modellato aspirazioni e sentimenti eterogenei, sorpassando il primo plastico profilo fornito da Schiller, o, quello, già curvato verso una sorta di romanticismo religioso di tipo pietistico, del ritratto realistico del *Wilhelm Meister* di Goethe, e approdando alle pagine hegeliane della *Fenomenologia dello Spirito*, dove l'anima bella, oltre che nella figura che ne traccia la parabola dialettica, spunta in passi importanti. L'allargamento dei contorni dell'anima bella ne ha fatto una cifra culturale della modernità e già Hegel aveva mostrato le anticipazioni rousseaviane di molti suoi tratti, di tratti che avevano finito per comporne un'immagine ben più sfaccettata di quella di Schiller. L'anima bella, inoltre, ha varcato la sua epoca, proiettandosi nelle epoche successive attraverso le metamorfosi delle inquietudini letterarie e intellettuali che erano state il suo primo impulso. Uno snodo storico cruciale dunque; così cruciale che le tensioni ideali, le fughe intellettuali, le illusioni sociali, la disperazione politica e i conflitti morali del periodo post-rivoluzionario vi confluiscono

no. L'anima bella, infatti, entra in scena quando la società borghese si sta consolidando, gli echi della rivoluzione si stanno spegnendo ed i giovani filosofi tedeschi dello *Stift* di Tubinga non piantano più gli alberi della libertà. La società delle api, che il dualismo tragico di Kant rendeva subito riconoscibile nell'opposizione dei mezzi e dei fini, degli uomini-mezzo e degli uomini-fine, sembra molto lontana dalle preoccupazioni e dai roveli dell'anima bella.

Il problema dell'anima bella, per quanto varato nel drammatico 1793, è stato, esemplarmente, un problema antropologico post-rivoluzionario, e il suo effetto culturale più importante è stato quello di ricomporre, nell'uomo, la società; ma in Germania, il paese dell'anima bella, la rivoluzione fu un ideale di filosofi e di poeti e così la ricomposizione schilleriana dell'unità dell'uomo morale si configurò esteticamente. "Ma come possono conciliarsi i sentimenti della bellezza e della libertà con l'austero spirito di una legge che guida [l'uomo] più con la paura che con la fiducia, che tende sempre a smembrarlo, mentre la natura lo unificò, e che solo destando in lui la diffidenza contro una parte del suo essere si assicura il dominio sull'altra? La natura umana è nella realtà un tutto più unitario di quel che sia permesso di farla apparire al filosofo, il quale riesce a qualcosa solo separando"⁷⁶. Al sentimento kantiano del *rispetto* per la legge morale (*Achtung*), per l'autorità di questa legge, ossia all'unico sentimento morale di cui il dovere categorico può avvalersi perché "è provocato esclusivamente dalla ragione" e "non serve al giudizio sulle azioni o addirittura alla fondazione della stessa legge morale obiettiva", ma "serve soltanto per fare di essa, in sé, la massima"⁷⁷, a questo sentimento che, secondo Kant, "conosciamo pienamente a priori, e di cui possiamo discernere la necessità"⁷⁸, Schiller dà, nella sua prospettiva estetica, il nome di *dignità* (*Würde*), mentre alla reintegrazione degli altri sentimenti umani nel soggetto del dovere, alla ricostituita spontaneità di tutto l'uomo - e non solo del soggetto trascendentale -, conferisce il carattere della grazia (*Anmut*). La distinzione kantiana di *bello* e *sublime* riappare dunque nelle distinte qualità della grazia e della dignità. Tuttavia, l'opposizione kantiana

lascia il posto ad una dinamica formativa basata sull'avvicinamento degli stati interni dell'uomo e sulla tensione morale. E' in questo quadro che balza fuori l'anima bella: "Si dice anima bella, quando il sentimento morale è riuscito ad assicurarsi tutti i moti interiori dell'uomo al punto da poter senza timore lasciare all'affetto la guida della volontà e da non correr mai pericolo di essere in contraddizione con le decisioni di esso. Quindi in un'anima bella non sono propriamente morali le singole azioni, ma lo è tutto il carattere. Inoltre nessuna singola azione può essere ascritta a merito, perché l'appagamento dell'istinto non può mai dirsi meritevole. L'anima bella non ha altro merito che quello di esistere"⁷⁹. Nell'antropologia dell'anima bella si insinua subito un'ambiguità, o, per meglio dire, una carica divergente di possibilità, poiché se essa, quando si nutre dei modelli greci del classicismo tedesco, sorpassa *utopicamente* le forme di vita della società borghese, entrando in rotta di collisione con la divisione capitalistica del lavoro, con il moderno inquadramento industriale e professionale degli uomini, ripartiti e addestrati secondo funzioni astratte, può invece ripiegarsi, quando si colora di sentimenti pietistici - come avviene in un emblematico personaggio femminile del secondo *Wilhelm Meister* -, in una religione dell'intimità rivolta soltanto al "più dolce godimento di tutte le [...] forze vitali"⁸⁰. Ma le inquietudini "anarchiche" che l'anima bella reca in sé forse ne precedono la nascita, e Schiller, in un'atmosfera *Sturm und Drang*, le ha incarnate in Karl Moor, il nobile ribelle che Hegel svincolerà da uno specifico ambiente storico, per farne, nel processo ontologico dell'autocoscienza, un'immagine fenomenologica dell'uomo moderno.

Nell'anima bella è racchiuso il nocciolo dell'*educazione estetica* schilleriana, di un'educazione palingenetica, soffusa di reminiscenze greche e di immaginazione sociale, nella quale le vecchie scissioni antropologiche della morale kantiana provocano una risposta ormai completamente sciolta dall'orizzonte filosofico di partenza, dominato dall'opposizione fra ragione e sensibilità. L'ideale educativo di Schiller si modella ora su esigenze collettive, comunicative

e comunitarie di *conciliazione* e di *liberazione* delle facoltà umane, e, in esso, una nuova idea dell'uomo sembra emergere con "impeto" e staccarsi dalle relazioni costrittive, dalle funzioni alienate e dalle divisioni sociali degradanti della società borghese. Il mondo mandevilliano rimane nascosto, ma l'umanesimo dell'utopia estetica protesta contro di esso attraverso una pedagogia che intreccia arte e società. Il culmine di questa pedagogia è il gioco, poiché solo il gioco armonizza *senza costrizione* l'impulso e la regola, il materiale e la forma, la vita e lo spirito, rendendo queste sfere intercambiabili nel posto e nel ruolo, al di là di ogni gerarchia, e solo il gioco restituisce all'uomo scisso la sua unità, facendo della bellezza il più oggettivo carattere della realtà. Ed ecco la conclusione: "con ciò che è piacevole, buono, perfetto l'uomo agisce *solo* seriamente, con la bellezza gioca"⁸¹. Ne segue dirittamente che il gioco, nel quale l'uomo e la *bellezza* appaiono destinati l'uno all'altra, annuncia una rivoluzione intellettuale e impensabili mutamenti nella vita sociale: "l'uomo gioca solo quando è uomo nel pieno significato della parola ed è *completamente uomo solo quando gioca*. Tale proposizione, che in questo momento sembra forse un paradosso, acquisterà un grande e profondo significato solo quando saremo giunti ad applicarla alla duplice austerità del dovere e del destino; essa sosterrà [...] tutto l'edificio dell'arte estetica e dell'ancor più difficile arte della vita"⁸². L'*umanizzazione dell'uomo*, sulla quale batterà la dialettica storica del giovane Marx, fa qui la sua comparsa, e costituisce il supremo oggetto della teoria di Schiller, il quale conduce il gioco in una dimensione culturale e storica, ossia in una sfera di significati lontanissima dalle restrizioni e dalle strettoie del gioco kantiano delle facoltà nel giudizio di gusto. Il circolo della bellezza, del gioco e dell'umanità dischiude prospettive così vaste di rigenerazione della vita sociale che Schiller non esita a riscattare l'apparenza (*Schein*) e l'uomo *fenomenico* contro le funzioni operazionali dell'intelletto conoscitivo (*Verstand*): "La somma stupidità e la somma intelligenza (*Verstand*) hanno fra loro una certa affinità in questo, che entrambe cercano solo il *reale* e sono del tutto insensibili alla semplice apparenza (*Schein*) [...]; in una parola la stupidità non può elevarsi sopra la realtà e l'intelli-

genza non può rimanere sotto la verità. In quanto dunque il bisogno di realtà e l'attaccamento al reale sono solo conseguenze di una mancanza, l'indifferenza verso la realtà e l'interesse per l'apparenza sono un vero ampliamento dell'umanità e un passo decisivo verso la cultura (*Kultur*)⁸³. L'apparenza non è una vana illusione, ma un'autentica comunicazione umana, e il sentimento suscitato da tale apparenza è il segno distintivo di una riuscita umanizzazione. Così la bellezza diviene politica, così l'*insocievole* *socievolezza*, che riuniva nello stesso uomo la qualità del *fine* e la qualità del *mezzo*, risolve il suo dissidio, così l'*homme* cessa di essere il campo di battaglia fra *bourgeois* e *citoyen*, e, al di là degli *uomini* e delle *api*, la società può unificarsi. L'educazione di Schiller sfocia, infatti, in uno Stato estetico (*ästhetische Staat*): "lo Stato estetico [...] compie la volontà del Tutto mediante la natura dell'individuo. Se già il bisogno costringe l'uomo ad unirsi in società e la ragione pianta in lui principi sociali, la bellezza sola può dargli un *carattere sociale*. Solo il gusto porta armonia nella società, perché stabilisce armonia nell'individuo"⁸⁴. Questa suggestione platonica non è irrilevante; ma essa non richiama analogie filosofiche, o repliche moderne dello Stato greco. La corrispondenza trova piuttosto la sua chiave nell'anima bella, alla quale, attraverso l'educazione estetica, viene dato un mondo sociale.

L'anima bella non sorvola la società delle api, ma vi irrompe, attraverso vie lontane e storiche. I suoi sviluppi estetici e pedagogici sono andati a sfociare, trasformati nei contenuti e nelle finalità e senza le ingenue idealizzazioni della cultura greca, in altre forme di umanesimo, spesso orientate su una *praxis* di liberazione. L'idea dell'umanizzazione dell'uomo, ossia di un'essenza umana ancora ir-reale, o *irrealizzata*, da condurre verso una nuova condizione, è stata rivolta, oltrepassando le intenzioni di Schiller ma raccogliendone l'eredità, contro la società civile borghese. La forma antropologica del comunismo nel giovane Marx ne reca la testimonianza: "[Il] comunismo s'identifica, in quanto naturalismo giunto al proprio compimento, con l'umanesimo, in quanto umanismo giunto al proprio compimento, col naturalismo; è la *vera* risoluzione dell'antagonismo

tra la natura e l'uomo, tra l'uomo e l'uomo, la vera risoluzione della contesa tra l'esistenza e l'essenza, tra l'oggettivazione e l'autoaffermazione, tra la libertà e la necessità, tra l'individuo e la specie. E' la soluzione dell'enigma della storia, ed è consapevole di essere questa soluzione"⁸⁵. Più in là, nel Novecento, attraverso una variegata assimilazione filosofica delle scoperte e dei linguaggi della psicoanalisi, l'umanesimo estetico di Schiller si è impregnato di altri significati, è entrato in nuove costellazioni politiche. Marcuse ha intravisto al fondo del gioco umanizzante di Schiller un'immagine dell'uomo intero salvata dalle sempre più estese specializzazioni capitalistiche delle attività sociali, ed ha fatto confluire i passi schilleriani che prefigurano il lavoro astratto e le sue forme di alienazione in una critica freudiana e marxista del *principio di prestazione*. In questa umanità risucchiata nel lavoro capitalistico, deformata dal lavoro astratto, le facoltà più manomesse sono quelle sensibili, poiché è lì che si insedia l'*automaton*, è lì che la metamorfosi dell'uomo in ape avviene pianamente e irresistibilmente. Il "salvataggio della cultura – scrive Marcuse commentando l'estetica di Schiller – porterebbe con sé l'abolizione dei controlli repressivi che la civiltà ha imposto alla sensualità. E questa è effettivamente l'idea che impronta l'*Educazione estetica*. Essa tende a fondare la morale su un terreno sensuale; le leggi della ragione vanno conciliate con l'interesse dei sensi [...]. Effettivamente, se la libertà deve diventare il principio che governa la civiltà, non si rende necessaria soltanto una trasformazione [...] della ragione, ma anche degli impulsi dei sensi"⁸⁶. Il punto di attrito decisivo fra l'umanesimo schilleriano e la società civile borghese si trova proprio in questa rivalutazione estetica e morale della sensualità. Schiller ne ha tratto il paradosso più profondo della sua "utopia". "Nello Sato estetico tutto – anche lo strumento che serve è un libero cittadino, che ha pari diritti col più nobile, e l'intelletto, che piega prepotente ai suoi scopi la massa passiva, qui deve chiederle il suo consenso"⁸⁷. L'anima bella, girando dalla grazia al gioco, ha trovato un varco verso la storia.

Ma la *Storia* totalizzata, la storia universale (*Weltgeschichte*), ossia una storia completamente immersa nella ragione, risolta compiutamente in una ragione dialettica che, poi, proprio in quel corso storico totale *deve* esibirsi, si è impadronita dell'anima bella e ne ha riformulato, o deviato, le pretese. Questa dissoluzione della *poesia* dell'anima bella nella *prosa* della società borghese, ha seguito le vie dei più tipici capovolgimenti dialettici hegeliani, nei quali le imprese rivoluzionarie si consumano sempre in patologie soggettive. Così, nella *Fenomenologia dello spirito*, l'anima bella si confonde, dapprima, con le peripezie fallimentari della *coscienza presuntuosa*, con l'impotenza politica dell'uomo che ha eletto la "legge del cuore" a sua massima d'azione, e si produce, poi, con maggior ricchezza di toni, in una lotta aspra, in una lotta per il *riconoscimento*, contro il suo essenziale rivale antropologico, contro l'uomo d'azione. L'approdo politico di queste interpretazioni fenomenologiche di idee appartenenti all'età post-rivoluzionaria, è stata la liquidazione delle ultime vestigia dell'anima bella nell'immagine ultraromantica di un morboso avviticciamento coscienziale della morale, ridotta in tal modo a puro arbitrio, e perciò ormai destinata a cedere il passo alla morale oggettiva (*Sittlichkeit*) dello Stato hegeliano, di uno Stato un po' napoleonico e un po' prussiano. L'anima bella è stata, per Hegel, un nemico cruciale, dialetticamente impegnativo, e lo è stata, soprattutto, nel cammino della trasformazione conservatrice del suo pensiero, dagli scritti rousseauviani e schilleriani della prima giovinezza alla filosofia dello Stato della tarda maturità. Nell'anima bella, Hegel ha combattuto gli ideali della sua giovinezza. Le *lettere sull'educazione estetica*, infatti, corrono parallele al ritrovamento giacobino della Grecia da parte di Hegel e di Hölderlin, un atteggiamento intellettuale e politico che segna gli anni giovanili dei due amici, trascorsi fra Tubinga e Francoforte. Queste lettere, ha osservato Habermas, anticipano "la veduta francofortese degli amici di Tubinga, in quanto Schiller svolge l'analisi della modernità scissa in sé, nei concetti della filosofia kantiana, e abbozza un'utopia estetica, che assegna all'arte un ruolo addirittura social-rivoluzionario. Al posto della religione, è l'arte che deve poter operare come potenza unificatrice, perché vie-

ne intesa come una <<forma di comunicazione>> che interviene nelle relazioni intersoggettive degli uomini”⁸⁸. Sullo sfondo delle ripetute critiche hegeliane all’anima bella, scoperta e incalzata nei ruoli più diversi, riappaiono queste vicende biografiche emblematiche, vicende che, a ben vedere, sono una storia della filosofia, anzi, una *politica*.

Hegel ha indicato la radice del *gesto ribelle* dell’anima bella nell’*identificazione* coscienziale, riconosciuta dal soggetto come assolutamente necessaria, del *benessere dell’umanità* con la norma ideale interna, con la “legge del cuore”. All’interno di questa coscienza “l’individualità e la necessità fanno uno *immediatamente*; la legge è legge del cuore”⁸⁹. Con questa importante conseguenza: una tale legge non può dischiudere un’azione universale, poiché nell’*Universale in sé* di questa azione “tramonta la singolarità” che si “affida” all’universale, e quindi “la coscienza non attinge” il suo *essere*, bensì “nell’essere raggiunge l’estraneazione *di se stessa* (*Entfremdung seiner selbst*)”⁹⁰. L’estraneazione si leva dal fondo dell’universale, poiché questa figura fenomenologica, nella quale appare un’avventura dell’anima bella, non può risiedere in quell’universale senza rinnegarsi, ossia senza lasciarsi trascinare verso il proprio affondamento. “La coscienza che propone la legge del suo cuore, avverte dunque resistenza da parte degli altri, perché essa contraddice alle leggi *altrettanto singole* del cuore loro [...]. L’*universale* ora presente è quindi solo una resistenza generale e un osteggiarsi reciproco di tutti”⁹¹. E qui si rende riconoscibile Karl Moor, il bandito *Sturm und Drang* che colora la sua giustizia con incontrollati toni plutarchiani, che confonde conquista e rivolta sociale, ma che grida: “Mi appellavo all’umanità, e gli uomini me ne hanno offuscato il volto per sempre; via dunque da me la simpatia e l’indulgenza!”⁹². Il lato sociale di questa rivolta viene sacrificato da Hegel ad uno smascheramento della “sconvolta presunzione” che si agita in essa, al punto che in questa coscienza, in ogni suo atto e in ogni sua parola, appare soltanto il vano sforzo di allontanare da sé una dolorosa *inversione* interna. Il mondo storico contro il quale essa insorge prende così l’aspetto di una realtà

soggettivamente deformata da un delirio: “preti fanatici, despoti corrotti aiutati dai loro ministri che umiliando e opprimendo cercano di rifarsi dell’umiliazione loro, avrebbero inventata questa inversione, manipolandola a irriducibile miseria dell’umanità ingannata”⁹³. A Karl Moor viene così sottratta ogni motivazione oggettiva, e la confessione finale del masnadiero, che, pentendosi, si accusa di “vanità puerile”, di rivalsa spacciata per diritto e di presunzione⁹⁴, viene assunta, da Hegel, come il contenuto di coscienza pieno ed esaustivo di questa figura. La dialettica idealistica di Hegel non sembra interessata alla voce di quest’anima bella che, nel cammino che conduce dall’*ancien régime* a Napoleone, al “soldato del Termidoro” (secondo una calzante espressione di Ernst Bloch), alla spada della *società civile borghese*, diviene una voce dissonante, da lasciare indietro, tra le vittime della Storia universale. Tuttavia, in questa voce, l’anima bella fa risuonare un accento tanto tipico quanto originale.

Gli ulteriori sviluppi dell’interesse hegeliano per l’anima bella sono ancor più decisivi per le sorti filosofiche di questo ideale antropologico. Hegel infatti lo immerge in una figura fenomenologica tanto ricca di contenuti e tanto centrifuga nei suoi caratteri intellettuali da farlo, inizialmente, proliferare in allusioni sovrapposte – Rousseau, Goethe, il primo romanticismo di Jena –, e, successivamente, sdoppiare in due contrapposte umanità, plasticamente rappresentative - e idealisticamente deformanti – del drammatico conflitto morale moderno fra l’uomo giudicante e l’uomo agente, fra la coscienza che respinge l’azione in nome del proprio convincimento morale, e che quindi ridesta in sé l’anima bella, e la coscienza che riduce la morale alla motivazione del proprio agire. Il convincimento (*Überzeugung*), dunque, è il solido terreno di queste coscienze; ed esse traggono il loro sapere raccolto e concentrato nel soggetto da una condizione anteriore, anch’essa espressa attraverso un uomo essenziale, attraverso un uomo-coscienza, al quale Hegel dà il nome di *coscienziosità* (*Gewissen*; una parola spesso tradotta in italiano con *coscienza morale*). L’elemento dell’*uomo coscienzioso* è il *linguaggio*, poiché questo antenato dell’anima bella è un uomo della letteratura

autobiografica, della confessione, della ricerca del riconoscimento pubblico attraverso un racconto intimo, un racconto nel quale la coscienza, mentre trapassa se stessa da parte a parte, si conferma come certezza morale. Così il linguaggio compie un'opera doppia: surroga e rilancia l'azione. "Il contenuto del linguaggio della coscienza è *il Sé che si sa come essenza*. Ciò è espresso soltanto dal linguaggio, e siffatto esprimere è la vera effettualità dell'operare e la validità dell'azione"⁹⁵. L'anima bella esce fuori da questo linguaggio della confessione, nel quale ha regnato Rousseau: "Voglio mostrare ai miei simili un uomo nella nuda verità della sua natura; e quest'uomo sarò io"⁹⁶. E' l'inizio di una nuova parabola dell'anima bella, nel cui tragitto il "moralismo" auto-assolutorio del *Genwissen* si trasforma nel "moralismo" accusatore della coscienza giudicante. Contro di essa, Hegel fa valere, nuovamente, la potenza del suo napoleonico *Spirito del mondo* (*Weltgeist*), scoprendo in questa nuova veste dell'anima bella l'ipocrisia di una coscienza che non giunge in fondo alla confessione, poiché le sfugge che il suo giudicare è "un'altra maniera d'esser cattivi", e non "la giusta consapevolezza dell'azione"⁹⁷. Hegel ripone tutto il suo favore nell'uomo d'azione, l'unico uomo capace di confessare la *violenza* inseparabile da ogni opera storica, e, quindi, il solo uomo capace, in quanto non respinge questa violenza fuori di sé ma la incorpora dialetticamente nella sua opera, di sanare il dissidio con il suo giudice, di ricomporre, in un reciproco riconoscimento (*Anerkennung*), l'unità delle due autocoscienze. La coscienza morale dell'anima bella si sobbarca così tutta la meschinità di un pensiero equivoco e viene derisa come il cameriere dell'eroe⁹⁸, ed è proprio quest'ultimo che, da eroe, sovrasta la scena della lotta in quanto alla sua "confessione: *io lo sono*", come "confessione del cattivo", non è mai seguita "la replica di una confessione dello stesso genere"⁹⁹. Ma l'eroe di Hegel cela in sé l'ape di Mandeville, mentre l'anima bella hegeliana è una discendente dell'uomo-fine di Kant. Un tale eroe lascia intravedere, nella *Fenomenologia*, la fondazione dello Stato hegeliano, una fondazione che Hegel intraprenderà molto tempo dopo, nascondendovi l'ape della società civile borghese, e bandendo definitivamente la comunità delle anime belle, destinata,

ai suoi occhi, a consumarsi “nella vanità di ogni oggettività e [...] nell’irrealtà di se stessa”¹⁰⁰. Lo Stato hegeliano, tuttavia, va incontro alle sue illusioni in quanto, contemporaneamente assolutista e napoleonico, si pretende superamento e conservazione (*Aufhebung*) della società civile di cui è invece il custode, e, dal momento che la “compiutezza” tedesca dell’*ancien régime* prosegue in esso come “incompiutezza dello Stato moderno”¹⁰¹, l’eroe che marcia al suono di tromba dello spirito del mondo forgia le leggi e i poteri dell’alveare. Ma è l’anima bella che qui assume la parte dell’uomo-fine di Kant di fronte al Napoleone hegeliano. Kojève, interpretando Hegel, lo scrive chiaramente: “In nome del [giudizio] romantico, non si può [...] accusare Napoleone di egoismo e di delitto; poiché ogni azione [politica] è egoista e criminale, finché non è riuscita; [ma] Napoleone è riuscito”¹⁰². Questa vittoria “mandevilliana” del Napoleone hegeliano cambia la situazione storica dell’anima bella, in un certo senso le traccia un nuovo destino storico. Per dare espressione a questa nuova prospettiva, Kojève ha suggerito un altro personaggio filosofico hegeliano: la coscienza infelice.

Note

1. B. Mandeville, *La favola delle api ovvero, vizi privati, pubblici benefici*, Laterza, Bari, 2002, pagg. 18-19.
2. *Ibidem*, pagg. 20-21.
3. Cfr. C. Schmitt, *Sul Leviatano*, Il Mulino, Bologna, 2011, nota 12, pag. 62.
4. C. Schmitt, *Sul Leviatano*, cit., 123.
5. *Ibidem*, pag. 81.
6. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano, 1989, pagg. 194-199.
7. B. Mandeville, *La favola delle api ovvero, vizi privati, pubblici benefici*, cit., pag. 5.
8. *Ibidem*, pag. 13.
9. A. Smith, *Teoria dei sentimenti morali*, Rizzoli, Milano, 2001, pag. 214-215 e 218-219.
10. *Ibidem*, pag. 590.
11. K. Marx, *Il capitale*, Editori Riuniti, Roma, 1973, I, 3, pag. 174.
12. *Ibidem*, pag. 176.
13. *Ibidem*, pag. 214.
14. *Ibidem*, pag. 218.
15. M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino, 2011, pagg. 82-83.
16. M. Foucault, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano, 1970, pag. 241.
17. K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma, 1979, pag. 11.
18. *Ibidem*, pag. 16.
19. B. Mandeville, *La favola delle api ovvero, vizi privati, pubblici benefici*, cit., pag. 7.
20. H. Arendt, *Vita attiva*, Bompiani, Milano, 1998, pag. 187.
21. M. Horkheimer e T. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino, 1980, pag. 124.
22. G. W. F. Hegel, *Fede e sapere*, in *Primi scritti critici*, Mursia, Milano, 1990, pag. 163.
23. G. Lukács, *Estetica di Heidelberg*, Sugarco Edizioni, Milano, 1974, pag. 177.
24. I. Kant, *Critica della ragion pura*, U.T.E.T., Torino, 1977, pag. 607.
25. I. Kant, *Antropologia pragmatica*, Laterza, Bari, 1993, pag. 169.
26. L. Goldmann, *Introduzione a Kant*, Sugarco Edizioni, Milano, 1972, pag. 219.
27. M. Horkheimer e T. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., pag. 89.
28. I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Rusconi, Milano, 1994, pag. 91.
29. J. Derrida, *Les fins de l'homme*, in J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Les Editions de Minuit, Paris, 2003, pagg. 145-146.
30. I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., pag. 141.

31. *Ibidem*, pag. 155.
32. *Ibidem*, pagg. 143-145.
33. T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 1980, pagg. 230-231.
34. I. Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo*, in I. Kant, *Scritti politici*, U.T.E.T., Torino, 1995, pag. 141-144.
35. *Ibidem*, pag. 147.
36. I. Kant, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in I. Kant, *Scritti politici*, cit., pag. 128.
37. *Ibidem*, pag. 129.
38. I. Kant, *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*, in Kant, *Scritti politici*, cit., pag. 227.
39. J. C. de Condorcet, *Quadro storico dei progressi dello spirito umano*, Rizzoli, Milano, 1989, pagg. 131-132.
40. I. Kant, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in I. Kant, *Scritti politici*, cit., pag. 128.
41. I. Kant, *La metafisica dei costumi*, Laterza, Bari, 1996, pag. 142.
42. I. Kant, *Sopra il detto comune: <<Questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica>>*, in I. Kant, *Scritti politici*, cit., pag. 254.
43. *Ibidem*, pagg. 262-263.
44. *Ibidem*, pag. 255.
45. I. Kant, *Per la pace perpetua. Progetto filosofico*, in I. Kant, *Scritti politici*, cit., pag. 302.
46. *Ibidem*, pag. 330.
47. F. Engels e K. Marx, *La sacra famiglia*, Editori Riuniti, Roma, 1972, pag. 160.
48. B. Constant, *Les principes de politique*, Librairie Droz, Genève 1980, pag. 433. La traduzione è mia.
49. B. Constant, *Conquista e usurpazione*, Einaudi, Torino, 1983, pag. 31.
50. I. Kant, *Per la pace perpetua. Progetto filosofico*, in I. Kant, *Scritti politici*, cit., pag. 305.
51. K. Marx, *Il capitale*, cit., I, 3, pag. 213.
52. T. Paine, *I diritti dell'uomo*, Editori Riuniti, Roma, 1978, pag. 149.
53. *Ibidem*, pag. 144.
54. *Ibidem*, pag. 146.
55. Cfr. M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in M. Weber, *Sociologia della religione*, Edizioni di Comunità, Milano, 2002, pagg. 34-45.
56. G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari, 1991, II, 75, pag. 74.
57. G. W. F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenesse*, Laterza, Bari, 2008, II, 243 e 244, pagg. 129-130.
58. J. J. Rousseau, *Lettere dalla montagna*, Sonzogno, Milano, traduzione di M. Cerati 19..?, pag. 41.
59. *Ibidem*, pag. 43.
60. *Ibidem*, pag. 42.

61. J. J. Rousseau, *Il contratto sociale*, Einaudi, Torino, 1977, pag. 181.
62. A. Mathiez, *Robespierre*, Newton Compton editori, Roma, 1976, pag. 68.
63. E. Quinet, *La Rivoluzione*, Einaudi, Torino, 1974, pag. 537.
64. K. Marx, *Sulla questione ebraica*, in K. Marx, *La questione ebraica e altri scritti giovanili*, Editori Riuniti, Roma, 1978, pag. 70.
65. M. Robespierre, *La rivoluzione giacobina*, Editori Riuniti, Roma, 1975, pagg. 119-120.
66. *Ibidem*, pag. 120.
67. *Ibidem*, pag. 120.
68. J. J. Rousseau, *Sur l'économie politique*, Flammarion, Paris, 1990, pag. 82.
69. A. Mathiez, *Robespierre*, cit., pag. pag. 97.
70. J. J. Rousseau, *Frammenti politici*, in J. J. Rousseau, *Scritti politici*, U.T.E.T., Torino, 1970, pag. 677.
71. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze, 1976, III, 149, Vol. II, pag. 127.
72. *Ibidem*, III, 151, Vol. II, pag. 127.
73. *Ibidem*, III, 153, Vol. II, pag. 129.
74. D. A. F. De Sade, *La filosofia nel boudoir*, SE studio editoriale, Milano, 1986, pag. 121.
75. F. Schiller, *Grazia e dignità*, in F. Schiller, *Saggi estetici*, U.T.E.T., Torino, 1968, pag. 174.
76. *Ibidem*, pag. 177.
77. I. Kant, *Critica della ragione pratica*, Rizzoli, Milano, 1994, pag. 285.
78. *Ibidem*, pag. 279.
79. F. Schiller, *Grazia e dignità*, in F. Schiller, *Saggi estetici*, cit., pag. 178.
80. W. Goethe, *Gli anni d'apprendistato di Wilhelm Meister*, Adelphi, Milano, 2006, pag. 349.
81. F. Schiller, *Dell'educazione estetica dell'uomo, in una serie di lettere*, in F. Schiller, *Saggi estetici*, cit., pag. 261.
82. *Ibidem*, pag. 262.
83. *Ibidem*, pag. 308.
84. *Ibidem*, pag. 321.
85. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino, 1980, pag. 111. L'interpolazione è mia.
86. H. Marcuse, *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino, 1968, pag. 209.
87. F. Schiller, *Dell'educazione estetica dell'uomo, in una serie di lettere*, in F. Schiller, *Saggi estetici*, cit., pag. 323.
88. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Bari, 1987, pag. 46.
89. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, V, B, 140, Vol. I, pag. 308.
90. *Ibidem*, V, B, 144, Vol. I, pag. 311.
91. *Ibidem*, V, B, 149, Vol. I, pag. 315.
92. F. Schiller, *I masnadieri*, Einaudi, Torino, 1992, Atto primo, pag. 27.
93. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, op. cit., V, B, 147, Vol. I, pag. 313.

94. F. Schiller, *I masnadieri*, op. cit., Atto quinto, pag. 130.
95. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, III, 217, Vol. II, pag. 179.
96. J. J. Rousseau, *Le confessioni*, Einaudi, Torino, 1978.
97. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., III, 230, Vol. II, pag. 190
98. *Ibidem*, III, 229, Vol. II, pag. 190.
99. *Ibidem*, III, 231, Vol. II, pag. 191.
100. G. W. F. Hegel *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., III, 141, pag. 131.
101. K. Marx, *Introduzione a Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, in K. Marx, *La questione ebraica e altri scritti giovanili*, cit., pag. 96.
102. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1994, pag. 153.
La traduzione è mia.

Capitolo Secondo

L'uomo come coscienza e come ideologia

1. Le coscienze di Hegel

La coscienza, attraverso la filosofia di Hegel, è stata abbandonata all'*esperienza del mondo*, è stata spinta nelle più agitate peripezie, costituita nel tempo delle sue disillusioni e resa tristemente saggia – o, per meglio dire, accorta, *borghesemente accorta* - dai rovesciamenti di tutti suoi fini, delle sue convinzioni e delle sue aspettative. Una coscienza che fa esperienza, dunque, e che proprio in questo suo carattere inusitato, in questa oscillazione che la immerge in un'avventura temporale, che le dà l'impronta dell'educazione, della *Bildung*, attinge il suo elemento più originale: il conflitto con se stessa, la tensione interna che la rende storica, il *bisogno* che la conduce verso altre coscienze, dalle quali vuol essere *riconosciuta*. Questa coscienza (ontologicamente un'autocoscienza, *Selbstbewusstsein*) è, *idealisticamente*, l'uomo hegeliano. Quest'uomo-coscienza si lega al proprio oggetto di esperienza, nel quale questa coscienza apprende se stessa, in modo obliquo e scivoloso, ossia *negativamente*, poiché tale oggetto – e quindi il sapersi della coscienza in esso – si rovescia continuamente, divenendo un altro oggetto. La situazione ha una sua inconfondibile caratteristica: “Sembra [...] comunemente che *in un altro* oggetto noi facciamo esperienza della non verità del nostro primo concetto [...]. In [questo] modo di vedere, invece, il nuovo oggetto si mostra come divenuto mediante un *rovesciamento della coscienza stessa (Umkehrung des Bewusstseins)*”¹. La coscienza si impregna così di una sorta di scetticismo vissuto, di uno scetticismo che coincide con la forma peculiare del suo esperire, con la natura “narrativa

e drammaturgica” di questo esperire: “In questo itinerario [...] tale coscienza perde la sua verità. Può quindi venir considerato come la via del *dubbio* o, più propriamente, la via della disperazione”². Allora, l’uomo-coscienza della fenomenologia hegeliana, sorgendo attraverso “l’atto del sorpassare” una limitazione che pur gli “appartiene”, diviene l’atto del “sorpassare se stesso”, e deve infliggersi “la violenza del guastarsi ogni appagamento limitato” e rinunciare alla tranquilla sicurezza che “tutto è *buono, a modo suo*”³. Una simile condizione sottrae al soggetto la sua integrità ideale, lo sbilancia, lo rende ineguale a stesso. Così una scissione interna (*Trennung*) scompone l’identità della coscienza e fa penetrare in essa la “differenza”, anzi, le *differenze*. L’uomo fenomenologico di Hegel, finché resta tale - ossia, finché il *sapere assoluto* non lo respinge in una Storia universale speculativa abbassata a preparazione del risultato finale -, è segnato dall’inquietudine, è una coscienza infelice.

Questo tratto essenziale dell’uomo-coscienza di Hegel si stacca dalla storia filosofica e culturale dell’età moderna, da una parabola intellettuale che, seppur con anticipazioni audaci, aveva assegnato al soggetto umano una dimora stabile e sorvegliata, facendolo coincidere con una *egoità* certa e inattaccabile. Certo, Cartesio, spingendosi all’estremo dell’auto-riflessione per mettere al mondo il soggetto riflessivo, aveva costeggiato con interesse gli aspetti dell’uomo irriducibili alla *clara et distincta perceptio*, aveva avuto bisogno di contemplare o, addirittura, di attraversare i regni del sogno e della follia, del resto già ampiamente penetrati dalla cultura e dall’arte del Rinascimento, ma aveva richiuso la porta, o meglio, li aveva fatti confluire, come alterità inassimilabili e inaccettabili, nella fondazione del *Cogito*⁴. Molto tempo dopo, la filosofia trascendentale, da Kant a Fichte, aveva reso l’Io ancora più compatto e sicuro, assegnandogli funzioni o missioni, facendone, a seconda dei casi, un tecnocrate degli schemi trascendentali, un legislatore, un giudice o un eroe della personalità morale. Prima della coscienza hegeliana, dunque, l’Io dei filosofi non avrebbe potuto facilmente sottrarsi ad una vecchia accusa di Pascal: “L’<<io>> va odiato [...] io lo odio

perché è ingiusto, perché si fa il centro di tutto, lo odierò sempre. [...] è ingiusto in sé, in quanto si fa il centro di tutto; è incomodo agli altri, in quanto li vuole asservire: perché ogni <<io>> è il nemico e vorrebbe essere il tiranno di tutti gli altri”⁷⁵. Hegel ha potuto ripetere questa idea di Pascal nella sua autocoscienza, ma in un’autocoscienza *primordiale*. L’autocoscienza, infatti, nella sua espressione ontologica originaria, nella sua forma vuota è proprio una tale identità senza fratture e senza discontinuità, un’autarchia perfetta. “L’espressione dell’autocoscienza - scrive Hegel nell’*Enciclopedia di Berlino* - è io = io; la libertà *astratta*, l’idealità pura. - Così essa è senza realtà, perché essa stessa, l’oggetto di sé, non è un oggetto, non essendovi alcuna differenza dell’oggetto e di sé”⁷⁶. In questa formula dell’autocoscienza, di un’autocoscienza ancora pre-istorica, è racchiuso, tuttavia, il gesto ostile che getterà l’autocoscienza nelle vicissitudini della storia, nel movimento dialettico che assicurerà ad ogni coscienza storica il proprio oggetto esclusivo, il proprio contenuto particolare. Indicando questo gesto, già suggerito da una primordiale libertà astratta, nel *desiderio unilaterale del riconoscimento*, ossia nel desiderio di una autocoscienza di essere riconosciuta dall’altra autocoscienza, Hegel scavalca “l’io ingiusto e tirannico di Pascal” in direzione della società, e così la violenza e l’egoismo perdono ogni connotazione naturalistica. La dura e inesausta lotta per il riconoscimento li introduce nello spazio delle istituzioni, dei costumi, dei simboli e dei poteri umani. Kojève ha osservato che il desiderio del riconoscimento è il *desiderio del desiderio di un altro* e che questo desiderio consiste, in ultima analisi, nel “desiderare che il valore che io sono o che io <<rappresento>> sia il valore desiderato da quest’altro”⁷⁷. Si annuncia qui una specie di cannibalismo mimetico che la competizione economica e professionale e i drammatici contrasti sociali della moderna società borghese hanno esteso sempre più. Ma in questo desiderio si fanno avanti anche aspirazioni di riscatto, richieste di emancipazione. Queste, nelle coscienze hegeliane, sono inseparabili dalla violenza che la lotta per il riconoscimento immette in ogni rapporto umano. E, tuttavia, proprio questa lotta che divide le autocoscienze abbatte le loro anguste prospettive cul-

turali, modifica le loro *esperienze*, trascina queste coscienze fuori di se stesse, le rende infelici. L'inquietudine, a ben vedere, è all'origine dell'interoggettività in cui sono immersi gli uomini fenomenologici di Hegel.

In questa inquietudine la coscienza rimane sempre opaca, ignora le sue sue motivazioni, si impegna per cause che sottraggono alla sua vista rapporti più ampi e, infine, la totalità sociale le si impone come una *mediazione* indiretta, che opera su di lei attraverso i fallimenti delle sue imprese. Questo carattere della coscienza hegeliana, con l'intenso fondo antropologico che essa reca in sé, ha suggerito curvature esistenzialistiche della dialettica storica in cui le figure umane di Hegel si succedono convulsamente, concentrando al proprio interno conflitti e vicende di epoche e di movimenti collettivi. Merleau-Ponty traccia questo profilo dell'"esistenzialismo" di Hegel: "c'è un esistenzialismo di Hegel nel senso che per lui l'uomo non è di primo acchito una coscienza dotata di chiarezza dei propri pensieri, ma una vita lasciata a se stessa che cerca di autocomprendersi. Tutta la *Fenomenologia dello Spirito* descrive questo sforzo che l'uomo compie per riafferrarsi. [...] Egli modifica [...] il suo progetto, si slancia di nuovo, riconosce ancora quanto c'era di astratto nel nuovo progetto, finché la certezza soggettiva sia infine uguale alla verità oggettiva ed egli diventi coscientemente quello che era confusamente. Fino a quando questa estremità della storia non è raggiunta [...] l'uomo si definisce, in contrasto con la pietra che è quello che è, come il luogo di un'inquietudine (*Unruhe*), come uno sforzo costante per raggiungere se stesso e, di conseguenza, in base al rifiuto di limitarsi ad una qualsiasi delle sue determinazioni"⁸. La coscienza hegeliana, tuttavia, incontra barriere poiché deve muoversi in una storia già svolta, e la comprensione filosofica delle vicende degli uomini fenomenologici è sempre manovrata da un sapere assoluto che dà al tessuto universale e temporale dei loro rapporti un carattere sostantivo, facendoli scorrere nel "fiume eracleo" dello Spirito del mondo (*Weltgeist*). L'intersoggettività delle coscienze, l'umana infelicità che si conferma in ogni *rovesciamento*

dell'esperienza, devono aprirsi un varco in una totalità che si configura come una mediazione sovra-ordinata. Quando si apre questo varco, le autocoscienze si mostrano nella loro polifonia, nel loro mobile intreccio, nel movimento dialettico delle loro trasformazioni. È qui che l'*Io individuale* mostra il *Noi storico* che lo costituisce, e che l'agire del soggetto lascia scorgere la sua mediazione nei processi sociali. "Quel che per la coscienza si viene istituendo, è l'esperienza di ciò che lo spirito è, questa sostanza assoluta la quale, nella perfetta libertà e indipendenza della propria opposizione, ossia di autocoscienze diverse per sé essenti, costituisce l'unità loro: *Io che è Noi, e Noi che è Io*"⁹. Ogni singola coscienza, attraverso la totalità storico-sociale, si lascia trascinare verso altre coscienze, in un processo che, pur ingabbiato in una teleologia della realizzazione assoluta dello spirito, si alimenta dello scetticismo operante nella Storia universale, di uno scetticismo storico-dialettico che manda in rovina gli ideali limitati delle "coscienze felici" (per quanto la "coscienza felice" della *Fenomenologia* appaia assai disincantata). Una tale impostazione di pensiero è, in fondo, critica, anche se tale criticismo non è apparentato con la critica della conoscenza di Kant, alla quale Habermas, in *Conoscenza e interesse*¹⁰, ha avvicinato la *Fenomenologia* hegeliana, ma prefigura la critica dell'ideologia iniziata da Marx.

La critica dell'ideologia trae la sua nota originale dalle variazioni, dagli scambi, dai doppi inespressi, dai contenuti impensati e pur influenti della *coscienza*. Se la *coscienza* si esaurisse nella *conoscenza*, se gli statuti epistemologici dell'una e dell'altra si confondessero, l'ideologia, come oggetto di una specifica critica filosofica (e non nel significato lessicale e storico di un termine inventato da Napoleone per schernire gli epigoni del sensismo illuministico), non avrebbe potuto prendere corpo, poiché l'illusione alla quale soggiace la coscienza non si lascia ricondurre a facoltà delimitabili e a funzioni invariabili, ma penetra soltanto in un'esperienza prospettica del mondo, nei vissuti situazionali di un *soggetto che non coincide mai con se stesso*, e non potrebbe raggiungere la ragion pura kantiana, la cui dialettica trascendentale lascia sullo sfondo l'enigma di un'il-

lusione puramente teoretica. Perciò, la coscienza si esprime in stati e contenuti che non si addicono a processi e a forme cognitivi: falsa coscienza (non si tratta, naturalmente, di coscienza falsificabile), buona coscienza, cattiva coscienza, malafede. Tutto ciò è anche *alienazione*: la coscienza può essere alienata, rivelare condizioni di alienazione. La coscienza, anche ontologicamente, nell'ontologia hegeliana dello spirito (l'ontologia del *Geist*), è nata insieme all'alienazione (*Entäußerung*) e all'estraneazione (*Entfremdung*), così come queste, reciprocamente, sono diventate una chiave interpretativa di rapporti di vita essenziali dell'uomo moderno, e hanno allargato gli orizzonti del precedente umanesimo solo a partire dal loro decisivo radicamento nella coscienza. Tuttavia, Hegel ha fatto scorrere le coscienze umane nel macro-soggetto di uno Spirito del mondo, ed ha articolato le alienazioni fenomenologiche delle prime, il loro divenir-altro, sull'auto-alienazione ontologica del secondo; il quale, da un originario esser-altro deve giungere, attraverso le avventure e i drammi della sua storia, ad un finale "auto-riconoscimento"¹¹, un auto-riconoscimento in cui lo Spirito, come nella parabola novalisiana del discepolo di Sais, che scopre il suo volto sotto il velo della dea, ritrova se stesso in un itinerario già percorso. L'alienazione invade la storia, ma la storia muove se stessa e diventa "il movimento del porre se stesso o [...] la mediazione del divenir-altro-da-sé con se stesso"¹². In tal modo la coscienza *esperiente*, ossia la coscienza che apprende attraverso un continuo rovesciamento dei propri fini, o, anche, la coscienza che si scinde, che diviene estranea a se stessa e che esprime idealisticamente (o *essenzialisticamente*) le individualità umane, viene mutilata dal compito "cosmico-storico" di una teleologia che la sovrasta, ed Hegel può scrivere che "L'individuo particolare è lo spirito non compiuto"¹³. Nella scoperta hegeliana delle perdite e degli avanzamenti temporali della coscienza, anche la situazione cruciale e tipica dell'*ineguaglianza* tra un sapere auto-cosciente e il suo mondo storico, nella quale l'esperienza si svolge come *negazione*, conosce gli "inevitabili" sviamenti dell'agire umano verso una sostanza storica: "se da prima questo negativo appare come ineguaglianza dell'Io verso l'oggetto, esso è pure l'inegua-

gianza della sostanza verso se stessa”¹⁴. Ciononostante l'uomo viene *decentrato*, cosicché l'alienazione rimane costitutiva della singola autocoscienza, per quanto tale alienazione debba poi scomparire nel processo *panteistico* dello spirito universale. A questo punto, l'uomo fenomenologico di Hegel preannuncia la critica dell'ideologia, perché l'auto-comprensione di quest'uomo riposa su contenuti irreali che si dissipano attraverso una presa di coscienza difficile, conflittuale e provvisoria, e tali contenuti irreali, che riempiono un Sé ignaro del proprio *esser altro sociale*, sono capaci di generare l'impresa che li affonderà.

Per Hegel l'uomo e la coscienza coincidono, anzi l'uomo si risolve completamente nella coscienza. Pertanto il suo umanesimo riversa rapporti di vita scaturiti da lotte, da appropriazioni, da sottomissioni e da penose e crudeli ripartizioni del lavoro umano, in stati del pensiero, o nella *via crucis* dello spirito cosciente¹⁵. La critica dell'ideologia quindi, compiendo il suo primo passo, non poteva non ritorcersi contro il filosofo che l'aveva preparata. Così la coscienza perde il suo aspetto semiteologico di fantasma e viene restituita all'uomo. L'*irrealtà* dei contenuti delle coscienze hegeliane *alienate* diviene, agli occhi del giovane Marx, l'*irrealtà* e l'*alienazione* dell'autocoscienza hegeliana: “L'essere umano, l'uomo, è equiparato in Hegel all'*autocoscienza*. Ogni estraniamento dell'essere umano è quindi null'altro che *estraniamento dell'autocoscienza*. L'estraniamento dell'autocoscienza non vale come *espressione*, come espressione riflettentesi nel sapere e nel pensiero, dell'estraniamento *reale* dell'essere umano. L'estraniamento *effettiva*, che appare come reale, è anzi, secondo la sua più *intima* e nascosta essenza [...] null'altro che l'*apparenza* [...] dell'estraniamento dell'essere umano reale”¹⁶. Per Marx, la distorsione hegeliana da smascherare è quella dell'espressione speculativa dell'agire attraverso il sapere, della *decifrazione* delle azioni, delle opere, e dei lavori umani – in Hegel, il processo totale dello spirito, grazie alle negazioni e ai superamenti da esso compiuti, è lo svolgimento di un lavoro – attraverso il sapere delle azioni, delle opere e dei lavori umani, poiché questa distorsione fa dell'oggetto un'appendi-

ce fittizia del soggetto autocosciente. “Il modo con cui la coscienza è e con cui qualcosa è per essa, è il *sapere*. Il sapere è il suo unico atto. Quindi qualcosa diviene per essa, in quanto essa *sa* questo *qualcosa*. Il sapere è il suo unico comportamento oggettivo”¹⁷. Alcuni riverberi dell’antropologia di Feuerbach si rendono riconoscibili in questa critica di Marx a Hegel. Soltanto in direzione dell’essere sensibile di Feuerbach, nel quale la qualità della sensibilità diviene fondazione dell’essere in generale, e la sensazione, la sensualità e il sentire si prolungano nella coscienza umana e oggettivano pienamente l’uomo, la critica di Marx a Hegel ha potuto incontrare un concetto anti-idealistico di oggetto. Feuerbach riconduce l’essere all’esistente, il concetto dell’oggetto all’oggetto dei sensi: “L’essere, quando venga considerato e trattato come l’oggetto dell’essere, è l’essere dei sensi, dell’intuizione, della sensazione, dell’amore: e soltanto questo essere è essere e merita il nome di essere”¹⁸. Le nuove idee materialistiche di Feuerbach si sono indubbiamente mescolate ai primi tentativi marxiani di appropriazione critica della dialettica hegeliana, ma la nuova prospettiva di Marx appare già ben delineata nello stile intellettuale che la sua critica reca *in nuce*, in quanto questa prospettiva preannuncia già il sospetto affilato verso la coscienza ideologica, verso una coscienza immersa in un mondo socialmente fantasmagorico, dove l’intorbidamento mistico dei rapporti reali fra le persone sgorga direttamente dalle loro alienazioni; e nello sviluppo successivo di questo sospetto filosofico le aporie della coscienza hegeliana costituiranno un retaggio controverso, fecondo e insidioso al tempo stesso (al di là delle espressioni icastiche di Marx sulla dialettica idealistica di Hegel rimessa in piedi), mentre Feuerbach, soprattutto l’umanesimo di Feuerbach, diventerà di lì a poco un oggetto esemplare, anch’esso fertile di conseguenze, della nascente critica dell’ideologia. La critica dell’ideologia ha scoperto se stessa, come forma nuova del pensiero, scompigliando, attraverso la società e la *praxis*, il duetto filosofico tra l’uomo e la coscienza.

Il carattere riconoscitivo dell'autocoscienza hegeliana allarga la scena delle sostituzioni e degli scambi di ruolo, rende ancora più istruttivo il rovesciamento dell'esperienza. L'autocoscienza non è sola poiché un'altra autocoscienza sorge *originariamente* davanti a lei. Una *duplicazione* (*Verdopplung*) inseparabile dall'essenza della soggettività autocosciente¹⁹, lancia l'autocoscienza verso l'appagamento del suo desiderio infinito, di quel *desiderio del desiderio altrui* che solo un'alterità tagliata sull'identico – un *alter ego* – può suscitare e nutrire ossessivamente. E' proprio la somiglianza, l'uguaglianza dei gesti e delle espressioni vitali, la perfetta corrispondenza dei bisogni che, al tempo stesso, attrae e respinge le due autocoscienze, che impone loro la prigione del circolo dell'alterità e dell'identità. Eppure le due autocoscienze possono agire soltanto nel reciproco condizionamento delle loro mosse, come in un gioco davanti allo specchio. L'autocoscienza hegeliana viene al mondo con il marchio del doppio: "Ciascuna vede l'*altra* fare proprio ciò che essa stessa fa; ciascuna fa da sé ciò che esige dall'*altra*; e quindi fa ciò che fa, soltanto in quanto anche l'*altra* fa lo stesso; l'operare unilaterale sarebbe vano, giacché ciò che deve accadere può venire attuato solo per opera di entrambi"²⁰. Il passo successivo è uno sprofondamento nel problema, poiché questo rapporto impossibile trova il suo unico appoggio, sul quale Hegel costruisce il mondo storico dell'uomo, nel *riconoscimento* reciproco delle autocoscienze. Il riconoscimento è sempre *ineguale*, e getta gli uomini fenomenologici in una "lotta per la vita e per la morte", in una lotta che genera il servo e il signore, la coscienza servile e la coscienza signorile, in quanto la terribile radicalità esistenziale di questa guerra divide, irrimediabilmente e assolutamente, gli uomini che hanno temuto per la loro vita dagli uomini che l'hanno messa a repentaglio. Il servo hegeliano comincia qui il suo cammino: "L'individuo che non ha messo a repentaglio la vita, può ben venir riconosciuto come *persona*; ma non ha raggiunto la verità [del] riconoscimento come riconoscimento di autocoscienza indipendente"²¹. Queste autocoscienze sono la stessa coscienza, ma contemporaneamente questa coscienza è destinata a dilaniarsi internamente e a ridurre all'impotenza il temibile *Doppel-*

gänger che l'affianca e le si oppone. Una tale coscienza non poteva lasciare immutata l'immagine dell'uomo, al punto che questa coscienza, nonostante la crescente ostilità di Hegel nei confronti dei romanticismi letterari tedeschi, sembra correre parallela, da una distanza incolmabile nel linguaggio e nei propositi, ad alcuni caratteristici motivi della cultura romantica. Il rovesciamento qui amplifica lo sdoppiamento, poiché il signore diventa l'uomo che si rinchiude nell'immediatezza del consumo e che, pertanto, distrugge la cosa²², divenendo così il *negativo* di ogni opera, inghiottita dal godimento passivo della vita signorile, da un godimento che, contemporaneamente, inghiotte anche l'indipendenza del signore; mentre il servo, che attraverso il *lavoro* che procura la cosa al signore forma se stesso, diviene una "coscienza che lavora"²³ e può ormai riconquistare la propria indipendenza. L'*autoformazione* del servo nello sforzo autocosciente che vince e oltrepassa il consumo immediato della cosa è il passaggio dialettico che mette fuori gioco un precedente stato di coscienza attraverso un nuovo oggetto del sapere fenomenologico, un oggetto in cui si smascherano gli smarrimenti e le angustie del primo. La leva dell'autoformazione del servo è, comunque, il lavoro. "Il lavoro [...] è appetito *tenuto a freno*, è un dileguare *trattenuto*; ovvero: il lavoro *forma (sie bildet)*. Il rapporto negativo verso l'oggetto diventa *forma* dell'oggetto stesso, diventa *qualcosa che permane*; e ciò perché proprio a chi lavora l'oggetto ha indipendenza"²⁴. La negazione della negazione, che trasforma la prima rinuncia in un più ampio godimento, e che fa della disciplina interiore dell'oggetto un possesso stabile di esso, racchiude in sé una storia millenaria, un lungo processo di civilizzazione, nel quale le capacità umane si sono sviluppate entro rapporti sociali di violenza e di oppressione, e le forme dell'operare umano hanno ricevuto la loro impronta originaria dal dominio che pur oltrepassavano. Questo quadro storico e antropologico ha lasciato una cospicua eredità a Marx, la cui teoria materialistica della storia ha potuto trovarvi sorprendenti anticipazioni, oltre che dell'autoproduzione sociale dell'uomo attraverso il lavoro, delle ambivalenze e delle inversioni *mimetiche* cui va incontro la coscienza umana nelle vicissitudini della sua socializzazione.

L'ontologia hegeliana dello spirito, nella quale le coscienze compaiono come attori sulla scena, e si sobbarcano il compito, o la missione storico-universale, di concentrare in una parabola filosofica una forma generale di umanità, un aspetto essenziale della formazione dialettica dell'uomo, lascia la sua impronta nelle coscienze e ne tiene *demiurgicamente* a bada il movimento negatore immanente, nel quale il loro esser-altro-da-sé, le estraneazioni delle quali soffrono o dalle quali fuggono, in un incessante auto-superamento interno (l'*Aufhebung* hegeliana avviene sempre fra l'interno e l'esterno dell'oggetto), potrebbero contestare la totalità in cui Hegel le costringe. Finché l'autocoscienza rimane sul terreno della *certezza* infranta, e la dialettica riunisce, come scetticismo, i tanti fallimenti particolari degli uomini storici, la *Fenomenologia* di Hegel sviluppa una critica della coscienza (o riformula la critica della conoscenza come critica della coscienza), ma quando l'autocoscienza raggiunge il piano della *verità* e diviene assoluta nel suo *sapersi come sapere della totalità*, allora la filosofia di Hegel si abolisce come critica e ripropone alcuni caratteri della vecchia metafisica, venati tuttavia di neoplatonismo romantico. La coscienza particolare, quindi, ossia l'uomo fenomenologico, forma l'intero orizzonte dell'antropologia hegeliana. In questa antropologia l'uomo assume le sembianze, sempre un po' fantasmagoriche, della coscienza, ma, pur così truccato, conosce situazioni estreme e intense, si libera dall'esperienza *astratta* dell'empirismo per abbandonarsi ad un'esperienza *concreta* e intera, fatta di tensioni, aspirazioni, cadute e rivolgimenti, e infine scopre la prigionia *mimetica* delle sue relazioni sociali, fonte inesauribile di distorsioni interpretative e di prospettive illusorie. Per giovare della critica hegeliana della coscienza, per giovarsene senza alcuna riverenza, e per giovarsene nella prospettiva della critica dell'ideologia che Hegel ha anticipato, occorre tuttavia, seguendo un'indicazione di Paul Ricoeur, "rinunciare a Hegel". Ciò significa, per usare una metafora, ricercare i tesori del pensiero di Hegel senza usare le sue carte di navigazione. Adorno ha scritto: "Il gesto sbrigativo con cui Hegel [...] tratta sempre l'individuale, deriva – abbastanza paradossalmente – dal fatto che egli è rimasto, per forza di cose, nei

limiti del pensiero liberale. La concezione di una totalità armonica attraverso tutti i suoi antagonismi lo costringe a non riconoscere all'individuazione – che egli pure determina come momento attivo del processo – che un posto inferiore nella costruzione del tutto”²⁵. Le due nature di Hegel sembrano qui lottare l'una con l'altra. Ma Adorno ha saputo scoprire anche il peculiare merito critico della dialettica hegeliana, e lo ha messo in luce scorgendo in essa sia il compimento che la smentita della precedente filosofia critica: “Il nerbo della dialettica, come metodo, è la negazione determinata. Essa si fonda sull'esperienza dell'impotenza della critica; sino a che questa si tiene nel generale, si sbriga dell'oggetto criticato sussumendolo dall'alto sotto un concetto quale suo mero rappresentante. Fecondo è solo il pensiero critico che libera la energia accumulata nel suo proprio oggetto, promuovendolo, in quanto lo porta ad essere per se stesso; ma nello stesso tempo contrastandolo, in quanto l'ammonisce che ancora non è se stesso. [...] La dialettica significa che la conoscenza filosofica non dimora là dove la sua provenienza l'ha fatta approdare, dove essa prospera troppo facilmente alleggerita dal peso e dalla resistenza dell'essente; ma che essa comincia autenticamente nel punto in cui rompe ciò che al pensiero abituale sembra opaco, impenetrabile, mera individuazione”²⁶. L'opacità nella quale il pensiero abituale affonda e si smarrisce è proprio l'opacità della coscienza, l'opacità di un Sé che non coincide con un complesso coerente e unitario di conoscenze proposizionali, di un Sé che è sempre fuori di se stesso, che può essere un Altro. Hegel, attraverso la dialettica, si è introdotto in questo mondo umano che la filosofia e l'arte del suo tempo avevano cominciato ad esplorare.

2. *Uomini senza rivoluzione*

Quando la filosofia restituisce l'uomo della coscienza alla coscienza dell'uomo, la coscienza dell'uomo diviene un enigma sociale, o meglio, diviene un problema ec-centrico, debordante dai propri limiti, non più contenibile nel proprio statuto, poiché la società, nella quale si trova la chiave della coscienza, non è più un contesto invariante di rapporti e di istituzioni, ma una situazione storica alienata e antagonistica da *rivoluzionare*, e l'essere sociale non fornisce un profilo dell'uomo, ma dischiude la *praxis* per realizzarlo. Marx ha spinto vigorosamente l'umanesimo su questa via, all'inizio della quale ha incontrato subito un umanesimo rivale, un umanesimo nato da una critica dell'ontologia di Hegel, trattata da questa critica come una teologia speculativa: l'umanesimo di Feuerbach. L'umanesimo di Feuerbach, scaturito da un rovesciamento antropologico della teologia, da una critica dell'alienazione religiosa nella quale l'uomo naturale riappare negli attributi ideali di Dio e si riempie dei fini e delle qualità dei quali si era precedentemente spogliato e svuotato per farne gli ornamenti dei suoi oggetti di adorazione, questo nuovo umanesimo antispicativo, nonostante la sua dirompente capacità di liberazione intellettuale, era destinato a perfezionare l'ideale borghese dell'*homme*. L'antropologia di Feuerbach sviluppa ragionamenti concisi e stringenti: "Appartiene [...] all'essenza stessa di Dio di non essere oggetto di altro essere all'infuori dell'uomo, di essere un oggetto specificamente umano, un segreto dell'uomo. Ma allora, se Dio è soltanto un oggetto dell'uomo, che cosa si rivela a noi nell'essenza di Dio? Null'altro che l'essenza dell'uomo. Colui che ha per oggetto l'essere supremo, è egli stesso l'essere supremo"²⁷. L'oggetto rivela il soggetto, cosicché "L'essere assoluto, il dio dell'uomo, è l'essere stesso dell'uomo"²⁸, e "di qualsiasi oggetto diveniamo noi coscienti, sempre diveniamo coscienti del nostro proprio essere; non possiamo affermare qualche cosa *d'altro*, senza affermare *noi stessi*"²⁹. L'uomo viene ricondotto, da Feuerbach, nella natura e nella sensibilità, e all'uomo fenomenologico di Hegel, all'uomo-coscienza, egli oppone un uomo il cui pensiero e la cui

ragionevolezza sgorghino dalla sensualità, dal sentimento e dalla passione: “Come potrebbe l’uomo sensibile opporsi al sentimento, l’amante all’amore, il ragionevole alla ragione? Chi non ha sperimentato l’invincibile potenza della musica? Ma che cos’altro è la potenza della musica se non la potenza del sentimento? La musica è la lingua del sentimento, il sentimento che si esprime e si comunica”³⁰. Una simile filosofia antropologica non poteva non suscitare l’entusiasmo di un Marx ancora giovanissimo e, inoltre, il successivo influsso di essa sul materialismo storico è ben riconoscibile; ma l’umanesimo di Feuerbach, nel quale l’uomo è già e interamente la sua essenza, un’essenza che sboccia dall’inversione della teologia, doveva inevitabilmente conservare al suo interno, ben nascosti nella sublimità dell’ideale, i deturpamenti sociali degli uomini storici, attirando così su di sé la prima critica marxiana dell’ideologia, oscillante fra un uso normativo e una dissoluzione dialettica dell’uomo feuerbachiano. L’uomo come “ente generico” (*Gattungswesen*), infatti, non è, per Marx, l’umanità universale e naturale, ma l’uomo che *deve* umanizzarsi attraverso la *praxis* rivoluzionaria, una *praxis* che, negli scritti giovanili marxiani, oppone un’emancipazione umana completa all’illusoria emancipazione politica borghese che scinde l’uomo in *bourgeois* e *citoyen*. “Ogni emancipazione è un *ricondere* il mondo umano, i rapporti umani all’uomo stesso. [...] Solo quando il reale uomo, individuale riassume in sé il cittadino astratto, e come uomo individuale nella sua vita empirica, nel suo lavoro individuale, nei suoi rapporti individuali è divenuto *ente generico*, soltanto quando l’uomo ha riconosciuto e organizzato le sue <<forces propres>> come *forze sociali*, e perciò non separa più da sé la forza sociale nella figura della forza *politica*, soltanto allora l’emancipazione umana è compiuta”³¹. L’uomo diviene un oggetto immanente della *praxis* rivoluzionaria, poiché è socialmente irrealizzato, al di là, tuttavia, di ogni *dover essere* politico o morale, rousseauviano o kantiano, nel quale riapparirebbero le rappresentazioni astratte dell’*homme* e del *citoyen*. L’*ente generico* diviene un compito.

La critica marxiana dell'ideologia ha preso le mosse dagli *uomini* per giungere agli *spettri*, ma l'uomo con il quale inizia questa critica ha già qualcosa del fantasma. Nella polemica incalzante dell'*Ideologia tedesca*, l'"uomo astratto" di Feuerbach ha già qualcosa di irreali. "[Feuerbach] non arriva agli uomini realmente esistenti e operanti ma resta fermo all'astrazione <<l'uomo>> [...]. Egli non offre alcuna critica dei rapporti attuali di vita. Non giunge mai, quindi, a concepire il mondo sensibile come l'insieme dell'*attività* sensibile vivente degli individui che lo formano, e perciò se in luogo di uomini sani [...] vede una massa di affamati scrofolosi, sfiniti, tisici, è costretto a rifugiarsi nella <<più alta intuizione>>"³². Quando, poi, questo uomo astratto trova, ancora una volta nell'antropologia di Feuerbach, la sua *essenza* nel suo *essere*, la sua mistica natura ideale appare completamente indifferente alle condizioni di vita degli uomini concreti nelle società classiste, oltre che assolutamente ignara della loro *praxis* per cambiare un tale stato di cose: "Se dunque milioni di proletari non si sentono per niente soddisfatti delle loro condizioni di esistenza, se il loro <<essere>> non corrisponde neppure lontanamente alla loro <<essenza>>, secondo [Feuerbach] questa sarebbe una disgrazia inevitabile, che si dovrebbe sopportare con tranquillità. Questi milioni di proletari o comunisti la pensano invece in modo affatto diverso e lo dimostreranno a suo tempo, quando metteranno in armonia praticamente, con una rivoluzione, il loro <<essere>> con la loro <<essenza>>"³³. Ma ecco farsi avanti altre fantasie sociali, ancora una volta generate da un uomo astorico, ossia da un uomo nel quale la natura e la storia costituiscono due sfere sovrapposte o contigue, e non un unico processo impastato di reciproci condizionamenti: "Il rapporto dell'uomo con la natura è [...] escluso dalla storia, e con ciò è creato l'antagonismo fra natura e storia. Questa concezione quindi ha visto nella storia soltanto azioni di capi, di Stati e lotte religiose e in genere teoriche, e in ogni epoca, in particolare, ha dovuto condividere *l'illusione dell'epoca stessa*. Se un'epoca, per esempio, immagina di essere determinata da motivi puramente <<politici>> o <<religiosi>>, benché <<religione>> e <<politica>> siano soltanto forme dei suoi motivi reali, il suo

storico accetta questa opinione”³⁴. La *critica dell’ideologia* si muove in mezzo a queste rappresentazioni, a queste finzioni socialmente cogenti e comuni, o, meglio, socialmente *prodotte*, nascondendo, insieme alle motivazioni reali dell’agire e del pensare umano, il processo e i rapporti di vita che condizionano ed hanno condizionato tale agire e pensare. In questo tipo di critica è già prefigurata la *praxis*, che non si aggiunge alla critica come accessorio esterno, ma traccia il cammino di una filosofia radicale. A tale filosofia si addicono due complementari esigenze che Marx formula negativamente: non si può “realizzare la filosofia senza sopprimerla” e non si può “sopprimere la filosofia senza realizzarla”³⁵. La dialettica in cui fiorisce questa critica che sopprime se stessa, rovescia la teoria in una “forza materiale” capace di “impadronirsi delle masse”, e, con questo passo decisivo, tale dialettica mostra il carattere, al tempo stesso, antropologico e umanistico di una critica filosofica radicale, di una critica filosofica (la critica dell’ideologia) che raggiunge le radici dell’*uomo sociale* in quanto riesce a liberarsi dell’*uomo eterno, naturale e ideale*. “Essere radicale vuol dire cogliere le cose alla radice. Ma la radice, per l’uomo, è l’uomo stesso”³⁶. Una *praxis* che sia un’intrinseca possibilità e un’irresistibile esigenza di una tale filosofia radicale districherà l’uomo-fine kantiano dai divieti e dalle barriere della società borghese, e quindi l’*imperativo categorico* di questa *praxis* sarà quello di “rovesciare tutti i rapporti nei quali l’uomo è un essere degradato, assoggettato, abbandonato, spregevole”³⁷. Qui il comunismo di Marx ed Engels converge con il movimento storico della liberazione umana, con il circolo dialettico della critica e della *praxis*, incompatibile con il vagheggiamento *ideologico* di nuove società, con la preparazione anticipata di governi e di istituzioni: “Il comunismo per noi non è *uno stato di cose* che debba essere instaurato, un *ideale* al quale la realtà dovrà conformarsi. Chiamiamo comunismo il movimento *reale* che abolisce lo stato di cose presente”³⁸.

La critica marxiana dell’ideologia, finché non passa nella critica anti-ideologica dell’economia politica, nella quale tende fin dall’inizio a sfociare, ruota sull’uomo, e batte insistentemente su Feuer-

bach, sul suo *homo homini deus*, configurandosi perciò come critica della filosofia, come critica della dimensione ideologica della filosofia. La *coscienza alienata* hegeliana è tuttavia il grimaldello di Marx, per quanto tale coscienza, ricondotta dal materialismo storico alle forme storiche della socializzazione umana, fondate originariamente sul lavoro sociale, non sia, per Marx, la sede ontologica dell'alienazione. Con questo concetto di coscienza Marx rilancia la ricerca critica dell'*uomo reale* dietro il *fantasma dell'uomo*, e, così, penetra nel dissidio che genera il bisogno religioso, negli aspetti del mondo umano che nutrono l'aspirazione ad un mondo sovrumano, riducendo la divinizzazione feuerbachiana dell'uomo, quale liberazione filosofica dell'uomo dall'alienazione religiosa, ad una liberazione *apparente*. L'alienazione religiosa reca in sé un'alienazione sociale. “[La religione] è la *realizzazione fantastica* dell'essenza umana, poiché l'*essenza umana* non possiede una realtà vera. [...] La *miseria religiosa* è insieme *l'espressione* della miseria reale e la *protesta* contro la miseria reale. [...] Eliminare la religione in quanto *illusoria* felicità del popolo vuol dire esigerne la felicità *reale*”³⁹. Mondo reale e mondo illusorio si contrappuntano continuamente nella critica di Marx, al punto che lo scioglimento delle opposizioni chiama di nuovo in causa la filosofia, ma la chiama in causa per rovesciarla nella *praxis*. “E innanzi tutto è compito della filosofia, la quale sta al servizio della storia, una volta smascherata la *figura sacra* dell'autoestranazione umana, smascherare l'autoestranazione nelle sue *figure profane*”⁴⁰. Le undici tesi su Feuerbach raccolgono e concentrano tutte queste dialettiche; ed anche qui, in queste tesi, l'uomo dell'antropologia astratta viene mostrato, da Marx, nella sua asociale idealità, nel suo carattere naturalistico e razionalistico di soggetto contemplatore e di oggetto contemplato, mancante delle qualità pratiche dell'agire soggettivo e risolto in un'essenza irriducibile ai rapporti sociali. Inoltre, la saldatura fra la critica filosofica e la *praxis* - opposta all'oggettivismo naturalistico che si prolunga nell'uomo divinizzato di Feuerbach - fa passare la *mediazione* hegeliana di soggetto e oggetto (*Vermittlung*) in un materialismo rivoluzionario, in un materialismo dell'“*attività pratico-critica*”⁴¹. Ma una tesi, la terza, si stacca dalle altre per incarnare il

“nuovo umanesimo rivoluzionario” marxiano, poiché in essa viene riconosciuta alla spontaneità del soggetto – e quindi, *implicitamente*, alla coscienza – quel ruolo che la sesta tesi, dissolvendo il fantasma essenzialistico della natura umana in un a-dialettico “insieme dei rapporti sociali”⁴², le rifiuta perentoriamente. Ecco le parole della terza glossa: “La dottrina materialistica, che gli uomini sono il prodotto dell’ambiente e dell’educazione, e variano col variare dell’ambiente e dell’educazione, dimentica che l’ambiente viene mutato appunto dagli uomini, e che l’educatore stesso deve essere educato. [...] Il coincidere del variar dell’ambiente e dell’attività umana può essere concepito e inteso razionalmente soltanto come praxis che si rovescia”⁴³. Gli uomini e la loro società divengono, quindi, reciprocamente porosi soltanto nella *praxis* rivoluzionaria, portentosa occasione di impensabili mediazioni educative, di movimenti dialettici che socializzano gli uomini e umanizzano il mondo sociale. E, reciprocamente, soltanto una mediazione reciproca del soggetto e dell’oggetto, nella quale ogni oggettivazione del soggetto strappa l’oggetto alla sua separatezza opaca e alla sua stentorea normatività, può tracciare la via della *praxis*. Karl Korsch, ricordando quella tesi di Marx, ha guardato ad una rivoluzione affidata alla *storicità dell’uomo*: “dalla società capitalista a quella comunista si giunge solo attraverso una *rivoluzione* da compiere attraverso l’attività pratica umana; e questa rivoluzione non deve essere immaginata come un capovolgimento che avviene <<fuori del tempo>>, ma piuttosto come un lungo periodo di lotte rivoluzionarie che si svolgono all’interno del periodo di transizione dalla società capitalista alla società comunista”⁴⁴. La filosofia si sopprime realizzandosi nella trasformazione del mondo.

Ma la trasformazione del mondo richiesta dalla filosofia radicale, e incardinata nella *liberazione umana*, non è avvenuta, e le due rivoluzioni di cui Marx è stato testimone, interprete e combattente intellettuale, quella del 1848 e quella della comune del 1871, sono state sconfitte, mentre il mondo è stato trasformato in un senso opposto a quello dialetticamente fondato dalla critica dell’ideologia,

è stato trasformato, cioè, dalla borghesia capitalistica, ed è stato trasformato attraverso un progressivo accrescimento dell'*alienazione umana* e attraverso l'estensione del dominio sociale sull'organizzazione del lavoro e sulla circolazione delle merci e del denaro. L'uomo di Marx, con tanta fatica critica sottratto al mondo di fantasmi della sinistra hegeliana, e con tanto sforzo restituito ad un mondo sociale attraverso la *praxis*, è diventato, ben presto, un uomo senza rivoluzione. In questa condizione, nel risorgere prepotente di tutte le estraneazioni e di tutte le miserie, la sua immagine è ritornata spettrale. Immagine duplice, tuttavia, poiché essa allude sia alla disumanizzazione degli uomini nei rapporti di lavoro e nelle forme di vita capitalistici, sia allo spettro con il quale inizia il *Manifesto*, allo spettro del comunismo che "*si aggira per l'Europa*", ed al quale davano una "*santa caccia*"⁵ spietata tutte le polizie del continente, tanto quelle liberali quanto quelle assolutistiche. Ma siamo ancora in un mondo di fantasmi, ossia nel mondo delle illusioni ideologiche, di quelle illusioni prodotte da condizioni di vita che le reclamano, le nutrono e le coltivano. Questo stile critico marxiano, nelle cui indagini la coscienza dei filosofi e degli individui sociali delle società classiste - e in modo particolare di quella capitalistica dove la società civile assorbe in sé ogni rapporto politico precedentemente sovraordinato alle attività economiche - si perde in astrazioni dotate di qualità rappresentative, o di forza simbolica incantatrice, connota a tal punto la filosofia di Marx, che l'ermeneutica di Derrida vi si è introdotta attraverso un tale varco. Le de-realizzazioni fantasmagoriche della coscienza sociale corrono da un capo all'altro dell'opera di Marx, dalle opere giovanili al *Capitale*, e Derrida si è spinto a descrivere l'*Ideologia tedesca* come "la più gigantesca fantomachia di tutta la storia della filosofia", la cui "carta spettrologica"⁴⁶ appare, nel gioco spiritoso dei travestimenti che l'attraversa, assai intricata. Derrida, con queste osservazioni, allude soprattutto alla critica marxiana e engelsiana di Max Stirner, che occupa una parte abbondante dell'*Ideologia tedesca*; ma come dimenticare, per esempio, i *revenants*, anch'essi molto attraenti per Derrida, che cifrano e decifrano la storia marxiana della tragicomica avventura politica di

Luigi Bonaparte? “Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte si dispiega [...] come una spettro-politica e una genealogia di fantasmi, più precisamente una logica *patrimoniale* delle *generazioni di fantasmi*. Marx non smette di scongiurare e di esorcizzare. Distingue tra buoni e cattivi <<fantasmi>>²⁴⁷. Tuttavia, Derrida usa la “carta spettrologica” di Marx per interpretare sintomatologicamente Marx, facendo del suo testo quasi un verbale psicoanalitico, e non per spremere le qualità euristiche, che si dispiegano pienamente sul terreno della critica dell’ideologia. Eppure in tutte le storie marxiane di fantasmi questo intento è puntualmente ribadito: “Una volta instaurata la nuova formazione sociale disparvero i mostri antidiluviani; e con essi disparve la romanità risuscitata – i Brutti, i Gracchi, i Publicola, i tribuni, i senatori e lo stesso Cesare. La società borghese, nella sua fredda realtà, si era creati i suoi veri interpreti e portavoce nei Say, nei Cousin, nei Royer-Collard, nei Benjamin Constant e nei Guizot. I suoi veri generali sedevano al banco del commerciante, e la testa di lardo di Luigi XVIII era la sua testa politica. Completamente assorbita nella produzione della ricchezza e nella lotta pacifica della concorrenza, essa finì col dimenticare che i fantasmi dell’epoca romana avevano vegliato attorno alla sua culla²⁴⁸. Queste parole introducono l’analisi della vicenda di una repubblica borghese effimera, costruita sulle macerie di una rivoluzione proletaria fallita, di una repubblica che sarebbe finita nelle mani di un padrone cesaristico. Dietro i fantasmi dissolti dalla critica dell’ideologia non appare più una *praxis* rivoluzionaria, ma si rende visibile un mondo storico di tutt’altra natura, il mondo storico degli uomini senza rivoluzione.

La base sociale della *praxis* rivoluzionaria - il suo soggetto umano collettivo - è costituita dai lavoratori salariati. Essi appaiono, fin dai primi scritti di Marx, prigionieri di una condizione che, da un lato, fa di loro una classe universale, la cui liberazione coincide con liberazione della società dalla divisione in classi – poiché tale liberazione “è compiuta dalla classe che nella società non conta più come classe, che non è riconosciuta come classe, che in seno alla società odierna è già l’espressione del dissolvimento di tutte le classi²⁴⁹;

dall'altro lato, però, fa di loro un'umanità alienata in modo essenziale, alienata cioè nella forma della attività sociale fondamentale che essa svolge. Se la filosofia deve realizzarsi nella *praxis*, la *praxis* che deve umanizzare l'uomo, deve, al tempo stesso, abolire la condizione di degrado e di alienazione del lavoratore salariato. La critica dell'ideologia, allora, sgomberato il campo dal fantasma dell'uomo astratto, deve liberare la coscienza sociale dalle astrazioni dell'economia politica. "L'economista [Smith] ci dice che originariamente e teoricamente l'intero prodotto del lavoro appartiene all'operaio. Ma ci dice nello stesso tempo che di fatto giunge all'operaio la parte più piccola e assolutamente più indispensabile del prodotto; solo quel tanto che è necessario affinché l'operaio viva non come uomo ma come operaio, e propaghi non l'umanità, ma quella classe di schiavi, che è la classe degli operai"⁵⁰. Alle promesse di futura prosperità degli economisti e degli uomini politici borghesi viene tolto il velo ideologico: "anche nella situazione sociale più favorevole all'operaio, la conseguenza necessaria per l'operaio è eccesso di lavoro, morte prematura, degradazione a macchina, schiavitù nei confronti del capitale, che si accumula pericolosamente dinanzi a lui, nuova concorrenza, morte per fame o accattonaggio per una parte degli operai. L'aumento del salario eccita nell'operaio il desiderio di arricchirsi, che è proprio del capitalista, ma egli si può soddisfare soltanto col sacrificio del proprio spirito e del proprio corpo. L'aumento del salario presuppone e porta con sé l'accumulazione del capitale: e quindi il prodotto del lavoro sta di fronte all'operaio sempre più estraneo"⁵¹. Il lavoro estraniato, o alienato, è il focolaio di stupefacenti incantesimi sociali, di attività umane che si mutano in potenze ostili, di cose che si "valorizzano" attraverso la "svalorizzazione" degli uomini⁵² e di prodotti sociali che si rivestono di significati confusi, inquietanti e incomprensibili, che sconvolgono ogni ragionevole teleologia sociale: "il lavoro produce per i ricchi cose meravigliose; ma per gli operai produce soltanto privazioni. Produce palazzi, ma per l'operaio spelonche. Produce bellezza, ma per l'operaio deformità. Sostituisce il lavoro con macchine, ma ricaccia una parte degli operai in un lavoro barbarico e trasforma l'al-

tra parte in macchina. Produce cose dello spirito, ma per l'operaio idiotaggine e cretinismo"⁵³. Le qualità formatrici del lavoro sociale, quale attività generica dell'uomo, che nel lavoro attinge e realizza la *mediazione* fra *società e natura*, e, insieme all'oggetto sociale, genera se stesso, il soggetto umano socializzato, mutano di segno quando il prodotto del lavoro, l'opera del lavoratore, viene sottratto all'operaio e incorporato nel capitale; poiché, allora, un'essenziale attività umana incontra nel risultato raggiunto la smentita e la dissipazione dell'impegno profuso nella propria impresa. Lo sbocco è ancora una volta un'apparizione spettrale: "Quanto più grande è dunque questa attività, tanto più l'operaio diventa privo di oggetto [...]. L'*alienazione* dell'operaio nel suo prodotto significa che [...] il suo lavoro [...] esiste *fuori* di lui, indipendente da lui, a lui estraneo, e diventa di fronte a lui una potenza per se stante; significa che la vita che egli ha dato all'oggetto, gli si contrappone ostile ed estranea"⁵⁴. Il mondo razionalizzato, acquisitivo e impersonale dell'industria capitalistica assoggetta il lavoratore salariato ad una sorta di "decreto mitico", infliggendogli una pena in proporzione inversa alle sue attese ed al suo agire collettivo: "quanto più l'operaio si *appropria* col proprio lavoro del mondo esterno, della natura sensibile, tanto più egli si priva dei *mezzi di sussistenza*", e, in questa direzione, egli "diventa uno schiavo del suo oggetto"⁵⁵. E lo sconvolgimento antropologico provocato dal lavoro estraniato non si esaurisce in questa cerchia di relazioni, in questi rapporti sociali sprofondati in un incantesimo diabolico, ma raggiunge anche l'*essenza generica* (*Gattungswesen*) del lavoratore, ossia il lavoro come attività generica, come "creazione pratica di un *mondo oggettivo*", attraverso la quale "l'uomo è un essere appartenente ad una specie" e che "si comporta verso la specie come verso il proprio essere, o verso se stesso come un essere appartenente ad una specie"⁵⁶. L'appropriazione capitalistica delle condizioni e del prodotto del lavoro capovolge, allora, il rapporto fra mezzi e fini, fra necessità e libertà, facendo di un'"attività libera" dell'uomo, della "vita dell'uomo come essere appartenente ad una specie", un "mezzo della sua esistenza fisica"⁵⁷. L'economia politica borghese scivola disinvolta su queste metamorfosi di uomi-

ni e cose, su queste *reifcazioni* sociali; per questo la critica di essa è l'approdo coerente dell'umanesimo della critica dell'ideologia.

Questo ritratto storico-antropologico dell'alienazione operaia, e più in generale dell'alienazione umana nei rapporti di lavoro scaturiti dalla disciplina capitalistica della produzione, una disciplina che, secondo un'espressione del *Manifesto*, "ha tramutato il medico, il giurista, il prete, il poeta, l'uomo di scienza, in salariati ai suoi stipendi"⁵⁸, sembra concedere scarse opportunità storiche a quella *praxis* rivoluzionaria che la critica dell'ideologia fonda in modo immanente, congiungendo con dialettica cogenza il *proletariato* e la *filosofia*, una filosofia che "non può realizzarsi senza la soppressione del proletariato" ed un proletariato che "non può sopprimersi senza la realizzazione della filosofia"⁵⁹. Tuttavia, tale oscillazione dischiude una prospettiva originale, in quanto la dialettica storica di Marx fa irrompere nel materialismo storico qualcosa di inusitato, vi immette una tensione critico-utopica incommensurabile alla progressività del tempo storico, una tensione che concentra in sé gli intenti morali e politici dell'umanesimo marxiano. Walter Benjamin ha ritrovato questo carattere del materialismo storico, perduto e dimenticato nell'azione politica dei partiti e dei movimenti della Seconda Internazionale. "Il soggetto della conoscenza storica – scrive Benjamin inserendosi nella prospettiva del giovane Lukács – è la classe stessa oppressa che combatte. In Marx essa appare come l'ultima classe schiava, come la classe vendicatrice, che porta a termine l'opera della liberazione in nome di generazioni di vinti. Questa coscienza, che è tornata ad affermarsi nella Lega di Spartaco, è sempre stata ostica alla socialdemocrazia"⁶⁰. L'immagine del proletariato industriale, e più in generale dei gruppi sociali generati dalle forme di miseria e di degrado caratteristiche della moderna metropoli capitalistica, ripropone, nell'orizzonte di questo materialismo storico, la critica dei paradossi dell'umanesimo borghese, delle irrisolte duplicazioni kantiane, delle illusorie conciliazioni e delle impotenti evoluzioni dell'anima bella. A tal proposito, è istruttivo questo commento di Benjamin ad un motto di

Schiller: “Schiller: <<le nature volgari pagano con ciò che fanno, quelle nobili con ciò che sono>>. Il proletariato paga con ciò che fa per ciò che è”⁶¹. L’umanesimo marxiano è nutrito, secondo Benjamin, da questa esigenza tanto irrealizzata quanto irrinunciabile, e irrinunciabile perché irrealizzata, del riscatto, ed è in essa che si delinea, drammatico e faticoso, il cammino della liberazione umana. “La lotta di classe, che è sempre davanti agli occhi dello storico educato su Marx, è una lotta per le cose rozze e materiali, senza le quali non esistono quelle più fini e spirituali. Ma queste ultime sono presenti, nella lotta di classe, in altra forma che non sia la semplice immagine di una preda destinata al vincitore. Esse vivono, in questa lotta, come fiducia, coraggio, umore, astuzia, impassibilità, e agiscono retroattivamente nella lontananza dei tempi. Esse rimetteranno in questione ogni vittoria che sia toccata nel tempo ai dominatori”⁶². In queste parole - molto vicine all’arte drammatica e alla poesia di Bertolt Brecht - le radici della *praxis* rivoluzionaria non sono ricercate nelle condizioni della società maturate nei processi storici, non sono associate alla contraddizione fra lo sviluppo dei fattori tecnologici della produzione capitalistica, e delle forme moderne di divisione industriale del lavoro, e i rapporti capitalistici di produzione, e, quindi, non sono ricondotte a quegli aspetti della filosofia della storia di Marx ed Engels nei quali prosegue il suo corso un’immagine ideologica, illuministico-borghese e saint-simoniana, del progresso industriale, ma vengono piuttosto individuate nella tenace lotta intellettuale marxiana contro le trasfigurazioni magiche della realtà sociale risorgenti continuamente da rapporti di vita sfuggiti alle intenzioni e ai progetti degli uomini. In questa *praxis* la rivoluzione può essere la latente e inespressa promessa *umanistica* degli uomini senza rivoluzione. È stato Benjamin, del resto, a scrivere che “Solo per chi non ha più speranza ci è data la speranza”⁶³. Marcuse ha consegnato queste parole ai movimenti giovanili degli anni sessanta, ripetendole alla fine de *L’uomo a una dimensione*. Le benjaminiane *discontinuità* della storia hanno i loro passaggi e i loro destinatari.

L'esposizione metodologica marxiana ed engelsiana della critica dell'ideologia compare in alcune pagine dell'*Ideologia tedesca*, dove già il titolo preannuncia l'oggetto teorico, ma l'espressione più sviluppata e ardita di questa critica, ormai sospinta verso nuovi ambiti della società e della coscienza umana, completamente dominati dalle apparizioni pervasive e spettrali della *merve*, si trova in pagine celebri del *Capitale*. Nell'*Ideologia tedesca* la critica dell'ideologia, quando deve spiegarsi sui propri fini e acquisire uno statuto teorico, smarrisce la mutua implicazione fra una critica che è *praxis* e una *praxis* critica, e, o si abbassa al livello di una sociologia empirica, oppure si impenna in schemi interpretativi estrinseci e, inevitabilmente, poco articolati. Così, le "idee dominanti" in un'epoca storica vengono ricondotte, direttamente, ai "rapporti materiali dominanti"⁶⁴; ed esse appaiono, quindi, come il risultato di un'impresa di pensatori e di letterati, come idee elaborate nel quadro di una divisione del lavoro all'interno della classe dominante, come l'opera di uomini che hanno ricevuto una sorta di mandato, con l'importante conseguenza che le *illusioni* che una classe nutre su se stessa si configurano, principalmente, come l'opera dei "suoi ideologi attivi, concettivi"⁶⁵, e non invece come lo sbocco, mediato ma irresistibile, di situazioni storiche di vita *ontologicamente pervertite*, di un essere sociale nel quale si è impresso il marchio dell'estraneazione e che è stato penetrato da rapporti di dominio. La teoria marxiana dell'ideologia non è all'altezza della critica marxiana dell'ideologia, poiché la prima fa dell'ideologia una sorta di manufatto, mentre la seconda la considera come una sorta di patologia della coscienza, generata da rapporti umani alienati. L'ideologia come manufatto viene così illustrata nell'*Ideologia tedesca*: "ogni classe che prenda il posto di un'altra che ha dominato prima è costretta, non fosse che per raggiungere il suo scopo, a rappresentare il suo interesse come interesse comune di tutti i membri della società, ossia, per esprimerci in forma idealistica, a dare alle proprie idee la forma dell'universalità, a rappresentarle come le sole razionali e universalmente valide"⁶⁶. Certamente, della critica dell'ideologia fa parte anche questo smascheramento della pretesa universalità di idee, principi e istituzioni che rivestono

di prestigio e di autorevolezza forme e fatti sociali di origine storica, e senza dubbio l'*homme* e il *citoyen* hanno dissimulato il *bourgeois*; ma, in questa derivazione troppo teleologica, si oscura la dialettica del rovesciamento e diviene quasi incomprensibile la soppressione della filosofia attraverso la sua realizzazione, ed anche il passaggio dalla critica del fantasma dell'*uomo astratto* alla scoperta dell'assoggettamento dell'*uomo concreto* nei rapporti capitalistici di produzione si fa problematico. Negli scritti giovanili di Marx, tuttavia, l'economia politica borghese non ha ancora sprigionato tutta la potenza illusionistica delle sue teorie, non ha ancora lasciato intravedere il più "teologico" dei suoi concetti, il varco del soprannaturale nel prosaico mondo dello scambio, ossia non ha imposto all'attenzione del critico dell'ideologia il *mistero della merce*. La natura sociale dell'uomo deve scoprire altri fantasmi, altre metamorfosi, altre ordinarie, olistiche de-realizzazioni.

La società capitalistica è la società dello scambio, e lo scambio, che abbisogna di una misura sociale del valore, riceve la sua misura, impalpabilmente e al di sotto delle cose scambiate, dal lavoro umano condensato in queste cose, da un lavoro che, per fungere da indice originario del valore, deve essere scomposto, formalizzato, reso vuoto e uniforme come lavoro astratto. Questo valore-lavoro dunque costituisce il valore delle merci, un valore che valorizza il capitale e rimuove dalle cose un'altra loro qualità, o meglio un altro loro valore, un valore deposto socialmente in esse, il valore d'uso. Se tutto questo processo scompare dalla vista degli uomini, la merce diviene un *feticcio*. Nel primo libro del *Capitale*, questa epifania delle cose recanti l'impronta dello scambio suggerisce a Marx l'espressione "*capricci teologici*" della merce: "Finché [la merce] è *valore d'uso*, non c'è nulla di misterioso in essa, sia che la si consideri dal punto di vista che soddisfa, con le sue qualità, bisogni umani, sia che riceva tali qualità soltanto come prodotto di *lavoro* umano. [...] Ma appena si presenta come *merce*, il tavolo si trasforma in una cosa sensibilmente sovrasensibile"⁶⁷. La merce, attraverso il rapporto di scambio, retroagisce sul lavoro umano che, incorporato in essa,

perde le sue caratteristiche, di durata, di dispendio di energie e di tipologia, e ricava dalla merce la sua forma vuota e incolore di lavoro astratto. Nella merce, tuttavia, il lavoro umano reso astratto incontra uno specchio deformante, l'oggettivazione inerte e opaca di un'attività ormai ignota. Così uomini e cose entrano in un rapporto nel quale le cose rappresentano gli uomini, li surrogano in un processo che sorpassa il mondo sociale. La coscienza arcaica, allora, scalfa il pensiero dell'uomo, e come in essa le rappresentazioni umane si staccano dalle menti degli uomini ed appaiono loro come forze autonome, così il lavoro umano, attraverso il valore di scambio generalizzato, assume per se stesso le sembianze della merce. I "lavori privati effettuano di fatto la loro qualità di articolazioni del lavoro complessivo sociale mediante le relazioni nelle quali lo scambio pone i prodotti del lavoro e, attraverso i prodotti stessi, i produttori. Quindi a questi ultimi le relazioni sociali dei loro lavori privati *appaiono* come quel che *sono*, cioè, non come rapporti immediatamente sociali fra persone nei loro stessi lavori, ma anzi, come *rapporti materiali* fra persone e *rapporti sociali fra le cose*"⁶⁸. La critica dell'ideologia, qui, attinge un materiale etnologico, per giungere, nel cerchio mitico dell'alienazione religiosa, a scoprire la reificazione dell'uomo di fronte ai processi economici dello scambio, a processi che si configurano - nelle metamorfosi e nelle compenetrazioni vicendevoli del denaro, della merce e del capitale - come potenze divine irresistibili. Il denaro, che come equivalente del valore delle merci, diviene la merce suprema, la merce delle merci, e si stacca dai rapporti umani e sociali per dominarli come una divinità, riunisce in sé caratteri economici e teologici, appare *sensibilmente sovrasensibile*. La reificazione (*Verdinglichung*), quindi, radicalizza, nell'*arcano della merce*, l'alienazione del lavoratore, imponendo ad essa una cifra olistica e facendola penetrare nel corpo della società come una sorta di natura mistica; cosicché ad un mondo di fantasmi succede un mondo fantasma. L'umanesimo di Marx, quando la critica dell'ideologia ha incontrato il feticismo della merce, ha avvicinato la critica dell'economia politica all'antropologia culturale. Le trasposizioni del pensiero primitivo nelle immagini collettive dei fatti sociali della

società capitalistica moderna hanno dischiuso il contenuto mitico di una coscienza ideologica immersa in rapporti *reificati*. Maurice Godelier ha gettato lo sguardo in questo sfondo etnologico della critica dell'ideologia di Marx: "E' chiaro perché Marx nel *Capitale* ha insistito sull'«analogia» delle forme religiose dell'ideologia con le rappresentazioni spontanee dell'origine e della natura del valore delle merci. Se prendiamo come esempio del feticismo della merce la sua forma più sviluppata e piena, cioè il modo in cui il denaro, utilizzato come capitale, appare alla coscienza spontanea, vediamo che qui il valore si presenta come una sostanza automatica, *dotata di vita propria*". [...] [Ciò rende perspicua l'analogia con il pensiero primitivo], [che] fa assumere al rapporto delle cose tra loro «la forma fantastica» di un rapporto sociale analogo a quello degli uomini tra loro"⁶⁹. Marx ha impresso il volto della *preistoria* a tutta la storia umana delle società divise in classi, usando la parola *preistoria* per indicare il cammino di una civilizzazione che ancora deve compiersi, che deve ancora passare, attraverso l'emancipazione rivoluzionaria dell'uomo, nel "regno della libertà"; ma questa *preistoria* non è una semplice metafora destinata a sostenere uno slancio profetico dell'umanesimo marxiano, poiché una *preistoria reale*, attraverso il feticismo della merce, si installa nel fondo della critica dell'ideologia. Ai tempi di Marx, questa critica non poté elargire tutti i suoi doni, in quanto l'antropologia culturale muoveva i suoi primi passi, e le componenti arcaiche dell'inconscio non erano state ancora sondate dalla psicoanalisi; in pieno Novecento, però, di fronte ad un capitalismo dei monopoli e del controllo pianificato della riproduzione culturale del dominio, il "feticismo della merce" avrebbe dischiuso più ampie prospettive alle nuove teorie critiche dell'ideologia. Horkheimer e Adorno ne recano un esempio: "L'animismo aveva vivificato le cose; l'industrialismo reifica le anime. L'apparato economico dota automaticamente, prima ancora della pianificazione totale, le merci dei valori che decidono il comportamento degli uomini. Da quando le merci [...] hanno perso le loro qualità economiche ad eccezione del carattere di feticcio, quest'ultimo si diffonde, come una maschera immobile, sulla vita della società in tutti i suoi aspetti.

[...] L'aspetto satanicamente deformato che le cose e gli uomini hanno assunto alla luce chiara della conoscenza spregiudicata, rinvia al dominio, al principio che operò già la specificazione del *mana* negli spiriti e nelle divinità e che invischiava lo sguardo nei miraggi degli stregoni⁷⁰. La *ratio* capitalistica, emersa insieme alle immagini *moderne* dell'uomo meccanizzato, non si accorda con l'umanesimo della *modernità*, ma cospira con l'"accecamento mitico".

L'uomo di Marx, il cui carattere si delinea nella critica dell'ideologia, poiché nell'uomo ideale deve essere scoperto il segreto inconfessato dell'uomo alienato o reificato, rimane un uomo irrealizzato, un uomo che è destinato alla *praxis*, ma che, nella sua alienazione, non può raggiungerla, o almeno non può raggiungerla entro la prospettiva della critica dell'ideologia. Il fatto che Marx abbia profuso impegno nell'azione politica e si sia adoperato per una rivoluzione inseparabile dalla formazione di una coscienza di classe proletaria, non muta l'orientamento principale della critica dell'ideologia, che è una critica antropologica (e ontologica) del mondo borghese-capitalistico. Ma se gli uomini di Marx appaiono come uomini senza rivoluzione, è proprio questa loro condizione che ne fa i depositari di una "promessa di liberazione". Questo rovesciamento si lascia scorgere sulla china delle peripezie spettrali del *denaro*, e quindi viene scoperto negli abissi del feticcio capitalistico più inquietante, nei venti irresistibili della potenza sociale più astratta e spersonalizzante, della potenza che rimescola e cambia tutte le qualità degli uomini e delle cose. Il denaro, in quanto denaro operante come capitale, riassume in sé il principio dello scambio nella circolazione delle merci⁷¹. Il fenomeno del feticismo ha, dunque, in esso il suo agente sociale più efficiente e insidioso. Ma il risvolto antropologico della forza sociale del denaro, della sua attitudine a rivestirsi di qualità numinose, e quindi del suo continuo imperversare come fantasma ideologico, viene penetrato da Marx, nei *Manoscritti economico-filosofici*, con l'aiuto dei poeti, attraverso Goethe e Shakespeare. Interpretando un passo del *Faust*, così si esprime Marx: "Ciò che mediante il *denaro* è a mia disposizione, ciò che io posso pagare,

ciò che il denaro può comprare, quello *sono io stesso*, il possessore del denaro medesimo. Quanto grande è il potere del denaro, tanto grande è il mio potere. Le caratteristiche del denaro sono le mie stesse caratteristiche e le mie forze essenziali, cioè sono le caratteristiche e le forze essenziali del suo possessore. Ciò che io *sono* e *posso*, non è quindi affatto determinato dalla mia individualità⁷². Un'altra forma di alienazione si fa avanti, poiché il denaro stringe insieme gli uomini in una società *apparente*, diviene "il vincolo di tutti i vincoli", "la forza galvano-chimica", di un mondo illusionistico nel quale trionfano qualità irreali e vengono vanificate qualità reali, di un mondo dove il denaro, in quanto "potere alienato dell'umanità"⁷³, produce le più stupefacenti metamorfosi, ossia "muta la fedeltà in infedeltà, l'amore in odio, l'odio in amore, la virtù in vizio, il vizio in virtù, il servo in padrone, il padrone in servo, la stupidità in intelligenza, l'intelligenza in stupidità"⁷⁴. Questa "universale *confusione* e *inversione* di tutte le cose"⁷⁵ rappresenta la più beffarda e grottesca *estraneazione* dell'essenza generica dell'uomo, dell'uomo come *ente generico*, come *Gattungswesen*, e proprio in un tale sconvolgimento dei fini e dei mezzi, delle qualità degli uomini e dei significati delle cose, la società borghese incontra il suo limite storico e sociale. Il ritorno dell'uomo nell'uomo diviene allora un compito dell'umanità: "Se presupponi l'uomo come *uomo* e il suo rapporto col mondo come un rapporto umano, potrai scambiare amore soltanto con amore, fiducia solo con fiducia ecc. Se vuoi godere dell'arte, devi essere un uomo artisticamente educato; se vuoi esercitare qualche influsso sugli altri uomini, devi essere un uomo che agisce sugli altri uomini stimolandoli e sollecitandoli realmente. Ognuno dei tuoi rapporti con l'uomo, e con la natura, dev'essere una *manifestazione determinata* e corrispondente all'oggetto della tua volontà, della tua vita *individuale* nella sua *realtà*. Se tua ami senza suscitare una amorosa corrispondenza, cioè se il tuo amore come amore non produce una corrispondenza d'amore, se nella tua *manifestazione vitale* di uomo amante non fai di te stesso un *uomo amato*, il tuo amore è impotente, è un'infelicità"⁷⁶. Lo scarto dialettico di questa immagine dell'uomo è ancora una volta un gesto della critica, un salto di essa al di là della

vecchia teoria, ma la realizzazione della critica appare bloccata. La critica – anche quando diviene *attività pratico-critica* - conduce sempre verso gli uomini senza rivoluzione. Forse questi uomini senza rivoluzione sono rivoluzionari non ancora compresi.

3. *L'uomo ai tempi del taylorismo*

La fabbrica taylorista non è stata soltanto un ambiente di lavoro operaio, dove una nuova disciplina capitalistica del lavoro imponeva al lavoratore, ridotto ad una componente esterna della macchina e rimodellato sulle sue funzioni, un'attività vuota e uniforme e reazioni prevedibili e ripetute a segnali e a stimoli meccanici; ma è stata anche una soglia storicamente decisiva, nell'età moderna, della reificazione della soggettività umana, ormai assorbita socialmente in una rete di relazioni e di richieste dominate dal principio del *calcolo* razionale, della massimizzazione strumentale del risultato. Questo rivolgimento antropologico capitalistico ha generato nuove forme di ideologia, caratterizzate prevalentemente dall'isolamento autarchico di mansioni e di saperi parziali, basati su formule standardizzate, nelle quali i processi e le correlazioni totali della società e della storia divengono irricognoscibili. Le forme di vita mercificate si fondono con una razionalità sociale orientata sul *controllo* delle attività umane, semplificate e ritualizzate secondo le esigenze della produzione industriale. Il mondo sociale appare così come una compagine di elementi reciprocamente ingranati secondo un equilibrio funzionale e indipendente, e la coscienza umana ne subisce il potere incantatorio e paralizzante. L'*irrazionalità* dell'apparizione spettrale della merce converge con la *razionalità* di un comportamento preformato secondo un modello astratto. In questa umanità post-taylorista, imprigionata in peculiari forme di coscienza reificata, la critica dell'ideologia è penetrata attraverso un famoso libro dei primi anni venti del Novecento: *Storia e coscienza di classe* di György Lukács.

Nella critica lukacsiana dell'ideologia si tengono stretti uomini e filosofi, poiché la coscienza sociale e la coscienza scientifica, pur con tutte le differenze di *status* epistemologico che le separano, sembrano condividere lo stesso atteggiamento nei confronti dei rapporti capitalistici ideologicamente reificati dal doppio velo delle merci e del calcolo razionale. Lukács scopre l'azione del "feticismo della merce" nelle teorie economiche e nelle scienze sociali a lui contemporanee e tale feticismo promuove specializzazioni anguste che perdono di vista la totalità sociale. La totalità sociale è l'oggetto conoscitivo dialettico da salvare dalla deriva delle scienze settoriali e formalizzate: "solo la considerazione della totalità, propria del metodo dialettico, si rivela conoscenza della realtà dell'accadere sociale"⁷⁷, e, quindi, grazie a tale metodo "la produzione e la riproduzione di una determinata totalità economica, la cui conoscenza è il compito della scienza, si converte necessariamente, trascendendo senza dubbio l'economia <<pura>> e ciononostante senza riferirsi ad alcuna forza trascendente, nel processo di produzione e di riproduzione di una determinata società nella sua interezza"⁷⁸. I vicoli ciechi della scienza corrono paralleli ad una coscienza umana reificata, ridotta ad uno stato di immediatezza contemplativa da una realtà puramente fenomenale, priva di prospettiva e di antagonismi sociali. "L'atteggiamento contemplativo di fronte ad un processo [sociale] regolato secondo leggi meccaniche che si svolge indipendentemente dalla coscienza, sul quale l'attività umana non ha alcun influsso e che si manifesta perciò come un sistema definito e concluso, modifica anche le categorie fondamentali del rapporto immediato dell'uomo con il mondo: esso riduce il tempo e lo spazio ad un unico denominatore, porta il tempo al livello dello spazio"⁷⁹. Questo tempo spazializzato non ha alcun rapporto con la metafisica di Bergson, poiché è il tempo del cronometro aziendale della fabbrica taylorista, e la forma vuota di un tempo così esattamente misurato percorre un mondo che si organizza in comparti aziendali. Una tale configurazione della realtà imprime il carattere della *razionalizzazione* progressiva e inarrestabile delle attività sociali - intrecciata da Max Weber con possenti tendenze religiose, cultu-

rali ed economiche della modernità - ai movimenti *irrazionali* delle forze economiche del capitalismo monopolistico, scatenate dalla concorrenza dei cartelli, nella metropoli industriale e nelle colonie. Il weberiano *disincantamento* del mondo (*Entzauberung der Welt*), quale processo epocale di sottomissione funzionale e strategica della psicologia umana e dell'ambiente sociale e naturale ad un agire basato sulla congruità fra mezzi e fini, si incontra con il disordine della produzione e della circolazione capitalistiche, ed il modellamento dei settori particolari della società secondo procedimenti uniformi e centralizzati, destinati ad accrescere il controllo e la calcolabilità del lavoro e dei bisogni umani, genera le fluttuazioni e le catastrofi di un'economia al tempo stesso concorrenziale e concentrata, refrattaria ad una legge interna e occultamente governata dalla legge ferrea delle sue oscillazioni. In questa *coincidentia oppositorum* si annunciano nuove forme di dominio della società e di reificazione della coscienza. Il principio del *calcolo razionale delle probabilità*, assunto a categoria sociologica centrale nel metodo di Max Weber, costituisce l'anello di congiunzione tra l'organizzazione minuziosa e levigata dei fatti sociali particolari e i meccanismi oscuri della valorizzazione del capitale nel mercato delle merci. La nuova critica dell'ideologia di Lukács è attirata in queste vicende: "la razionalizzazione capitalistica, fondata sul calcolo dell'economia privata, esige in ogni manifestazione di vita [un] reciproco rapporto tra la legalità del caso particolare e l'accidentalità dell'intero [...] . Ciò è già implicito nell'essenza del calcolo speculativo, del comportamento economico del possessore di merci [...]. La concorrenza tra i diversi possessori di merci sarebbe impossibile se alla razionalità dei fenomeni particolari corrispondesse anche una configurazione precisa, razionale, funzionante secondo leggi dell'intera società. Perché sia possibile un calcolo razionale, il possessore di merci deve essere in grado di dominare completamente le leggi della propria produzione in ogni dettaglio. Le occasioni della valorizzazione, le leggi del <<mercato>> debbono certo essere razionali nel senso della calcolabilità, di un calcolo probabilistico. [...] Ciò naturalmente non esclude per nulla che una <<legge>> sia dominante per l'intero"⁸⁰. Lukács ha

inoltre districato, sviluppando i contenuti della sua critica, la trama sociale che dal taylorismo della fabbrica automatizzata allarga le sue maglie a tutti i gruppi della società, e ha trasportato la condizione dell'operaio assimilato dall'ingranaggio tecnico della produzione industriale nella vita quotidiana e nei rapporti interpersonali delle società modellate dalle dinamiche razionalizzatrici del capitalismo "organizzato". Così, dalle pagine di *Storia e coscienza di classe*, emerge l'immagine dell'uomo reificato nell'età del nastro trasportatore e dell'irruzione del calcolo imprenditoriale nei processi sociali: "La meccanizzazione della produzione trasforma [gli uomini] [...] in atomi astrattamente isolati che non si trovano più in una relazione reciproca, organica e immediata, per via delle loro operazioni lavorative: la loro coesione è invece mediata con crescente esclusività dalle leggi astratte del meccanismo nel quale sono inseriti"⁸¹. Con la dissoluzione del "prodotto unitario come oggetto del processo lavorativo"⁸², l'isolamento crescente degli uomini, incasellati nelle loro funzioni astratte, si accompagna ad una crescente irrazionalità delle relazioni umane nella totalità sociale.

La critica dell'ideologia di Lukács, laddove rimette a punto la teoria del feticismo della merce, sviluppa una nuova e originale prospettiva all'interno del marxismo rivoluzionario e umanistico del primo dopoguerra, una prospettiva di cui le scienze sociali tedesche sono una parte cospicua, per quanto, naturalmente, queste scienze abbiano condiviso il comune destino della scienza borghese, e pertanto si siano condannate, a causa della loro posizione storico-sociale, e quindi della coscienza reificata dei loro autori, ad arretrare di fronte alle conseguenze epistemologiche e politiche di alcune loro teorie. Così Lukács costeggia e combatte Max Weber, si introduce audacemente nella sociologia weberiana, e trova nella impresa scientifica di Weber la via per addentrarsi nelle nuove forme del capitalismo novecentesco, un capitalismo che, fin dall'inizio, ha raccolto in un'unica tendenza storica totale, quella della razionalizzazione, l'impresa, la burocrazia e la stampa. La burocrazia moderna professionale ha trovato il suo modello nell'impresa capitalistica

razionalizzata, ed entrambe derivano le loro prospettive di successo dalla solidità, dal rigore e dall'efficienza dell'organizzazione interna degli uffici, degli esperti e dei corpi amministrativi. Inoltre, la propagazione e l'uso tempestivi di informazioni costituisce un fattore di impresa essenziale per entrambe. Queste parole di Weber tracciano un quadro chiarissimo: "Le più grandi imprese capitalistiche moderne sono esse stesse, normalmente, esempi ineguagliati di rigida organizzazione. Il loro movimento di affari si fonda quasi sempre sulla crescente precisione, continuità e soprattutto rapidità delle operazioni. Ciò è a sua volta condizionato dalla caratteristica specifica dei moderni mezzi di comunicazione, tra i quali è anche il servizio di informazione della stampa"⁸³. La correlazione storica tra lo Stato moderno, sempre più assorbito e risolto nelle sue funzioni amministrative, sempre più impenetrabile nelle sue procedure e nelle sue tecniche di gestione, e l'impresa capitalista, basata sul calcolo dell'efficacia e dei costi dei mezzi selezionati, fornisce un quadro puntuale e calzante delle forze, degli strumenti, delle attitudini e dei poteri sviluppati e promossi dal processo di razionalizzazione borghese. Weber lo descrive in tutte le sue conseguenze: "Anche storicamente il <<progresso>> verso lo stato burocratico, che giudica e amministra secondo un diritto razionalmente statuito e regolamenti razionalmente concepiti, è [...] in strettissima connessione con lo sviluppo capitalistico moderno. L'impresa capitalista moderna si fonda interamente [...] sul calcolo. Essa richiede per la propria esistenza una giustizia e un'amministrazione il cui funzionamento possa, almeno in linea di principio, venire calcolato razionalmente in base a norme generali precise - nello stesso modo in cui si calcola la prestazione prevedibile di una macchina"⁸⁴. Nel lavoro operaio segmentato e livellato della catena industriale taylorista questo calcolo della prestazione è all'opera, e questo lavoro viene appunto trattato, dagli ingegneri e dagli esperti che ne dispongono in funzione dei fini dell'impresa, come una macchina. Il *lavoratore industriale dell'età taylorista* diviene quindi il simbolo antropologico delle nuove forme di alienazione e di reificazione, diffuse in tutti gli ambiti della società e impresse in tutti i rapporti umani da un assetto delle strutture

economiche e da una organizzazione dei poteri politici ormai totalmente orientati sul calcolo razionale, sul *vantaggio strumentale* in vista del risultato. Queste connessioni divengono l'oggetto della critica di Lukács, che però giunge fino agli stati più interni della coscienza sociale, ossia scopre le sovrapposizioni alienate di tipi sociali uniformati nella condotta e nelle reazioni ad uomini che diversamente vivono e diversamente operano: "la differenza che sussiste [...] tra l'operaio di fronte alla singola macchina, l'imprenditore di fronte ad un certo tipo di evoluzione di macchine, il tecnico di fronte allo stato della scienza [...] è una differenza di grado, puramente quantitativa, e non direttamente *una differenza qualitativa nella struttura della coscienza*. Il problema della burocrazia moderna diventa interamente comprensibile solo all'interno di questo contesto. Nel caso della burocrazia si ha un adattamento del modo di vita e di lavoro, e correlativamente della coscienza, ai presupposti economico-sociali generali dell'economia capitalistica, analogo a quello che abbiamo notato nel caso degli operai della singola azienda"⁸⁵. Una sorta di ripetizione seriale, di catena mimetica *riunisce uomini così diversi* in un'unica convenzionale auto-comprensione sociale, proveniente dall'incorporamento della condotta "strumentale" comune nel mondo *sensibilmente soprasensibile* della merce e del denaro, nei quali uomini e cose si scambiano di posto. Ma questo accomunamento perpetua la sottomissione e il degrado dei lavoratori tayloristi, mentre favorisce la *valorizzazione* del capitale di imprenditori e magnati della finanza. La coscienza dell'operaio della fabbrica taylorista è ancora una coscienza ideologica.

Con le scienze della società di Weber e Simmel, la teoria della reificazione del giovane Lukács intreccia rapporti decisivi, cosicché le più drammatiche e cupe prospettive da esse evocate, prospettive tracciate da interpretazioni crude e spregiudicate degli esiti storici e antropologici della modernità borghese - destinata ad un totale auto-ripiegamento sui propri fattori tecnico-organizzativi di funzionamento, e rinchiusa nelle grigie barriere di una razionalità spartita in sfere istituzionali - divengono, per la nuova critica lukacsiana

dell'ideologia, la materia sociale incandescente per dare rilievo ad un'immagine dell'uomo attraversata dai segni della piena fungibilità. Tuttavia, le audacie di Weber e di Simmel sono sempre sorvegliate, e questi autori stanno sempre ben attenti a non far straripare i loro oggetti di ricerca dai limiti di un *oggettivismo avalutativo*, nel quale, poi, e inevitabilmente, una sorta di metodologica indifferenza, *wertfrei*, verso la sorte dell'uomo contemporaneo, fa di un malinconico relativismo gnoseologico un accigliato assoluto storico, e trasforma un *nominalismo* fieramente rassegnato in un sottaciuto e inconfessabile *universalismo* della deriva irresistibile del capitalismo razionalizzato. La *Filosofia del denaro* di Simmel, per esempio, ritesse i fili della critica di Marx e scopre nuovi passaggi alienanti fra uomini e merci, fra denaro e persone sociali, ma lascia tuttavia sullo sfondo, in uno sfondo oscuro, il processo di formazione delle personalità umane cui rivolge l'attenzione. "Il denaro ha quella proprietà molto positiva che si indica con il concetto negativo della mancanza di carattere. [...] [Questo] carattere del denaro, libero da tutti i contenuti specifici e consistente nella pura quantità, [...] determina negli uomini che gravitano esclusivamente su di esso una tipica mancanza di carattere, il lato d'ombra, quasi logicamente necessario, che compensa i vantaggi delle operazioni monetarie e la specifica sopravvalutazione del denaro rispetto ai valori qualitativi"⁸⁶. La reificazione viene, contemporaneamente, *scoperta e nascosta*; e la scomparsa di essa non avviene sul terreno di una *condition humaine* esistenzialistico-religiosa, ma nella prospettiva di una storicistica cristallizzazione delle forme di vita della vecchia società borghese nel nuovo mondo storico delle operazioni impersonali e delle prestazioni funzionalmente prefissate. Anche Max Weber non si sottrae alle oscillazioni, e, mentre rifugge dalle semplificazioni psicologiche dello sviluppo del capitalismo, respingendo, come del resto aveva fatto Marx, *l'auri sacra fames*, separa *tipologicamente* (sulla base della categoria sociologica del "tipo-ideale") il capitalismo avventuriero basato sul "finanziamento [...] delle guerre e della pirateria", sulle forniture per "opere edilizie di ogni specie", sull'impresa coloniale e sull'"appalto di beni demaniali, di uffici e soprattutto di imposte"⁸⁷, dal capitalismo razionale

dell'Occidente moderno basato, in tutti i suoi aspetti, dal grande commercio alla borsa, sull'“organizzazione del lavoro”, poiché un “calcolo [economico] esatto – che è il fondamento di tutto il resto – è appunto possibile soltanto sul terreno del lavoro libero [non servile]”⁸⁸. In tal modo, se, da un lato, viene riconosciuto pienamente il fondamento dei processi acquisitivi capitalistici, indicato tuttavia con l'espressione *ideologica* “lavoro libero”, dall'altro, viene sovrapposta la *ratio* calcolante del capitalismo alla ragione autonoma dell'età moderna. Il capitalismo, infatti, è stato considerato da Weber come la “forza più fatale della [...] vita moderna”⁸⁹. Una critica dell'ideologia che, nell'età del taylorismo, fosse rimasta lontana da queste teorie, che si fosse ritratta dalla situazione antropologica sulla quale esse hanno fatto cadere lo sguardo, non avrebbe dato un più ampio orizzonte alla conoscenza dialettica delle automistificazioni della coscienza umana, non avrebbe proseguito, con concetti nuovi, l'impresa filosofica di Hegel e di Marx. L'originalità di *Storia e coscienza di classe*, invece, sta proprio nell'assolvimento di questo compito. Lukács ha riscoperto il soggetto astratto di Hegel e, soprattutto, il feticismo di Marx nelle società del capitalismo monopolistico, della compenetrazione tra burocrazia e mercato e della saldatura tra finanza e giornalismo, e li ha fatti confluire nelle azioni e nella coscienza di uomini inseriti nei sistemi automatizzati del lavoro standardizzato, nelle prestazioni calcolabili dell'impresa capitalistica, di un'impresa destinata a invadere tutte le sfere della vita umana. Il ritratto lukacsiano del giornalista, nel quale echeggiano i toni e lo spirito di Karl Kraus, è, a questo proposito, un documento filosofico emblematico. Lukács osserva, infatti, che la reificazione del pensiero umano “si rivela sino a raggiungere aspetti grotteschi nel giornalismo, dove la soggettività stessa, il sapere, il temperamento, la capacità di espressione diventa un meccanismo astratto, messo in moto da leggi proprie ed autonome e che è indipendente sia dalla personalità del <<possessore>> come dall'essenza materiale concreta degli oggetti trattati”⁹⁰. Nell'età del taylorismo anche i gruppi professionali privilegiati devono obbedire alle regole della fabbrica.

Anche la critica di Lukács trae la sua leva filosofica dal rovesciamento della *praxis*, anzi, la critica dell'ideologia di *Storia e coscienza di classe* appare ancor più radicata di quella di Marx in un'istanza prasseologica organicamente immanente alla dissoluzione teorica della coscienza sociale feticizzata, e tale peculiarità della prospettiva lukacsiana risiede, paradossalmente, nella corposa eredità hegeliana della dialettica che vi si esprime, poiché tale dialettica si incentra sullo *status* epistemologico della coscienza umana, si sviluppa, cioè, in una progressiva auto-comprensione di contenuti gnoseologici deformati, irrigiditi e falsificati. Una tale critica lascia trasparire un sottofondo ontologico, ossia un soggetto storico autocosciente, un soggetto che è, nel suo *essere sociale*, il superamento (*Aufhebung*) delle reificazioni della coscienza sociale e scientifica borghese. Questo soggetto sociale, la cui presa di coscienza diviene la via della liberazione dell'umanità, è stato generato dal lavoro alienato come *classe proletaria*, ed essa, per le sue condizioni di vita, costituisce il limite della società borghese-capitalistica, l'avvio di un rivolgimento rivoluzionario della storia. Già Marx, nella *Sacra famiglia*, aveva scorto la molla della rivoluzione comunista nella divaricazione assoluta delle propensioni *antropologiche* del borghese e del proletario rispetto alla comune auto-alienazione umana, poiché il primo “si sente completamente a suo agio e confermato” nell'alienazione, e sa che essa “è la *sua propria potenza*”, mentre il secondo “si sente annientato dall'alienazione”; ed, inoltre, aveva ritratto il proletario come l'uomo che “ha perduto se stesso” e che ha “acquistato la coscienza teorica di questa perdita”, ribellandosi contro di essa⁹¹. Lukács sviluppa questa posizione, *radicalizza* hegelianamente l'umanesimo marxiano, vi innesta un'*autocoscienza liberatoria* che inverte la mercificazione totale dell'uomo in riscatto morale della società attraverso la sollevazione dell'uomo più alienato, trasforma gli uomini senza rivoluzione in rivoluzionari filosofi, la rivoluzione di Marx in una rivoluzione hegelomarxista: “L'autocoscienza dell'operaio come merce è [...] pratica già in quanto conoscenza. Cioè, *questa conoscenza realizza una modificazione oggettuale, strutturale, nel suo oggetto*”⁹². La *coscienza di classe* del proletariato sorge laddove la reificazione più estrema smentisce

assolutamente le vecchie dottrine dell'umanesimo borghese, laddove le nuove scienze sociali non possono più ricondurre la preparazione e la selezione amministrative e centralizzate, del lavoro ad un *destino epocale*, rivestito di *pathos* tragico; laddove la suddivisione epistemologica della società e del mondo umano, ritagliato in branche specialistiche e in sfere di valore auto-legali, scivola sopra condizioni di vita che dispongono gli uomini ad un'auto-comprensione *filosofica* al di là dell'arcano della merce, al di là della disumanizzazione del soggetto nell'inquadramento capitalistico della sua attività lavorativa. Questa auto-comprensione umana, questa coscienza umana del proletariato, nella quale il proletariato e la filosofia classica tedesca sembrano confluire in un stesso movimento storico (con ben altra radicalità rispetto alla famosa tesi di Engels), attinge, hegelianamente, il *concreto* attraverso l'*intero*. "L'indagine concreta significa [...]: rapporto con la società come *intero*. Infatti, soltanto in questo rapporto la coscienza che gli uomini hanno di volta in volta della loro esistenza, si presenta in tutte le determinazioni essenziali"⁹³. Un'esistenza ostruita dalle sue *astrazioni* spontanee, nelle quali il lavoratore tayloristico conferma ossessivamente la sua natura di pezzo numerabile, di componente fungibile e calcolabile di un composto meccanico, trova in questo passaggio nella totalità concreta, insieme alla spinta dialettica della *negazione*, la prospettiva intellettuale di una società restituita agli uomini, e quindi non più avvolta nel *fato* di un ordine sussistente in sé ed estraneo. "Se la reificazione è dunque la realtà necessaria immediata per ogni uomo che vive nel capitalismo, il suo superamento non può non assumere altra forma che quella di una *tendenza ininterrotta, sempre rinnovata, ad infrangere praticamente la struttura reificata dell'esistenza*"⁹⁴. La storia si ri-dialettizza al di sotto del suo irrigidimento ideologico, rimette in gioco rapporti di forza dissimulati e fa erompere dinamiche di liberazione prefigurate dai contenuti universali dell'umanesimo comunista, soltanto per un'*autocoscienza* che incarna – ancora una volta hegelianamente - il pieno ritorno *nel* soggetto di un mondo storico oggettivo che in tutte le società classiste gli si è duramente contrapposto. Nella coscienza di classe del proletariato una tale autocoscienza si realiz-

za compiutamente, ed il proletariato diventa il *soggetto-oggetto identico* della storia. “Soltanto se la coscienza del proletariato è in grado di mostrare quel passo al quale tende oggettivamente la dialettica dello sviluppo, senza poterlo compiere in forza della propria dinamica, la coscienza del proletariato arriva al punto di trasformarsi in coscienza del processo stesso: il proletariato si presenta allora come soggetto-oggetto identico della storia e la sua praxis è una praxis di modificazione della realtà”⁹⁵. Questa autocoscienza proletaria annuncia il riscatto dell'umanità da ogni alienazione e riapre la via, nell'età della razionalizzazione capitalistica di tutte le forme sociali di vita, alla marxiana umanizzazione dell'uomo.

In *Storia e coscienza di classe*, l'umanesimo marxiano viene immerso nella propria ombra, ossia nell'innominabile perdita della rivoluzione negli uomini che la incarnavano, nella rivoluzione perduta dall'umanità perduta. Quella *negazione* che in Marx restava enigmatica, appena suggerita, si riempie in Lukács di un contenuto morale ricco di risonanze, incontra capovolgimenti *ontologici* estremi e, soprattutto, diviene, in quanto *crisi rivoluzionaria*, la condizione storica privilegiata della coscienza e della conoscenza. Gli umanissimi dell'Occidente, da Protagora alla moderna società borghese, rendono riconoscibile, in un certo senso, il *paradosso* e lo *scandalo* (il Lukács di *Storia e coscienza di classe* conserva, in fondo, un *pathos* kierkegaardiano) di un uomo che viene considerato la misura di tutte le cose, ma che nella società borghese è respinto nel <<non essere>>. “E poiché questo uomo che non è viene reso misura di tutte le cose, vero demiurgo della storia, il suo non essere deve divenire immediatamente la forma concreta e storico-dialettica della conoscenza critica del presente, nel quale l'uomo è necessariamente condannato al non essere. La negazione del suo essere si concretizza quindi in conoscenza della società borghese, mentre al tempo stesso [...] viene chiaramente alla luce, commisurata all'uomo, la dialettica della società borghese, la contraddizione delle sue astratte categorie della riflessione”⁹⁶. Questa negatività partorisce una conoscenza universale, la conoscenza, espressa dalla coscienza di classe

proletaria, della inumanità del processo di produzione capitalistico. Poiché il lavoro operaio, nel quale il *tempo di lavoro* che genera il valore della merce diviene l'essenza alienata del lavoratore, coincide con la *distruzione tayloristica* della personalità umana, il proletario, che "è costretto a oggettivare la propria forza-lavoro di fronte alla propria personalità complessiva ed a venderla come merce che gli appartiene"⁹⁷, riassume in sé, attraverso la negazione della propria condizione, tutti i bisogni umani di autorealizzazione. Una tale prospettiva teorica, elaborata prima della comparsa di importanti opere giovanili di Marx, sviluppata, cioè, in mezzo ad originali *anticipazioni* di importanti aspetti dell'umanesimo marxiano, non poteva non scontrarsi con l'ostilità dei marxismi ufficiali della Seconda e della Terza Internazionale, e l'abbandono successivo di questa prospettiva da parte del suo autore - che, a partire dalla metà degli anni venti, corresse radicalmente il suo pensiero giovanile e si inserì, con silenzi, autocritiche e dissimulazioni, nelle istituzioni comuniste - conferma la vocazione "eretica" di *Storia e coscienza di classe*, ne rende pienamente riconoscibili gli effetti culturali e politici. Tali effetti, ostacolati all'interno dei partiti comunisti, germogliarono nel marxismo critico e influenzarono gli inizi della Scuola di Francoforte, per raggiungere, negli anni sessanta, i movimenti della sinistra rivoluzionaria europea. L'umanesimo di questo libro del giovane Lukács, nel quale un fraintendimento idealistico richiamava sulla scena filosofica il sapere assoluto di Hegel per farlo agire nel ruolo del proletariato industriale dell'età tayloristica, doveva ridiventare un insegnamento prezioso in un'epoca in cui l'antagonismo sociale del proletariato appariva incerto, intermittente, e, in alcuni contesti, ormai esaurito. E', allora, il caso di ripetere un motto che circolò nelle polemiche marxiste della Seconda e della Terza Internazionale: *habent sua fata libelli*.

La critica dell'ideologia nell'età del taylorismo ha trovato in *Storia e coscienza di classe* il suo sbocco più fecondo, al punto che la razionalizzazione capitalistica e il feticismo della merce si sono saldati in questa opera in una nuova teoria della coscienza ideologica. Ma la

razionalizzazione moderna si è aperta varchi anche nel marxismo critico e umanistico, anche in autori originali e intellettualmente autonomi come Antonio Gramsci. Gramsci è riuscito ad abbracciare, in un quadro storico multiforme, il variegato campo di tendenze, di psicologie sociali, di fatti di costume, di istituzioni e di tecniche industriali che riunisce in un unico spaccato socialmente rappresentativo il taylorismo e il fordismo, anche se per questa via la nuova situazione storica assume connotazioni spiccatamente americane. L'atteggiamento di Gramsci è assai lontano dalla critica dell'ideologia ed egli, con toni e con giudizi puritani, concernenti i molti aspetti della vita privata e sessuale che la disciplina industriale del lavoro assimila e orienta metodicamente, sembra guardare al fordismo e alle forme "americane" di relazioni umane nell'ambiente collettivo di lavoro, come ad un complesso razionale e integrato di elementi produttivi destinato a proiettarsi al di là dell'assoggettamento capitalistico dell'operaio, in funzione del quale era sorto e si era perfezionato; cosicché la riappropriazione del processo lavorativo da parte del lavoratore salariato può trovare in esso la sua base tecnica e materiale, e il lavoratore può farne la leva della sua autonomia e della sua libertà sociale. Il nuovo equilibrio sociale fordista, scrive Gramsci, "non può essere che puramente esteriore e meccanico, ma potrà diventare interiore se esso sarà proposto dal lavoratore stesso e non imposto dal di fuori, da una nuova forma di società con mezzi appropriati e originali"⁹⁸. L'immagine del lavoratore industriale come "gorilla ammaestrato", attraverso la quale Taylor scherzava *sadicamente* sulle sue vittime, ma che, con irrefutabile perentorietà, lo smascherava nei suoi intenti, viene contestata da Gramsci, che scorge nei ritmi uniformi e formalizzati di un lavoro comandato dalla macchina una opportunità di maggior indipendenza per il pensiero dell'operaio, libero per una riflessione al di là delle sue abitudini corporee completamente meccanizzate. "Gli industriali americani hanno capito benissimo questa dialettica insita nei nuovi metodi industriali. Essi hanno capito che <<gorilla ammaestrato>> è una frase, che l'operaio rimane <<putroppo>> uomo e persino che egli, durante il lavoro, pensa di più o per lo meno ha molto mag-

giori possibilità di pensare, almeno quando ha superato la crisi di adattamento e non è stato eliminato: e non solo pensa, ma il fatto che non ha soddisfazioni immediate dal lavoro, e che comprende che lo si vuol ridurre a un gorilla ammaestrato, lo può portare a un corso di pensieri poco conformisti”⁹⁹. L’alienazione marxiana, certo ancora poco conosciuta in quel tempo, ma che Lukács aveva saputo radicalizzare seguendo una via hegeliana, *scompare* del tutto da queste osservazioni storiche e sociologiche di Gramsci, e la sua critica del fordismo riguarda soltanto la forma eteronoma, poliziesca e populistica dell’incorporamento fordista del taylorismo - ben rappresentato dalla formula propagandistica degli alti salari -, non enuclea, cioè, il carattere tipicamente capitalistico dei processi di razionalizzazione moderni, finendo così con il perorare la causa di un trasferimento nell’economia socialista, senza eccessi o forzature autoritarie, del sistema del calcolo esatto delle prestazioni del lavoratore (è evidente, in Gramsci, la sottovalutazione *spiritualistica* delle profondità psichiche e dell’originaria relazionalità dei gesti corporei). Così Gramsci, in contrasto con alcune idee di Trotskij, presenta il problema: “Le preoccupazioni [di Trotskij] erano giuste, ma le soluzioni pratiche erano profondamente errate [...]. Il principio della coercizione, diretta e indiretta, nell’ordinamento della produzione e del lavoro è giusto [...] ma la forma che essa aveva assunto è errata: il modello militare era divenuto un pregiudizio funesto e gli eserciti del lavoro fallirono”¹⁰⁰. L’uomo taylorista entra così nel marxismo colto e indipendente e vi si introduce - e ciò è assai sorprendente - attraverso le pagine di un autore che ha dato espressione ad alcune prospettive e ragioni dell’umanesimo comunista. La posizione di *Storia e coscienza di classe* è di tutt’altro segno. In essa ogni *pretesa di validità* - ogni richiesta di approvazione! - elevata dall’oggettività sociale alienata dei rapporti di dominio capitalistici racchiude in sé rinnovati processi di reificazione, processi sempre più totali che la coscienza rivoluzionaria deve saper riconoscere attraverso la continua lacerazione delle fantasmagorie ideologiche che li avvolgono. La “storia consiste proprio nel fatto che ogni fissazione si riduce ad apparenza: *la storia è appunto storia dell’ininterrotto*

sovvertimento delle forme di oggettualità che plasmano l'esistenza dell'uomo"¹⁰¹. La replica dell'umanesimo di Lukács alla razionalizzazione tecnocratica dell'impresa capitalistica non potrebbe essere più concisa e puntuale.

4. *Le utopie femminili di Adorno*

La critica dell'ideologia prosegue, seppur confutata e respinta, in Adorno. Nella cerchia della prima generazione dell'Istituto di Francoforte, è stato soprattutto il primo Horkheimer a ricevere impulsi decisivi dalle opere e dalle idee che avevano aperto la via a questo tipo di critica, mentre Adorno, perfino nei suoi inizi filosofici, ha sempre mostrato una certa sobrietà nell'accoglimento di suggerimenti teorici e di linguaggi che potevano configurare indirizzi troppo definiti. Inoltre, dopo *Storia e coscienza di classe*, anche il pensiero sociologico liberal-borghese, con Mannheim, si gettò sull'*ideologia*, mirando ad arrangiarne una versione intellettualistica, incentrata prevalentemente sugli sforzi e sulle cautele metodologiche di una sorta di sociologo distaccato, *freischwebend*, e questa concorrenza intellettuale sembrò alimentare la confusione che la parola <<ideologia>> poteva generare. Tuttavia, il pensiero di Adorno, nel vortice delle sue varie e sovrapposte configurazioni, dalla teoria critica alla dialettica dell'illuminismo, dalla critica della cultura alla dialettica negativa, ha sempre recato in sé, quale sua componente decisiva, anche se sempre spostata e decentrata, la marxiana critica dell'ideologia. Critica marxiana, certo, ma anche hegeliana, per l'ostinatezza con la quale batte sulle fuorvianti seduzioni dell'immediatezza, sulle insidie della coscienza immediata, e poi, corposamente, freudiana, anche se l'inserimento di Freud nella *Teoria critica* è stato, con esiti e percorsi diversi, un orizzonte comune dei filosofi francofortesi della prima generazione. Rimane tuttavia incontestabile che la critica dell'ideologia di Adorno si inoltra in sentieri tortuosi, conosce avventure poco comuni e si incontra con il mito, oltretutto con l'estetica dell'arte d'avanguardia.

A volte, gli affondi di Adorno contro la critica dell'ideologia sono stati taglienti, ma questi affondi hanno immancabilmente riconosciuto i meriti del pensiero preso di mira, soddisfacendo in tal modo una dialettica sospesa, una riflessione sempre in fuga dal proprio oggetto, una critica della società sopravvissuta alla dissociazione fra l'*autocoscienza filosofica* e il *soggetto storico della rivoluzione*, naufragato nella storia del Novecento. “Nella prigione all'aria aperta che il mondo sta diventando, non importa già più che cosa dipenda da che cosa, tanto si è impresso su tutto il marchio dell'unità. Proprio perché nell'autentico senso di falsa coscienza non ci sono più ideologie, ma unicamente la réclame del mondo attraverso la sua duplicazione, e la menzogna provocatoria, che non vuole essere creduta, ma ingiunge il silenzio, la questione della dipendenza causale della cultura, che risuona immediatamente come la voce di ciò da cui essa dovrebbe essere soltanto dipendente, assume un che di semplicità”¹⁰². La critica dell'ideologia marxiana viene qui colpita nel suo punto debole, ossia nella sua ricerca del substrato realistico di un contenuto di coscienza, spicciamente indicato da Adorno con il termine “causalità”, per quanto la dialettica adorniana abbia sempre trattato tale substrato, o tale causalità, del materialismo storico come uno degli aspetti più corrivi e astratti, e perciò meno influenti, del pensiero di Marx. Il motivo della rimostranza di Adorno è dunque altrove, poiché, ai suoi occhi, l'obsolescenza della critica dell'ideologia proviene da una decisiva metamorfosi della falsa coscienza, non più bisognosa di un ideale o di un fantasma intellettuale o teologico staccati da rapporti di classe e di potere invisibili, ma completamente soddisfatta della potenza espressa alla luce del sole da tali rapporti, trasformati, attraverso l'assoggettamento del mondo alla “razionalità” feticizzata del rapporto di scambio, in pubblicità dell'*amministrazione totale*. Il capitalismo razionalizzato dell'età dei monopoli e dell'industria culturale si fonde con la sua ombra, il terrore totalitario, nel mondo amministrato, nel *verwaltete Welt*. Parallelamente, e secondo la rotta dell'inversione dialettica, l'umanesimo della critica dell'ideologia, l'umanesimo proclamato da ogni scoperta dell'alienazione umana, diviene, nella dialettica di

Adorno, una forma assolutamente inusuale di *utopia*. Per Habermas, la dialettica dell'illuminismo di Horkheimer e Adorno, intrecciando il processo di civilizzazione con lo sviluppo della *ragione strumentale*, ha reso utopica la ragione autonoma emancipatrice; ma è proprio questa utopia che ha conferito un tratto inconfondibile alla critica di Adorno. Adorno, infatti, in virtù di una simile utopia, e non del riconoscimento di un parziale "contenuto di verità degli ideali borghesi"¹⁰³, rimane legato all'umanesimo. Nelle pagine di Adorno l'umanesimo è apparso spesso attraverso le donne.

Questo umanesimo, beninteso, non ha nulla di dichiarativo, anzi, si stacca dal fondo della disumanizzazione socialmente preformata degli uomini, ed è una promessa innominabile custodita dalle ferite nascoste dell'oppressione, racchiusa in tracce sfuggenti alle quali possono dar voce soltanto l'arte anticonformista e una dialettica immunizzata dall'*identità*. Allora, una dialettica capace di far posto al *non identico*, una *dialettica negativa*, diviene, senza fughe futurologiche, una cifra utopica, o anche, per meglio dire, un'utopia come cifra di una vita, di una natura e di una felicità che si lasciano riconoscere soltanto nella loro più estrema deformazione, nel segno sempre ambiguo che "*l'existence est ailleurs*"¹⁰⁴, secondo le parole di Breton, o nel paradosso anti-escatologico che la storia della liberazione umana è annunciata dalla storia della natura umana disumanizzata, secondo un verso di Karl Kraus, "L'origine è la meta" (*Ursprung ist das Ziel*), spesso evocato da Adorno¹⁰⁵. E' qui che le donne si infilano nell'utopia di un umanesimo diventato utopico. Commentando, a suo modo, Veblen, il ritratto vebleniano della donna delle classi agiate, della donna ridotta al consumo delle merci, ed essa stessa mercificata, Adorno scrive: "da un lato la donna, proprio grazie alla sua posizione, per quanto degradante, di <<schiaiva>> e di oggetto dell'ostentazione, è in un certo senso sottratta alla <<vita pratica>>. Essa non è – o non era al tempo di Veblen – esposta alla concorrenza economica in eguale misura dell'uomo. In alcuni strati sociali e in alcune epoche essa fu esonerata dallo sviluppare quelle qualità che Veblen fa rientrare nella categoria ultima dello

spirito di rapina. Grazie alla sua distanza dal processo produttivo essa mantiene caratteri in cui sopravvive l'individuo non ancora del tutto integrato, non ancora totalmente socializzato. Sicché proprio l'appartenente al ceto dominante pare più facilmente portata a voltargli le spalle¹⁰⁶. Nelle opere e nei saggi di Adorno, le donne appaiono spesso in questi snodi, si avvolgono frequentemente in queste enigmaticità di segnali direzionali, e così mostrano incessantemente le forze e gli strati dell'umano in un disordine ancora espressivo, in una *patologia* ancora *patetica*, non risolta, o non completamente risolta, nella reificazione incontrastata del mondo amministrato. L'*Eros* femminile è un veicolo decisivo di tali rivelazioni, e perfino l'antieroe kafkiano, l'uomo attraversato da tutte le operazioni e da tutti i simboli del dominio, può riceverne i doni: "quando K. si tiene nascosto sotto il tavolo e Frieda dice all'oste di non averlo visto e poi gli posa <<il piedino sul petto>> e si china su di lui e lo <<bacia di sfuggita>>; ella trova il gesto che si può attendere inutilmente per tutta una vita; le ore in cui i due giacciono insieme <<fra pozze di birra e altri rifiuti di cui il pavimento era coperto>> sono le ore della pienezza in un paese straniero <<dove l'aria stessa non aveva nessuno degli elementi dell'aria nativa>>"¹⁰⁷. L'utopia di Adorno si specchia nell'utopia di Kafka, animandola, facendola emergere dal cupo universo di una realtà concentrazionaria, di un ordine dove il crimine si mostra come il segreto della legge. Ma gli itinerari delle utopie femminili di Adorno sono assai intricati ed abbracciano anche le più correnti cronache della vita quotidiana, sottesa dalle potenze irresistibili del *valore di scambio*. Qui, la bellezza femminile, da promessa di felicità finisce nel suo opposto, corre incontro alla sventura: "L'appassita come l'ossessa sono martiri della felicità. La bellezza inquadrata nell'ordine si è trasformata in un elemento calcolabile dell'esistenza, in un surrogato della vita che non esiste, senza trascendere in nulla questa funzione. Essa non ha mantenuto la sua promessa di felicità per sé e per gli altri"¹⁰⁸. L'utopia adorniana oscilla sempre fra un adempimento rinviato e un fallimento anticipato. Le utopie femminili confermano questa situazione.

Con la scuola di Francoforte, la critica dell'ideologia incontra Freud. Adorno, tuttavia, compie su Freud una sottile, articolata e originale traslazione dialettica, ne trasporta le teorie su un terreno filosofico nel quale esse possono penetrare gli strati *irrazionali* della *razionalizzazione* sociale del soggetto, e quindi possono raggiungere le fonti misconosciute di una personalità sociale irrigidita che cela le proprie patologie nell'*adattamento* al lavoro alienato, nella *sottomissione* passiva ad ogni autorità e nel *consumo* dei prodotti standardizzati dell'industria dell'*amusement*. Nell'uomo della teoria psicoanalitica, risolto in una storia familiare proiettata su una scena mitica, Adorno trova un ritratto deformato di un soggettività psichica socializzata attraverso le violenze e le imposizioni di società classiste e di apparati culturali di dominio, trova uno smascheramento dell'ideologia avvolto in un'ideologia. “[Nonostante] l'innegabile primato dell'economia sulla psicologia nel comportamento del singolo, resta non meno incerto di prima se la razionalità di quest'ultimo sia davvero razionale, e se non si tratti invece di una smodata razionalizzazione che la psicologia potrebbe sempre smascherare. Finché la *ratio* economica è parziale, finché la ragione è del tutto problematica, si sfruttano forze irrazionali per la sua perpetuazione. L'irrazionalità del sistema razionale viene in luce nella psicologia del soggetto catturato”¹⁰⁹. La ragione strumentale del calcolo funzionale delle prestazioni economiche emerge così dall'essere psichico dell'uomo, poiché essa è anche, negli uomini socializzati nel *mondo amministrato*, il risultato di interiorizzazioni di divieti, lo sbocco di inibizioni e di deviazioni di desideri e la conseguenza di identificazioni ambivalenti con le figure parentali. Lungo questa via, l'inconscio freudiano (*Unbewußt*), con le sue metamorfosi pungolate da un adattamento indistinguibile dalla repressione, dischiude nuove prospettive alla critica dell'ideologia. Allora, l'*io* di Freud si lascia riconoscere come un *carattere sociale* mediato da un adattamento doloroso e mutilante, come il substrato psichico di rapporti sociali reificati. La soggettività centrata sull'*io* converge con un *ideale della personalità* ormai ridotto a pura apparenza, si confonde con un'immagine dell'uomo che denuncia, con il riempimento puntuale di ruoli prefissati, l'anormalità

nascosta della normalità pubblicamente proclamata. “Se fosse possibile qualcosa come una psicoanalisi della cultura-tipo di oggi, se l’assoluto predominio dell’economia non irridesse ad ogni tentativo di spiegare lo stato di cose a partire dalla vita psichica delle sue vittime, e se gli psicoanalisti non avessero pronunciato da tempo il loro giuramento di fedeltà a questo stato di cose, un’indagine di questo genere dovrebbe mostrare che l’odierna malattia consiste proprio nella normalità”¹¹⁰. L’umanesimo deve cercarsi nuove dimore.

In un aforisma dei *Minima moralia*, Adorno ha fatto confluire il carattere sociale nel carattere femminile ed è avanzato nelle *profondità storiche e mitiche* del carattere sociale attraverso il carattere femminile. “il carattere femminile è il calco, il negativo del dominio: ed è quindi altrettanto cattivo. Quella che i borghesi – nel loro accecamento ideologico – chiamano natura, non è che la cicatrice di una mutilazione sociale. Se è vero, come afferma la psicoanalisi, che le donne sentono la loro costituzione fisica come conseguenza di una castrazione, esse intuiscono – nella loro nevrosi – la verità”¹¹¹. La potenza rivelatrice del carattere femminile si apparenta, anche qui, ad un sottofondo utopico: “Là dove finge di essere umana, la società maschile educa nelle donne il proprio correttivo, e rivela, attraverso questa limitazione, il suo volto di padrone spietato”¹¹². La società maschile è la società borghese trasposta nel mito, ricondotta all’archetipo patriarcale che ne ha forgiato il costume familiare e sociale, che l’ha temprata culturalmente attraverso l’universalismo ideologico dei suoi ideali antropologici. Adorno scopre il segno della sopraffazione in una “natura femminile” che anche Freud, erede ambiguo e inaffidabile del mondo patriarcale-borghese, ha riproposto. Tuttavia, Freud, nella sua psicologia della cultura, associa il “carattere femminile” alle vicende della civilizzazione umana: “le donne entrano in contrasto con la civiltà ed esercitano un influsso che ne ritarda e trattiene la corrente: le stesse donne che dappriincipio con le esigenze del loro amore avevano posto il fondamento della civiltà. Le donne rappresentano gli interessi della famiglia e della vita sessuale; il lavoro è divenuto sempre più cosa di pertinenza

maschile, un dovere sempre più difficile, che obbliga a sublimazioni pulsionali a cui le donne sono piuttosto impari”¹¹³. Freud raffigura in modo assi incisivo la radicale alterità delle donne rispetto all’*ethos*, alle istituzioni e ai fini delle società storiche, ma, prima della psicoanalisi, questo contrasto irriducibile e fatale, certamente destinato a segnare lo sviluppo di epoche e di civiltà, era già emerso in Hegel e in Bachofen, aveva raggiunto Engels e non era stato estraneo allo sviluppo del romanzo e del dramma dell’età borghese. Da Hegel a Freud, comunque, l’inimicizia femminile verso la società è stata evocata come esorcismo, è stata riconosciuta e confermata, anche se il riconoscimento suscitava inquietudine. Freud, per esempio, ha restituito la donna al mondo borghese, ne ha fatto una borghese estrema, l’ha resa emblema del *narcisismo*, ma, in questo narcisismo, essa conserva i tratti della straniera: “Specialmente quando sviluppandosi le donne acquistano in bellezza, interviene in esse una sorta di autosufficienza che le compensa dei sacrifici che la società impone alla loro libertà di scegliersi il proprio oggetto. A rigore queste donne amano, con intensità paragonabile a quella con cui sono amate dagli uomini, soltanto se stesse. In verità i loro bisogni non le inducono ad amare, ma piuttosto ad essere amate; e si compiacciono degli uomini che soddisfano questa loro esigenza”¹¹⁴. In questo profilo psicologico non compare soltanto un certo gusto viennese, particolarmente coltivato dai pittori della secessione, per i lati indefiniti e sfuggenti di caratteri femminili somiglianti ad “alcune bestie che sembrano non occuparsi di noi, come i gatti e i grandi animali da preda”¹¹⁵, ma fluttua anche un fantasma ideologico, una donna respinta completamente fuori dalla civiltà, una donna incomprensibile e selvaggia. Per Adorno, invece, il processo di civilizzazione che *opprime* la natura, *regredisce* alla natura. Per questo il carattere femminile è il negativo del dominio. In questo carattere, infatti, viene allo scoperto una dialettica della natura e della civiltà, un cammino della liberazione. La cifra utopica si svincola, questa volta, da un arguto bisticcio con Nietzsche: “[Nietzsche] commise il fatale errore di dire <<la femmina>> parlando della donna. Di qui il perfido consiglio di non dimenticare la frusta: quando la donna

è già l'effetto della frusta! La vera liberazione della natura sarebbe la fine della sua fabbricazione artificiale. La glorificazione del carattere femminile implica l'umiliazione di chiunque lo possiede"¹¹⁶.

Anche la dialettica adorniana del mito e della civilizzazione, che si inoltra, attraverso un'interpretazione di Omero, nella *violenza* della civilizzazione sul mito, e, inseparabilmente, nel *prolungamento* del mito nella civilizzazione, reca verso la donna, anzi, reca verso una cerchia di donne. Nel solco di Hegel e di Nietzsche, e quindi con la stessa libertà filosofica nei confronti delle opere del mondo greco; in polemica con Borchardt e con Klages, e quindi con le riscoperte irrazionalistiche, estetizzanti o iniziatiche, eroiche o organicistiche, del mito; in sintonia con una conquista etnologica della grecità – avviata da Bachofen e poi proseguita da Freud – ostinatamente avversata da Wilamowitz; Horkheimer e Adorno, nella *Dialettica dell'illuminismo*, risalgono, attraverso l'eroe omerico esemplare, attraverso Odisseo, la corrente genealogica e la dialettica fatale della *razionalizzazione* occidentale, si mettono sulle tracce delle prime imprese della *ratio*, della *ragione strumentale* del mondo borghese, già sbocciata, in Omero, come soggiogamento metodico, o dissoluzione inesorabile, di ogni forma di vita anteriore, di ogni resto arcaico, di tipo pastorale o edonistico, naturalistico o *matriarcale*. In questa sottomissione del mito, destinata a divenire essa stessa mito, in questa sottomissione dei rappresentanti di età mitiche, realizzata inflessibilmente dall'agire strategico e dall'autocontrollo spietato di Odisseo, Horkheimer e Adorno scoprono le origini dell'illuminismo borghese, dell'*Aufklärung*. Il capitolo su Odisseo della *Dialettica dell'illuminismo*, il cui autore è probabilmente Adorno, inizia con parole già profondamente impegnate in una critica degli strati mitici dell'ideologia: “Come la storia delle Sirene adombra il nesso inestricabile di mito e lavoro razionale, così l'*Odissea*, nel suo complesso, testimonia della dialettica dell'illuminismo"¹¹⁷. Odisseo è l'antenato mitico del soggetto razionalizzato del capitalismo borghese, è la forma primitiva del carattere sociale tipizzato, nel cui indurimento sopravvivono le ferite della rinuncia, ed egli è tutto questo, ossia la prefigurazio-

ne del *principium individuationis* di una civilizzazione del dominio, di una *Zivilisation*, in quanto è l'uomo che strappa il soggetto al *rito sacrificale* attraverso il *sacrificio* della propria soggettività, attraverso la padronanza *sacrificale* della propria natura. “La trasformazione del sacrificio in soggettività avviene nel segno di quell'astuzia che ha già sempre avuto parte al sacrificio. Nella falsità dell'astuzia l'inganno implicito nel sacrificio diventa un elemento del carattere, la deformazione dell'astuto, la cui fisionomia è stata foggata dai colpi che ha dovuto infliggersi per conservarsi”²¹¹⁸. Tutta l'irrazionalità della razionalizzazione sociale che stacca le potenze materiali dai rapporti sociali che le hanno generate e le trasforma in apparati autoregolati che gli uomini devono servire rinunciando a se stessi, è già in opera, nel suo nucleo simbolico, nelle avventure esemplari di Odisseo: “L'assurdità del capitalismo totalitario, la cui tecnica di soddisfazione dei bisogni rende – nella sua forma oggettivata e determinata dal dominio – quella soddisfazione impossibile e tende alla distruzione dell'umanità: questa assurdità è esemplarmente preformata nell'eroe che si sottrae al sacrificio sacrificandosi”²¹¹⁹. Questo avanzamento inarrestabile dei codici ancora arcaici della ragione strumentale si avvolge in contraddizioni decisive, viene agitato dalle tensioni più drammatiche, quando Horkheimer e Adorno (o, forse, il solo Adorno) osservano l'eroe omerico accanto ad alcune donne.

Da un gruppo femminile composito, che riunisce Circe, Calipso, Penelope e le ancelle impiccate, Horkheimer e Adorno, attingendo agli studi di Bachofen, delineano un carattere femminile sdoppiato, un carattere femminile sul quale si incide, attraverso la posizione di Odisseo, il drammatico destino dell'*Eros* nell'ordine familiare patriarcale che ha accompagnato la civilizzazione fin dentro il mondo borghese. Il gruppo femminile si articola, pertanto, attraverso il rapporto, mobile e ambiguo, fra l'etèra e la moglie, un rapporto che i francofortesi penetrano nel suo sottofondo culturale, respingendo scomposizioni e dualismi e spingendosi in quella preistoria bachofeniana in cui l'eterismo e la ierodulia, da un lato, e il matrimonio, dall'altro, si assistevano e si garantivano a vicenda. L'eroe omerico

incarna il principio che distrugge quell'unità, che istaura la *razionalità patriarcale* sulle rovine del *mito materno*. Allora la coppia formata dalla moglie e dalla cortigiana riaffiora da un passato mitico con il carattere perturbante di un "ritorno del rimosso". "Moglie e cortigiana sono i poli opposti e complementari dell'estraneazione femminile nel mondo patriarcale: la moglie tradisce il piacere al saldo ordinamento della vita e del possesso, mentre la cortigiana – in segreta alleanza con essa – torna a sottoporre al possesso ciò che i diritti della moglie lasciano libero, e vende il piacere. Circe e Calipso, le adescatrici, sono già rappresentate – come le mitiche potenze del destino e come massaie borghesi – in atto di tessere assiduamente, mentre Penelope squadra diffidente come una squaldrina il marito ritornato, caso mai non sia davvero che un vecchio mendicante o magari un dio in cerca di avventure"¹²⁰. In questa polarità rimossa, è tuttavia l'etèra che riassume in sé il bando dell'ordine patriarcale, nel quale è già abbozzata la famiglia borghese. L'impronta dell'eterismo nel matrimonio demetrico, era stata, del resto, già riconosciuta da Bachofen: "la storicità del diritto materno garantisce quella dell'eterismo. [...] Solo in base ad essa si spiega la convinzione che il matrimonio esiga una propiziazione verso quella divinità la cui legge esso offende con il suo esclusivismo. Non per sfiorire tra le braccia di un solo uomo la donna ha ricevuto dalla natura tutto il fascino di cui dispone: la legge della materia respinge ogni limitazione, odia ogni legame e giudica quell'esclusivismo come un oltraggio alla sua divinità. Si chiariscono così tutti quegli usi in cui il matrimonio stesso appare legato a pratiche eteriche"¹²¹. L'eccidio finale dell'*Odissea*, con l'impiccagione delle ancelle, mette il sigillo alla vittoria della società patriarcale, e costituisce, al tempo stesso, la definitiva liquidazione dell'eterismo, l'ultimo ostacolo sulla via dell'assoggettamento del mito alla razionalizzazione sociale. Ma il carattere femminile appare di nuovo come il ricettacolo dell'utopia, e l'utopia, sempre involupata in un conflitto, sempre riflessa nel gesto che la reprime, sempre nascosta mimeticamente nella cosa che abolisce il suo desiderio, anche in questo caso mostra i suoi segni. L'amore umiliato di Circe, con la conseguente inibizione della spontaneità del piacere,

con l'inevitabile lacerazione del velo erotico della magia, diviene un annuncio di metamorfosi antropologiche, la premonizione di un rovesciamento radicale della posizione delle donne nella società e l'inizio dell'asservimento calcolante e utilitaristico della natura, ma questo decreto storico, nel quale il mito prosegue come cieca legge, viene denunciato da un *Eros* femminile che emerge da un mito ormai infranto. "Per concedere il piacere [Circe] pone la condizione che il piacere sia stato disdegnato. L'ultima *etéra* si rivela come il primo carattere femminile. Nel passaggio dal mito alla storia essa dà un contributo alla freddezza borghese. Il suo contegno mette in pratica il divieto dell'amore, che più tardi si è imposto tanto più energicamente quanto più l'amore, come ideologia, doveva mascherare l'odio dei concorrenti. Nel mondo dello scambio ha torto chi dà di più; ma chi ama è sempre chi più ama"¹²². E' questo il messaggio che l'*etéra* fa ondeggiare fra mito e storia, fra natura e civilizzazione. L'eterismo magico di Circe minacciava un'autonomia del soggetto che il soggetto non aveva ancora conquistato, e che non può conquistare senza conciliarsi con quell'eterismo. All'eterismo mancava il *principium individuationis*, ma l'"elemento eterico", nel cui cerchio "l'*etéra* concede la felicità ed annulla l'autonomia di chi rende felice"¹²³, contiene, insieme alla protesta contro una civilizzazione rapinatrice, l'appello ad un riscatto della natura. Questo compito, Marx lo aveva designato con l'espressione "umanizzazione della natura e naturalizzazione dell'uomo". Horhheimer e Adorno, in margine ad una *praxis* non più dichiarabile, ad un soggetto rivoluzionario vacante, ad un dominio sempre più totale, fanno rifluire questo compito sulle donne, e al fondo di queste donne socialmente senza dimora, di queste donne del "*disagio della civiltà*", ritorna, ostinata e patologica, l'utopia dell'*etéra*. "Come esponente della natura la donna è diventata, nella società borghese, un simbolo enigmatico di irresistibilità e di impotenza. Così essa restituisce al dominio, come in uno specchio, la vana menzogna che mette il superamento della natura al posto della sua conciliazione"¹²⁴. L'uomo dell'umanesimo, nella crisi dell'umanesimo moderno, sembra essere la donna.

Ma l'umanesimo delle utopie femminili cospira con gli spostamenti di significato e con le continue evacuazioni delle posizioni tradizionali del soggetto e dell'oggetto propri della dialettica adorniana. Le utopie femminili, in breve, sono utopie negative, o, per meglio dire, *utopie della negazione*. In esse la critica dell'ideologia si difende dalle insidie dell'*Identità*, ossia da una riflessione che rifiuta di abdicare al suo primato gnoseologico, che si riposa in se stessa, che si fissa come autorità, mentre invece, per rimanere riflessione, e quindi pensiero autonomo, essa dovrebbe impugnare le ragioni di ciò che non è pensiero, passare dalla parte del suo Altro. Ogni soggettività riflessiva, infatti, nella sua pretesa indipendenza dall'oggetto, dal quale è invece *mediata*, si irrigidisce in una maschera mitica, e diviene *eteronoma*. Il pensiero dialettico di Adorno si abbandona, perciò, alla "non-identità", e concede ad essa la parola, poiché solo la non-identità "fa del pensiero il pensiero"¹²⁵. Questa dialettica negativa genera l'utopia proprio nella non-identità, e le utopie femminili recano l'impronta di una tale non-identità. Solo grazie ad essa, infatti, queste utopie sono *u-topie*, solo sul pendio del non-identico queste utopie appaiono come luoghi non completamente riempiti dalle forme razionalizzate del rapporto di scambio, nel contesto delle quali il capitalismo amministrato dell'età dei monopoli si sviluppa in dominio totale. Una critica dell'ideologia curvata in dialettica negativa può allora mostrare la ferita dell'utopia nella reificazione che cancella ogni alterità, può mostrare la protesta dell'utopia nelle inquietudini e nelle morbosità celate nel più angusto e spiccio "senso pratico", in quel senso pratico che, quale apoteosi del borghese nell'età della grande industria e del controllo burocratico sulla vita sociale, ha raggiunto le donne, decretando l'obsolescenza delle eroine ibseniane, di Nora e di Hedda, nella figura della lavoratrice, la cui condizione viene superficialmente spacciata per emancipazione. In questo malinteso, alimentato dalla pubblicitaria dei partiti operai, affiora un'*antropologia* modellata sui rapporti capitalistici di lavoro, un ideale astratto del lavoro al di là delle condizioni di lavoro, del quale già Marx, nella *Critica del programma di Gotha*, aveva denunciato il carattere ideologico, facendo osservare, ai suoi amici, che solo "i

borghesi hanno ottime ragioni per attribuire al lavoro una *soprannaturale forza creativa*”, poiché essi “sono resi proprietari delle materiali condizioni di lavoro”¹²⁶. Adorno ridesta questa polemica guardando ai mutamenti economici e culturali che si sono riflessi nella vita e nella personalità delle donne: “Poche cose sono così sintomatiche della crisi e della disgregazione del movimento operaio come il fatto che non mostri minimamente di accorgersi di questi sviluppi. Sotto l’ammissione delle donne a tutti i tipi possibili di attività vigilata si nasconde la permanenza della loro disumanizzazione. Esse restano, nella grande azienda, ciò che erano nell’unità familiare: e cioè semplici oggetti”¹²⁷. Ma i rivolgimenti psichici che scorrono dentro questi mutamenti sociali, le trasformazioni dei sentimenti e delle reazioni umane provocate dall’assorbimento della vecchia società borghese nel capitalismo razionalizzato, si rendono avvertibili nella scomparsa di quelle personalità femminili cui la letteratura aveva affidato, scoprendone la “coscienza infelice”, la parte, drammaticamente utopica, di vittime e giudici della famiglia borghese, il ruolo di perturbatrici del luogo di formazione del “carattere sociale”, di quel carattere sociale nel quale, per dirla con Freud, il “Super-io tormenta l’Io peccatore facendogli provare le medesime paure e sta in agguato per farlo punire dal mondo esterno”¹²⁸. Nelle vicende di quelle donne borghesi l’alienazione borghese usciva dal suo guscio ideologico, mentre nella falsa emancipazione delle loro “nipoti” la reificazione totale conferma l’oppressione. Questo stato di cose assume, nelle parole di Adorno, le risonanze di una dialettica storica e psicologica: “Già ai tempi di Ibsen la maggior parte delle donne che rappresentavano qualche cosa nel quadro della società borghese erano pronte a scagliarsi contro la sorella isterica che intraprendeva per loro il disperato tentativo di evadere dal carcere della società, che volge a tutte loro [...] le sue quattro pareti. E oggi le loro nipoti sorrirebbero con indulgenza dell’isterica, senza sentirsi minimamente toccate dal suo caso, e si limiterebbero a segnalarla alle cure premurose dell’assistenza sociale”¹²⁹. Il “senso pratico” sembra divenire, nel *mondo amministrato*, il surrogato inebetente dell’utopia: “L’impiegata libera da pregiudizi, per la quale tutto va bene sino

a che può andare al cinema con l'amico, ha soppiantato Nora e Hedda, e, se sapesse di loro, rinfaccerebbe ad esse con espressioni colorite la loro mancanza di realismo²¹³⁰. Nora e Hedda, tuttavia, rimangono lì, e non sono un semplice sfondo. Esse ammoniscono l'impiegata che presto diventerà una "pazza furiosamente indaffarata"²¹³¹ e che il suo posto nella società non è un possesso tranquillo. Nora e Hedda sono passaggi reversibili della dialettica negativa di Adorno, e stanno a testimoniare per il non-identico. Quando sembrano ripiegare in ritirata, in realtà stanno ancora parlando.

Nel destino esemplare di Hedda Gabler, l'utopia si nasconde in una fedeltà patologica all'ideale di vita negato, e soltanto una sorta di rilancio della negazione, soltanto una *negazione della negazione* priva di superamento, senza *Aufhebung*, con il carico di infelicità in essa accumulato, può, sotterraneamente e tragicamente, rendere giustizia alle aspirazioni della giovane donna, può spremere la residua e irrinunciabile libertà di questa donna da un'alienazione familiare senza uscita. Adorno, infatti, la ritrae in questo viluppo di tensioni e di capovolgimenti: "Quando Hedda Gabler offende a morte la buona, l'ottima zia Julle, e scambia a bella posta l'orribile cappello che quella s'è messo in onore della figlia del generale, per il cappello della cameriera, la donna irritata e scontenta fa qualcosa di più che sfogare sadicamente sulla povera inerme l'odio per il suo vischioso matrimonio: pecca contro il meglio con cui abbia a che fare, perché vede nel meglio l'onta del bene. Senza saperlo, paradossalmente, rappresenta l'assoluto contro la vecchia donna che venera il nipote pasticciere. Hedda è la vittima e non Julle"²¹³². Nella vicenda di questi personaggi di Ibsen si annuncia una metamorfosi dell'ideologia, poiché nel periodo successivo, nel Novecento, l'ideologia, divenuta sempre più, per effetto dell'industria capitalistica dell'*amusement* e della propaganda totalitaria, un potere ipnotico sulle masse, secondo linee di sviluppo di cui Freud aveva scorto le basi psichiche, sarebbe stata il veicolo di un definitivo declino dell'"evidenza logica", di un completo scambio della verità e della bugia. Questa situazione, nella quale "la bugia ha il suono della verità, e la veri-

tà il suono della bugia¹³³, conduce la critica dell'ideologia oltre i suoi oggetti originari, corrisponde al passaggio da Nora e da Hedda all'impiegata apparentemente senza problemi o all'operaia doppiamente sfruttata. L'involuzione totalitaria della società borghese si ripete nelle donne, poiché questa involuzione scorre nel *medium* della famiglia, insostituibile *agenzia educativa* della totalità sociale e, soprattutto, luogo di riproduzione dei rapporti umani alienati attraverso l'interiorizzazione dell'autorità paterna. La *personalità autoritaria*, ossia un soggetto umano irrigidito, pronto alla sottomissione all'autorità, sprezzante verso ogni forma di devianza, cinicamente realista nella scelta dei mezzi d'azione, indifferente verso ogni principio etico, ossessionato dalle proprie proiezioni inconse sugli altri e, infine, "dipendente da comandi, da norme, che non si assumono la responsabilità di render conto del loro contenuto davanti alla ragione propria dell'individuo"¹³⁴, viene formato attraverso processi psichici di scissione e di identificazione che soltanto la famiglia può sviluppare nei singoli individui, per quanto poi l'autorità sociale beneficiaria degli investimenti affettivi ambivalenti sull'autorità paterna torni a modellare quest'ultima in base alle sue funzioni e ai suoi fini. Grazie a Freud, i francofortesi hanno dischiuso alla critica marxiana dell'ideologia il campo della vita familiare. Horkheimer ha dato solide basi sociologiche a questa critica: "Per la formazione del carattere autoritario è particolarmente decisivo che sotto la pressione del padre i bambini imparino a non ricondurre ogni insuccesso fino alle sue cause sociali, ma a fermarsi invece a quelle individuali e a ipostatizzarle o religiosamente come colpa oppure naturalisticamente come mancanza di talento. La coscienza sporca formata in famiglia raccoglie innumerevoli energie che altrimenti potrebbero dirigersi contro le situazioni sociali che hanno contribuito al proprio insuccesso"¹³⁵. La mediazione fra individuo e società assume nella famiglia contenuti psicologici decisivi, e così le vicende e i conflitti che vi si svolgono ammucciano nell'inconscio umano i detriti della sofferenza sociale, facendo dei suoi componenti i rappresentanti delle potenze meta-soggettive della reificazione economica. E' su questo terreno che Adorno, sviluppando

la critica dell'ideologia in una dialettica del non-identico, ha potuto sottrarre le donne al principio di prestazione del capitalismo industriale: "Meta della speranza non è che la mutila figura sociale della donna si adegui alla mutila figura sociale dell'uomo, ma, al contrario, che finalmente con l'immagine della donna dolente sparisca anche quella dell'uomo soddisfatto ed efficiente; che dall'onta della differenza niente sopravviva se non la felicità che essa dà"¹³⁶. Una tale speranza è inseparabile dal gesto *umano* che fende la superficie della reificazione, e pertanto si accompagna ad una sorta di "coscienza infelice". Questa figura hegeliana, lasciata nella penombra da Adorno, viene fatta echeggiare da Marcuse in alcuni personaggi femminili della letteratura europea moderna: "La storia [di *Madame Bovary*] appare <<tragica>> perché la società in cui si svolse era una società arretrata, con una morale sessuale non ancora affrancata, ed una psicologia non ancora resa istituzionale. La società che le sarebbe succeduta ha <<risolto>> il problema dell'eroina sopprimendolo"¹³⁷. Il non-identico di Adorno ritorna in questa versione post-hegeliana della coscienza infelice, si unisce ad essa per delineare un'individualità umana liberata dal carattere sociale, liberata, cioè, dall'atomismo egoico della personalità, alla quale, del resto, l'etimologia associa la maschera. "Il concetto di personalità non si deve salvare. Nell'epoca della sua liquidazione, tuttavia, ci sarebbe da conservare qualcosa di esso: la forza dell'individuo di non arrendersi a quel che ciecamente accade al di sopra di lui, come pure di non identificarsi ciecamente in esso"¹³⁸. L'*umanesimo dei francofortesi* si difende dall'ideologia attraverso il proprio auto-rinnegamento. A questo umanesimo, Adorno ha strappato le sue utopie femminili.

Note

1. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., intr. 15, Vol. I, pag. 77.
2. *Ibidem*, intr. 6, Vol. I, pagg. 69-70.
3. *Ibidem*, intr. 8, Vol. I, pag. 72.
4. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano, 1979, cfr. pagg. 67-70.
5. B. Pascal, *Pensieri*, Einaudi, Torino, 1991, pag. 122.
6. G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, ed. di Berlino, Laterza, Bari, 1994, I, B, 424, pag. 423.
7. A. Kojève, *Intoduction à la lecture de Hegel*, cit., pag. 14.
8. M. Merleau-Ponty, *L'esistenzialismo in Hegel*, in M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso*, Il Saggiatore, Milano, 1974, pagg. 89-90.
9. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., IV, 12, Vol. I, pag. 152.
10. J. Habermas, *Conoscenza e interesse*, Laterza, Bari, 1983, cfr. pagg. 9-26.
11. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., pref. 26, Vol. I, pag. 20.
12. *Ibidem*, pref. 18, pag. 14.
13. *Ibidem*, pref. 28, pag. 22.
14. *Ibidem*, pref. 37, pag. 29.
15. *Ibidem*, VIII, 21, Vol. II, pag. 305.
16. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., pag. 169.
17. *Ibidem*, pag. 175.
18. L. Feuerbach, *Principi della filosofia dell'avvenire*, Einaudi, Torino, 1979, pag. 120.
19. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., IV, 13, Vol. I, pag. 153.
20. *Ibidem*, IV, 17, pag. 154.
21. *Ibidem*, IV, 22, pag. 157. L'interpolazione è mia.
22. *Ibidem*, IV, 25, pag. 160.
23. *Ibidem*, IV, 30, pag. 162.
24. *Ibidem*, IV, 30, pag. 162.
25. T. W. Adorno, *Minima moralia*, Einaudi, Torino, 1979, pag. 5.
26. T. W. Adorno, *Il contenuto di esperienza della filosofia hegeliana*, in T. W. Adorno, *Tre studi su Hegel*, Il Mulino, Bologna, 1976, pagg. 122-123.
27. L. Feuerbach, *Principi della filosofia dell'avvenire*, cit., pag. 76.
28. L. Feuerbach, *L'essenza del Cristianesimo*, Feltrinelli, Milano, 1980, pag. 27.
29. *Ibidem*, pag. 27.
30. *Ibidem*, pag. 25.
31. K. Marx, *Sulla questione ebraica*, in K. Marx, *La questione ebraica e altri scritti gio-*

- vanili, cit., pagg. 76-77.
32. K. Marx - F. Engels, *L'ideologia tedesca*, Editori riuniti, Roma, 1983, pag. 18.
33. *Ibidem*, pagg. 34-35. L'interpolazione è mia.
34. *Ibidem*, pag. 31.
35. K. Marx, *Introduzione a Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, in K. Marx, *La questione ebraica e altri scritti giovanili*, cit., pag. 95.
36. *Ibidem*, pag. 96.
37. *Ibidem*, pag. 97.
38. K. Marx - F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., pag. 25.
39. K. Marx, *Introduzione a Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, in K. Marx, *La questione ebraica e altri scritti giovanili*, cit., pag. 88.
40. *Ibidem*, pag. 88.
41. K. Marx, *prima glossa a Feuerbach*, in K. Marx, *Il testo delle glosse*, pubblicato in R. Mondolfo, *Umanismo di Marx, Studi filosofici 1908-1966*, Einaudi, Torino, 1975, pag. 10.
42. *Ibidem*, sesta glossa a Feuerbach, pag. 11.
43. *Ibidem*, terza glossa a Feuerbach, pag. 10.
44. K. Korsch, *Marxismo e filosofia*, Sugarco Edizioni, Milano, 1978, pag. 112.
45. K. Marx e F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, Einaudi, Torino, 1974, pag. 64.
46. J. Derrida, *Spettri di Marx*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2009, pag. 152.
47. *Ibidem*, pag. 137.
48. K. Marx, *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte*, Editori Riuniti, Roma, 1977, pagg. 46-47.
49. K. Marx - F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., pag. 29.
50. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., pag. 17.
51. *Ibidem*, pagg. 15-16.
52. *Ibidem*, pag. 71.
53. *Ibidem*, pag. 74.
54. *Ibidem*, pag. 72.
55. *Ibidem*, pag. 73.
56. *Ibidem*, pag. 78.
57. *Ibidem*, pag. 56.
58. K. Marx e F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, cit., pag. 103.
59. K. Marx, *Introduzione a Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, in K. Marx, *La questione ebraica e altri scritti giovanili*, cit., pag. 104.
60. W. Benjamin, *Tesi di filosofia della storia*, in W. Benjamin, *Angelus novus, Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino, 1981, pag. 82.
61. W. Benjamin, *Parigi capitale del XIX secolo*, Einaudi, Torino, 1986, pag. 838.
62. W. Benjamin, *Tesi di filosofia della storia*, in W. Benjamin, *Angelus novus, Saggi e frammenti*, cit., pagg. 76-77.
63. W. Benjamin, *Le affinità elettive*, in W. Benjamin, *Angelus novus, Saggi e frammenti*, cit., pag. 243.

64. K. Marx – F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., pagg. 35-36.
65. *Ibidem*, pag. 36.
66. *Ibidem*, pag. 37.
67. K. Marx, *Il capitale*, cit., I, 1, pag. 84.
68. *Ibidem*, pag. 86.
69. M. Godelier, *Antropologia e marxismo*, Editori riuniti, Roma, 1980, pagg. 310-311. Le interpolazioni sono mie.
70. M. Horkheimer e T. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., pag. 36.
71. K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, cit., pagg. 46-47.
72. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., pag. 153.
73. *Ibidem*, pag. 154.
74. *Ibidem*, pag. 156.
75. *Ibidem*, pag. 156.
76. *Ibidem*, pag. 157.
77. G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, Mondadori, Milano, 1973, pag. 20.
78. *Ibidem*, pag. 21.
79. *Ibidem*, pag. 116. L'interpolazione è mia.
80. *Ibidem*, pagg. 132-133, L'interpolazione è mia.
81. *Ibidem*, pag. 117.
82. *Ibidem*, pag. 115.
83. M. Weber, *Economia e società*, Edizioni di Comunità, Milano, 1981, Vol. IV, pagg. 75-76.
84. *Ibidem*, pag. 486.
85. G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., pagg. 127-128.
86. G. Simmel, *Filosofia del denaro*, U.T.E.T., Torino, 1984, pag. 316.
87. M. Weber, *Sociologia della religione I*, Edizioni di Comunità, Milano, 2002, Vol. I, pag. 10.
88. *Ibidem*, pag. 12. Le interpolazioni sono mie.
89. *Ibidem*, pag. 7.
90. G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., pag. 130.
91. F. Engels e K. Marx, *La sacra famiglia*, cit., pagg. 43-44.
92. G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., pag. 223.
93. *Ibidem*, pag. 65.
94. *Ibidem*, pag. 260.
95. *Ibidem*, pag. 260.
96. *Ibidem*, pag. 250.
97. *Ibidem*, pag. 221.
98. A. Gramsci, *Americanismo e fordismo*, *Quaderno 22*, in A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino, 1975, Vol. III, pag. 2166.
99. *Ibidem*, pag. 2171.
100. *Ibidem*, pag. 2174. L'interpolazione è mia.

101. G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., pag. 245.
102. T. W. Adorno, *Critica della cultura e società*, in T. W. Adorno, *Prismi, Saggi sulla critica della cultura*, Einaudi, Torino, 1976, pagg. 21-22.
103. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., pag. 133.
104. A. Breton, *Manifestes du surrealisme*, Gallimard, Paris, 1985, pag. 60.
105. T. W. Adorno, *L'attacco di Veblen alla cultura*, in T. W. Adorno, *Prismi*, cit., pag. 81.
106. *Ibidem*, pag. 74.
107. T. W. Adorno, *Appunti su Kafka*, in T. W. Adorno, *Prismi*, cit., pag. 272.
108. T. W. Adorno, *Minima moralia*, pag. 202.
109. T. W. Adorno, *Sul rapporto di sociologia e psicologia*, in T.W. Adorno *Scritti sociologici*, Einaudi, Torino, 1978, pag. 41.
110. T. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., pagg. 58-59.
111. *Ibidem*, pag. 105.
112. *Ibidem*, pag. 105.
113. S. Freud, *Il disagio della civiltà*, in S. Freud, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Bollati Boringhieri, Torino, 2010, pag. 239.
114. S. Freud, *Introduzione al narcisismo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2004, pag. 40.
115. *Ibidem*, pag. 40.
116. T. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., pag. 106. L'interpolazione è mia.
117. M. Horkheimer e T. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., pag. 51.
118. *Ibidem*, pag. 63.
119. *Ibidem*, pag. 62.
120. *Ibidem*, pag. 80.
121. J. J. Bachofen, *Il matriarcato*, Einaudi, Torino, 1988, pag. 30.
122. M. Horkheimer e T. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., pag. 79.
123. *Ibidem*, pag. 76.
124. *Ibidem*, pag. 78.
125. T. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., pag. 147.
126. K. Marx, *Critica al programma di Gotha*, Samonà e Savelli, Roma, 1968, pag. 31.
127. T. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., pag. 101.
128. S. Freud, *Il disagio della civiltà*, in S. Freud, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, cit., pag. 260.
129. T. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., pag. 102.
130. T. W. Adorno, *L'attacco di Veblen alla cultura*, in T. W. Adorno, *Prismi*, cit., pag. 73.
131. T. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., pag. 102.
132. *Ibidem*, pag. 104.
133. *Ibidem*, pag. 121.
134. T. W. Adorno, *L'educazione dopo Auschwitz*, in T. W. Adorno, *Parole chiave, Modelli critici*, Sugarco Edizioni, Milano, 1974, pag. 127.
135. M. Horkheimer, *Autorità e famiglia*, in M. Horkheimer, *Teoria critica*, Einaudi, Torino, 1974, Vol. I, pag. 332.

-
136. T. W. Adorno, *L'attacco di Veblen alla cultura*, in T. W. Adorno, *Prismi*, cit., pag. 74.
137. H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino, 2006, pag. 75. L'interpolazione è mia.
138. T. W. Adorno, *Glossa sulla personalità*, in T. W. Adorno, *Parole chiave, Modelli critici*, cit., pag. 74.

Capitolo Terzo

Margini dell'uomo

1. Genealogie dell'uomo

L'oltre-uomo (*Übermensch*) di Nietzsche si apre a ritroso, si rivela come un orizzonte *preistorico* della storia, anche se parla come una “profezia”, anche se questa singolare profezia, dissimulata in un gesto iperbolico, e risorgente dall'esaurimento di tutte le profezie, si dispone sul terreno della *post-istoria*. Il futuro senza tempo di Zarathustra-Dioniso, transito temporale dell'oltre-uomo, non appartiene alle audacie filosofiche di Nietzsche, mentre queste si raccolgono e si ritemprano continuamente negli itinerari genealogici che egli scopre in mezzo alle rovine culturali dei “grandi ideali”, alle inattese parabole dei *valori* dei vecchi uomini, degli “ultimi uomini” e degli “uomini superiori”. Quando devono essere affrettati crolli di valori o rivelati i cretti di idee solide e venerande, le genealogie sono là; ed anche la preparazione dell'oltre-uomo, attraverso l'affondamento *sperimentale* del *Senso* nel “tempo” beffardo dell'*eterno ritorno*, in un tempo privo di dimensioni qualitative, avviene più sul versante genealogico che sul versante “profetico”. La genealogia è la chiave dell'oltre-uomo.

L'uomo genealogico è un uomo sbilanciato, fuori dal campo della piena significatività, e il suo profilo si mostra vacillante nel gioco decentrante delle *prospettive*, poiché è nella radicalizzazione della prospettiva che la gnoseologia genealogica nietzschiana – o l'ermeneutica genealogica di Nietzsche (altri nomi, più articolati, della genealogia) – attinge il suo stile di investigazione. La parola

genealogica cruciale è dunque la parola “*prospettivismo*”. Nel brano assai celebre della *Volontà di potenza* che riassume, quasi come un breve manifesto, i compiti e i caratteri del prospettivismo, Nietzsche sostituisce le *interpretazioni* al saldo attaccamento positivistico ai *fatti*, ed aggiunge, parodiando la metafisica moderna del soggetto (erede, ai suoi occhi, della metafisica occidentale, platonico-cristiana), che le interpretazioni trascinano con sé *l’immaginazione poetica* di un soggetto, o anche la finzione logica di un soggetto che sorge dall’autoinganno dell’assimilazione dei propri “stati uguali” ad un substrato, ad una *sostanza*², di un soggetto che gira intorno ad una abitudine linguistica, poiché “il *conoscere* è unicamente un lavorare con le metafore più gradite, e quindi un’imitazione che non è più sentita come un’imitazione”³. Finzioni, auto-illusioni, adattamenti linguistici dell’esperienza oscura e sfuggente delle cose alle forme univoche, inflessibili e chiare della logica – identità, causa, sostanza e, soprattutto, *Verità*, tutte le tavole categoriali aristoteliche o kantiane - scambi fra cose e nomi, concetti che si smascherano in metafore e metonimie, tutto questo repertorio scettico, sviluppato nell’orizzonte storico di una critica delle opere scientifiche, culturali e religiose del Platonismo e del Cristianesimo, viene ripiegato su un’euristica del *valore per la vita*, del *valore* per l’istinto, del *valore* come concrezione intellettuale della *Volontà di potenza* (*Wille zur Macht*). La *Verità*, naturalmente, è il più emblematico dei valori, in quanto è il più fatale degli errori, è l’errore che ha inserito il mondo – come mondo *vero* ideale opposto ad un mondo *apparente* reale, quindi come *realtà delle idee* opposta all’*irrealtà del mondo* - nel quadro della metafisica platonico-cristiana, sfociata, alla fine, nel nichilismo. La lotta nietzschiana contro il nichilismo, una lotta che prepara tumultuosamente l’oltre-uomo, e che è dominata dallo spirito libero (*Freigeist*), culmina nella cacciata dell’idea metafisica del “mondo vero”: “Il <<mondo vero>> - un’idea, non serve più a niente, nemmeno più vincolante – un’idea divenuta inutile e superflua, quindi un’idea confutata: eliminiamola!”⁴. Questa inutilità troppo in fretta proclamata, questa confutazione affidata alle potenze della vita (della vita storica, in questo caso) fanno largo alla funzione genealogica

del valore per la vita, mostrano l'imputazione sospettosa del valore come volontà, o della volontà di potenza come *volontà di valore*, negli strati costitutivi del sapere, delle idee e delle facoltà umane. La connessione tra *valore* e *vita* è il picco più ambizioso della genealogia, proprio perché questa "coppia" ossessiona la genealogia sotto le sembianze di un fondamento inconfessabile, e quando l'ermeneutica genealogica chiama in causa un simile fondamento, e lo fa in modo incalzante, allora essa oscilla, aporeticamente, fra una scepsti affilatissima, parallela al movimento della critica dell'ideologia, ed una misconosciuta ontologia naturalistica, piuttosto dilettesca, e, in fondo, positivista. Alcune massime di Nietzsche fondono in modo imbarazzante queste due dimensioni del pensiero, facendo convergere sullo stesso terreno filosofico le *periferie prospettivistiche* dell'uomo e il monismo biologico dell'animale. "La verità è quel genere di errore senza di cui un determinato genere di esseri viventi non potrebbe vivere. Alla fine, decide il valore per la vita"⁵. L'uomo genealogico non può correre fino in fondo l'avventura della prospettiva, nella quale tuttavia Nietzsche lo ha lanciato.

Il fermento *anarchico*, e *an-archico*, del pensiero di Nietzsche, espresso in un dinamismo inesausto del contraddire giudizi e dello scombinare segni, della ricerca dei giudici e della disaggregazione delle opere, si rinvigorisce nella tensione fra i valori, ma si acquieta in un porto dogmatico quando questa tensione si smarrisce nella nebbia di surrettizie traslazioni ontologiche del repertorio tematico della biologia moderna, quando tale contesa lascia il suo prospettivismo in balia di elementi impenetrabili e intercambiabili come la vita e la potenza. Tuttavia, la penetrazione della natura prospettica dell'idea di valore non avrebbe potuto giungere lontano senza imbattersi in una originaria *volontà di valore* - con tutte le sue variazioni di *intensità* -, per quanto in tale volontà originaria fosse già contenuta la cauzione apologetica di una critica piegata verso l'esperimento estremo, impegnata nel rivolgimento sperimentale della coscienza. Le intermittenze della potenza nella vita sono per Nietzsche - ammiratore senza tentennamenti di Spinoza - il fattore intrin-

seco del valore, poiché “la vita non è un mezzo per qualcosa”, ma “è l’espressione di forme di aumento della potenza”⁶. L’oscurità della fondazione, densa laddove dovrebbero essere scalzate tutte le fondazioni, non pregiudica l’efficacia del sospetto genealogico verso principi e ideali che proprio sul terreno dei valori, proprio sul terreno della *relatività del valore*, lasciano scorgere le *falsificazioni* costitutive dei concetti *veri* della metafisica. “<<Il senso della verità>>, se respingiamo la moralità del <<non mentire>>, deve legittimarsi davanti a un altro tribunale – cioè in quanto mezzo di conservazione dell’uomo, come *volontà di potenza*. Così pure il nostro amore per il bello, che è la *volontà formatrice*. Questi due sensi sono affini: il senso della realtà è il mezzo per acquistare la potenza sufficiente a foggare le cose a piacer nostro”⁷. Il valore esprime questo fluire della propensione che un volere dominante stabilizza e orienta, cosicché tutte le forme storiche, sociali e culturali della vita umana devono essere interrogate - se si vogliono risalire i cammini genealogici obliqui, laterali, contro-intuitivi e policentrici dell’uomo – a partire dalle differenze e dai contrasti fra valori che vi si sono dispiegati. Lo stile euristico ed ermeneutico della genealogia, lontanissimo da ogni metodo, viene dichiarato nei suoi intenti soltanto quando il suo oggetto si configura come valore: “Enunciamola questa nuova esigenza: abbiamo bisogno di una *critica* dei valori morali, *di cominciare a porre una buona volta in questione il valore stesso di questi valori* – e a tale scopo è necessaria una conoscenza delle condizioni e delle circostanze in cui sono attecchiti, poste le quali si sono andati sviluppando e modificando [...], non essendo esistita fino ad oggi una tale conoscenza e non essendo stata neppure soltanto desiderata. Si è preso il valore di questi <<valori>> come dato, come risultante di fatto, come trascendente ogni messa in questione; fino a oggi non si è neppure avuto il minimo dubbio [...] nello stabilire <<il buono>> come superiore, in valore, al <<malvagio>>, superiore in valore nel senso di un avanzamento, di una utilità, di una prosperità in rapporto all’uomo in generale”⁸. Ed ecco, allora, il passo cruciale: scoprire il valore ripudiato nel valore affermato, riavvolgere gli ideali etici nelle violenze e nelle

crudeltà che si sono accumulate in essi, che hanno tracciato loro la via. Le “antitesi dei valori” (*Gegensätze der Werthe*) perdono così ogni oggettività, si staccano dal loro sfondo metafisico. “Nonostante il valore che può essere attribuito al vero, al verace, al disinteressato, c’è la possibilità che debba ascriversi all’apparenza, alla volontà d’illusione, all’interesse personale e alla cupidità un valore superiore e più fondamentale per ogni vita. Sarebbe inoltre perfino possibile che quanto costituisce il valore di quelle buone e venerate cose consista proprio nel fatto che esse sono capziosamente imparentate, annodate, agganciate a quelle cattive, apparentemente antitetiche, e forse anzi sono a queste essenzialmente simili”⁹. Le trame del valore divengono così la scena di una storia genealogica dell’uomo, di una storia dove la menzogna riesce a emergere soltanto con l’aspetto della verità, “dove tutte le virtù derivano dai vizi”¹⁰. La genealogia di Nietzsche, impegnandosi in un’indagine culturale sulle radici antropologiche della metafisica, facendo straripare la metafisica dalle proprie sponde e rintracciandola, attraverso le vicissitudini dei valori, nelle pratiche e nelle istituzioni delle civiltà, nei sentimenti e nella coscienza degli uomini emersi nelle civiltà, ha gettato le basi di un’originale tipologia di critica dell’ideologia.

Nella critica dei valori di Nietzsche, lo spirito della scienza moderna viene condotto oltre i recinti dei metodi e delle epistemologie, viene sottratto ad ogni sorveglianza. L’esperimento non è protocollato, poiché l’esperimento intellettuale di Nietzsche ha il compito di approfondire il dubbio, e non di ripiegarlo in una certezza, o di reintegrarlo in una fondazione. Anche per questo la *scepsi* nietzschiana torna sempre a sfidare il *Cogito* cartesiano. Tuttavia, nell’esperimento di Nietzsche, il *thema probandum* è costituito dal *valore* del tentativo, poiché è il tentativo che rivela o costituisce *valori*. “Quanto a me, le mie lodi vanno a ogni scepsi alla quale mi è concesso di rispondere: <<Facciamo il tentativo!>>. E non voglio più saperne di tutte le cose e di tutti i problemi che non consentono l’esperimento. Questo è il limite del mio <<senso della verità>>: là infatti il coraggio ha perduto il suo diritto”¹¹. Lo stile genealogico

formula la sua critica come imputazione sperimentale di un ideale umano, smuove l'ideale sulla base dei *giudizi di valore* che vi si sono raccolti e fissati, al fine di renderne mobili gli elementi, di interrogarne i fini e di commisuralo ad un'origine. La critica genealogica trasforma la morale in un problema: "fino a oggi la morale non fu un problema, fu piuttosto ciò in cui, dopo tutto [il] diffidare, [il] dissentire, [il] contraddirsi, si finiva per giungere ad un reciproco accordo; il consacrato luogo della pace dove i pensatori trovavano riposo anche da se stessi, riprendevano respiro e ricominciavano a vivere. Io non vedo nessuno che abbia osato una *critica* dei giudizi morali di valore"¹². La morale può divenire problema, può sciogliersi dalle funzioni di autoconservazione che, nel suo ambito, annullano ogni scepsi, soltanto se, insieme alla morale, l'uomo stesso diviene un problema. La genealogia conduce a questo problema fondamentale. Per questo l'oltre-uomo di Zarathustra, l'annuncio del superamento dell'uomo, è il risvolto trans-storico di una ermeneutica genealogica della preistoria dell'uomo. Attraverso la preistoria, la critica genealogica decifra i codici primitivi del mito come tracce di una cieca repressione archetipale, fa specchiare la civilizzazione nelle sue origini. Nelle istituzioni primitive venne compiuta l'impresa "di *rendere* [...] l'uomo, sino a un certo grado, necessario, uniforme, uguale tra gli altri, coerente alla regola e di conseguenza calcolabile", e furono l'"enorme lavoro" dell'"eticità dei costumi" e "il peculiare lavoro dell'uomo su se stesso nel più lungo periodo di tempo della specie umana" che, attraverso una "sociale camicia di forza", resero l'uomo "effettivamente calcolabile"¹³. L'essentialismo antropologico della società borghese viene sciolto, da Nietzsche, in un'anticipazione mitica delle coercizioni delle società storiche. L'uomo calcolabile della preistoria ingrandisce le dimensioni dell'uomo calcolabile del mondo industriale borghese; la sua vicenda, emergendo dall'"*allevamento*" arcaico, rende più marcati i tratti del disciplinamento moderno. La genealogia, varcando sperimentalmente le epoche, affianca la critica dell'ideologia.

Dal fondo dell'uomo genealogico emerge, mostrando il mobile policentrismo delle prospettive, la potenza interpretativa del valore, la costituzione valoriale del *sensu*. La genealogia opera attraverso il valore, interpreta i valori, che sono essi stessi interpretazioni, *interpreta* le *interpretazioni*. Questo giro ultra-scettico di interpretazioni si regge sul valore. Per questo Heidegger, lasciando da parte altre sopravvivenze della vecchia metafisica nel pensiero di Nietzsche, e inserendo Nietzsche nella sua storia della metafisica come storia della *dimenticanza dell'essere* nei concetti metafisici dell'Occidente, ha guardato alla "metafisica" di Nietzsche come ad una "metafisica dei valori". Heidegger ha anche fornito una sua *interpretazione* del valore nel pensiero di Nietzsche, e ha circoscritto due fondamentali caratteristiche del valore: il "punto di vista per..." e la "*scala numerica e di misura*"¹⁴. Le due componenti filosofiche distinte da Heidegger si riferiscono alla *prospettiva* e alla *potenza* che, in Nietzsche, formano un'articolazione logica sicura, ma non formano un chiasma, e, quindi, la loro separazione è sempre suggerita nel *multiversum* del testo ed è all'origine di linee di pensiero divergenti, delle quali la *storia degli effetti* (*Wirkungsgeschichte*) della filosofia nietzschiana ha sviluppato temi e conseguenze. Tuttavia Heidegger, pur non occupandosi della genealogia, ha fornito indicazioni illuminanti sulla natura e sulla funzione del valore nel pensiero di Nietzsche: "Dalla connotazione del valore come un <<punto di vista>> risulta una cosa essenziale per il concetto nietzschiano di valore: in quanto punto di vista, il valore è posto ogni volta dal vedere; soltanto mediante la posizione esso diventa per il mirare a qualcosa un <<punto>> appartenente alla prospettiva di questo mirare a qualcosa. I valori non sono dunque qualcosa di sussistente prima e in sé, tali da poter diventare occasionalmente anche punti di vista. [...] Ciò che vale non vale perché è un valore in sé, ma il valore è valore perché vale. Vale perché è posto come valente"¹⁵. Il concetto nietzschiano di valore si nega ad ogni teoria armonicistica dei valori, poco importa se gnoseologica o ontologica, etica o religiosa, e perciò ha alimentato le critiche rivolte alle filosofie dei valori del primo Novecento, le critiche alle filosofie di Windelband, di Rickert e di Scheler. Così

la genealogia nietzschiana è rispuntata nelle scienze della cultura (*Kulturwissenschaften*), nel campo delle quali Max Weber ha prolungato le avventure di quei “valori” che avevano segnato il destino dell’uomo genealogico, e ha portato i conflitti e le scelte che i valori impongono inesorabilmente, proprio in quanto testimoniano, già nella loro forma culturale, il commiato dalla cosa in sé, l’irrimediabile obsolescenza dell’oggetto ontologico, all’interno del metodo scientifico della storia e della sociologia e, soprattutto, nel mondo *demonico* della lotta politica. “Ogni conoscenza della realtà culturale – scrive Weber – è sempre [...] una conoscenza da particolari punti di vista. Quando noi esigiamo dallo storico e dal ricercatore sociale, come elementare presupposto, che egli possa distinguere ciò che è importante da ciò che non lo è, e che egli disponga dei <<punti di vista>> indispensabili per questa distinzione, ciò vuol semplicemente dire che egli deve imparare a riferire i processi della realtà [...] a <<valori culturali>> universali, e quindi a porre in luce le connessioni che sono per noi significative”¹⁶. L’uomo genealogico porta il *politeismo* nella scienza, nella vita intellettuale, poiché i valori, nella loro essenza, sono politeisti. Questo *politeismo dei valori* è inseparabile dal contrasto degli scopi sotteso alla molteplicità degli apprezzamenti di valore, ed è lo sbocco necessario della volontà rivolta a tali scopi. Nietzsche aveva scritto: “<<Volere>> equivale a volere uno scopo. Uno <<scopo>> implica un apprezzamento di valore. [...] Abbiamo posto nelle cose gli scopi e i valori: perciò abbiamo in noi un’enorme quantità di *energia latente*: ma se operiamo un *confronto* tra i valori, vediamo che sono state giudicate preziose cose opposte, che sono esistite *molte* tavole dei valori”¹⁷. Lo scopo-valore e la prospettiva-valore si condizionano a vicenda, anzi, nascono l’uno dall’altra, e sfociano l’uno nell’altra. La molteplicità dei valori racchiude in sé l’inimicizia dei valori. Max Weber ha tratto le conseguenze decisive, intellettuali e politiche, di questa condizione della vita sociale e culturale degli uomini: “Gli antichi dei, spogliati del loro fascino personale e perciò ridotti a potenze impersonali, si levano dalle loro tombe, aspirano a dominare sulla nostra vita e riprendono quindi la loro eterna contesa”¹⁸. Qui l’antagonismo dei

valori è una diretta filiazione della comune origine degli scopi umani, della rinuncia ad ogni scala gerarchica degli ideali etici, e quindi questa rivalità non oscura i ritorni, le confluenze e le mescolanze di valori contrapposti che la genealogia nietzschiana indagava nei monumenti della cultura e della religione storica dell'Occidente, ma, al contrario, volge la dissoluzione dell'ordine finalistico dei beni metafisici e delle perfezioni morali, la perdita irrevocabile del centro del cosmo e della storia, in un compito doloroso e inaggrabile. L'uomo genealogico si trasforma allora nell'uomo della scelta assoluta, nell'uomo della decisione. Il *politico decisionista*, rivestito da Weber di un *pathos* tragico, diviene allora, all'ombra delle imprese capitalistiche razionalizzate e nelle "gabbie" delle burocrazie ingigantite, l'emblema della *demonicità* dei valori: "Anche i primi cristiani sapevano [...] che il mondo è governato da demoni e che chi s'immischia nella politica, ossia si serve della potenza e della violenza, stringe un patto con potenze diaboliche e, riguardo alla sua azione, non è vero che soltanto il bene possa derivare dal bene e il male dal male, bensì molto spesso il contrario. Chi non lo capisce, in politica non è che un fanciullo"¹⁹. Weber si avvicina molto a Nietzsche, ma, nel decisionismo weberiano, la vocazione critica della genealogia svanisce completamente: il valore non è più interpretazione, ma fondazione al di là del fondamento (l'*Un-grund*, secondo il linguaggio di Schelling). L'uomo genealogico alla deriva può approdare nel porto del cesarismo.

Già in Nietzsche l'uomo della genealogia, l'uomo in cui risuonano i valori, l'uomo che si perde e che si raggiunge nei valori, l'uomo che *avanza arretrando*, è un uomo alla deriva. La domanda genealogica lo costituisce fin dall'inizio come un problema e questo problema disfa l'uomo ignaro della propria fabbricazione, congeda l'uomo cieco per "l'officina dove si *fabbricano ideali*"²⁰: "in quali condizioni l'uomo è andato inventando [i] giudizi di valore: buono e cattivo? e quale valore hanno in se stessi? Fino a oggi hanno essi intralciato o promosso il felice sviluppo umano?"²¹. La partita nietzschiana con l'umanesimo è tutta qui, ed è una partita decisiva. Gli

uomini di Zarathustra, gli uomini che l'oltre-uomo abbandona sulla sua strada, che egli ritrova, fugge e smaschera, gli *ultimi uomini* e gli *uomini superiori*, sono personaggi di un poema filosofico in cui si sfibra l'uomo genealogico; ed anche la "morte di Dio", le cui onde metafisiche agitano il poema, trascina nel suo vortice metafisico il problema della genealogia, un problema completamente riempito dall'uomo. L'uomo folle grida: "Dov'è che ci muoviamo noi? Via da tutti i soli? Non è il nostro un eterno precipitare? E all'indietro, di fianco, in avanti, da tutti i lati? Esiste ancora un alto e un basso?"²², e nelle sue parole la "morte di Dio" echeggia la "morte dell'uomo". La sentenza nietzschiana sul nichilismo, incomprensibile e mistificante al di fuori della genealogia, acquista il suo spessore in questa eco, il cui rumore originario proveniva da un'assordante sommovimento di tutti i valori: "Che cosa significa nichilismo? Significa che *i valori supremi si svalutano*. Manca lo scopo. Manca la risposta al: perché?"²³. La critica dei "valori morali" è il viaggio pericoloso che ha condotto a questa sentenza. Ma la critica dei valori morali è anche un esperimento sulle forme culturali dell'uomo, e cioè uno scuotimento dei significati correnti e consolidati delle qualità umane, uno scuotimento che rompe l'uomo genealogico, che lo dissocia, che lo precipita nel *doppio*. Ed ecco che, *lontanissime* dalle autocoscienze hegeliane, che pur evocano in qualche modo, si fanno avanti la *morale degli schiavi* (*Sklaven Moral*) e la *morale aristocratica* (*vornehme Moral*).

In queste due morali si fronteggiano due tipi umani contrapposti, due forme genealogiche di umanità, due stati culturali dell'uomo, esemplarmente rivali e destinati, nel loro acuto contrasto, a mostrare il retroscena di torsioni e di macerazioni psicologiche che si dissimula nella storia della fabbricazione sociale del soggetto umano e degli ideali etici. Le due morali sono il suolo incandescente di una tensione di valori, il fondo inquieto di un essere umano che si afferra e che si impone attraverso gesti irrevocabili, sul crinale fatale del *sì* e del *no* alla vita, alla volontà, alla potenza. L'opposizione, che non si perde mai in un guazzabuglio empirico, ma che spinge l'ermeneutica genealogica verso una sorta di *inconscio culturale*

dell'umanità (con funzioni interconnesse e con variabili simmetriche, in una sorta di strutturalismo *ante litteram*), partorisce la polarità di due atteggiamenti antropologici: l'uomo *reattivo* della morale degli schiavi e l'uomo *attivo*²⁴ della morale aristocratica. La morale aristocratica è del tutto priva dei contrassegni e delle qualità dell'ideale morale, mentre la morale degli schiavi si srotola come la parabola storica esemplare dell'ascesa di tutti gli ideali morali dell'umanità, a Oriente e a Occidente, da Socrate all'Ebraismo biblico e al Cristianesimo, dal Buddismo ai santi cristiani, da Lutero a Kant, dai diritti della Rivoluzione Francese al Socialismo, in una arborescenza che attraversa epoche e che impreziosisce di delicatezze psicologiche la metafisica platonico-cristiana, in una moltiplicazione di effetti destinata a scalzare sommessamente le basi dei valori morali acquisiti, capace di avvolgere questi valori nell'atmosfera di *décadence* che, nel mondo moderno, ne preannuncia la svalutazione. La morale degli schiavi, tuttavia, reca in sé fin dalle origini, quale sopravvivenza mnemonica della sua negazione, questa *décadence*. “Mentre ogni morale aristocratica germoglia da un trionfante sì pronunciato a se stessi, la morale degli schiavi dice fin dal principio no a un <<<di fuori>>, a un <<altro>>, a un <<<non io>>: e questo no è la sua azione creatrice”²⁵. Il tipo reattivo si leva da questa diffidenza, si impasta del rancore per un mondo incommensurabile ai fini umani, per l'inquietante sovrabbondanza di possibilità che esso offre e sottrae capricciosamente; vorrebbe *ridurlo*, poiché ogni morale, osserva Nietzsche, “insegna a odiare [...] l'eccessiva libertà, e radica l'esigenza di limitati orizzonti [...], insegna la *riduzione della prospettiva*”²⁶. La condotta reattiva si *intossica* di se stessa, trasforma il diniego del mondo in *ressentiment*, e viene attratta in quelle capriole nevrotiche del sentimento che fanno dell'uomo morale moderno una filiazione del “prete ascetico”, nel cui ampio retaggio “la grande *nausea* di fronte all'uomo” e “la grande *compassione* per l'uomo”²⁷ stringono una complicità segreta. Nietzsche filosofa con il martello e quindi la sua genealogia è una requisitoria contro l'uomo reattivo, indurito da una memoria *insonne*, in nome dell'uomo attivo, *obliosamente* disponibile per il mondo: “Mentre l'uomo nobile vive con fiducia

e schiettezza davanti a se stesso [...] l'uomo del *ressentiment* non è né schietto né ingenuo [...]. La sua anima *svillaneggia*; il suo spirito ama cantucci nascosti, vie traverse, porte segrete, tutto quel che se ne sta occultato lo incanta [...]; sa bene lui, cosa sia il tacere, il non obliare, l'aspettare, il momentaneo farsi piccini, farsi umili"²⁸. Qui la morale degli schiavi viene frugata nei suoi cunicoli, ma anche dove essa viene attaccata nei filosofi le parole di Nietzsche sono forgiate dall'idiosincrasia: "Il fanatismo con cui tutto il pensiero greco si getta sulla razionalità tradisce uno stato di necessità; si era in pericolo, non c'era altra scelta; o andare in rovina o... essere *assurdamente razionali*... Il moralismo dei filosofi greci, a cominciare da Platone, è patologicamente condizionato"²⁹. La impennata di Nietzsche contro Rousseau è ancor più rivelatrice. Quale filosofo, infatti, avrebbe potuto incarnare meglio del ginevrino le oscillazioni della morale degli schiavi, gli opposti radicalismi in essa operanti? Tuttavia è proprio la natura apolide di Rousseau, sono la mancanza di misura e la morbosità che il filosofo ginevrino riverbera sulla Rivoluzione, a pungere sul vivo un Nietzsche che tuona da benpensante: "Odio Rousseau anche nella *rivoluzione*: essa è l'espressione nella storia universale di quella doppia natura d'idealista e di *canaille*. La farsa sanguinosa in cui questa rivoluzione si sviluppò, la sua <<immoralità>>, m'importa poco: quel che odio è la rousseauiana *moralità* – le cosiddette <<verità>> della rivoluzione con le quali essa continua sempre a esercitare i suoi effetti e a conciliarsi tutto ciò che è piatto e mediocre"³⁰. Ma le sfuriate di Nietzsche contano poco: la morale degli schiavi ha tracciato il sentiero principale della genealogia, ha dato il proprio volto all'uomo genealogico, assorbendolo completamente negli svanimenti e nei ritorni, nelle complicazioni e nei travestimenti della proteiforme immagine dello schiavo. Proteiforme, certo, ma sempre netta, puntuale e stentorea, per quanto oscura nei passaggi storici, nei raddoppiamenti e nelle dissociazioni dei tipi umani. La preminenza gnoseologica dell'uomo reattivo, dello schiavo, proviene da un'irresistibile esigenza filosofica, un'esigenza che Nietzsche ha intensamente avvertito, ma che non ha esplicitamente riconosciuto: la conoscenza delle condizioni in cui la morale degli

schiavi ha costruito (Nietzsche avrebbe detto “fabbricato”) il *soggetto moderno*. Questo compito suggerito e tralasciato da Nietzsche è stato ereditato da Michel Foucault.

Quanto nella morale degli schiavi proviene dalla primitiva mano livellatrice di funzioni sociali rivolte all'incanalamento delle passioni, all'istituzione di contrappesi inibitori, alla produzione di istanze sicure di autoregolazione meccanica dei desideri, prefigura le *pratiche* istituzionali moderne, operanti nei *dispositivi* logici, linguistici e scenografici delle formazioni epistemiche dominanti, di costruzione *disciplinare* del soggetto. E' qui che la genealogia di Nietzsche passa nella genealogia di Foucault, rendendo *politicamente* fruttuoso il proprio arsenale critico. Se in Nietzsche lo sprofondamento ortopedico della *memoria della promessa* all'interno dell'uomo costituiva il primo passo della storia del soggetto, il superamento della soglia di un “attivo non *voler* tornare a liberarsi”³¹, e da ciò derivava l'introversione morbosa delle passioni, delle quali la morale finiva per divenire un *linguaggio mimico*³², l'ermeneutica genealogica di Foucault trasporta questa indagine, ancora immersa in Nietzsche nei fondali psicologici del soggetto, ai quali le *illusioni linguistiche* rimanevano attaccate attraverso la volontà di potenza, sul terreno di procedimenti discorsivi capaci di neutralizzarsi rispetto alla funzione di disciplinamento da essi dispiegata. Muovendo dalla nietzschiana volontà di verità (*Wille zur Wahrheit*), già retroagente, in Nietzsche, su un soggetto verace, Foucault imbrocca la via di una analisi dei vincoli e delle limitazioni operanti nelle forme di sapere in cui il “soggetto” e la “verità” configurano pratiche istituzionali organizzate, costituiscono funzioni di comando e di obbedienza, producono, delimitano e stabilizzano *rapporti di potere*. Gli *effetti di potere* dei saperi che si sono incorporati nelle istituzioni storiche della borghesia moderna, dal manicomio al carcere, dalla fabbrica all'ospedale, dalla scuola all'istituto di ricerca, dal tribunale al comitato tecnico, sono inseparabili dall'articolazione, o dalle modulazioni regolate, di un “regime di verità” immanente alle pratiche discorsive autorizzate e messe in movimento da quei saperi. Appare esemplare, a tal proposito, la

confessione, anche per il suo trascorrere dalla “pastorale” cristiana agli spazi della comunicazione pubblica, dalla relazione confidenziale e privata al rimprovero della coscienza. La confessione è una scena della verità – e spesso essa appare letterariamente e filosoficamente in questo modo, da Agostino a Rousseau, da Hegel a Dostoevskij-, ma una scena della verità sottende una procedura della verità, e questa rinvia ad un *soggetto veritativo* preparato in un lungo, tortuoso e controverso disciplinamento. Foucault ritrae così i risultati genealogici della confessione: “L’obbligo della confessione ci è ora rinviato a partire da tanti punti diversi, è ormai così profondamente incorporato in noi che non lo percepiamo più come l’effetto di un potere che ci costringe; ci sembra al contrario che la verità, nel più segreto di noi stessi, non <<chieda>> che di farsi luce; che se non vi accede è perché una costrizione la trattiene, perché la violenza di un potere pesa su di essa e non potrà articolarsi alla fine che al prezzo di qualcosa come una liberazione. La confessione rende liberi, il potere riduce al silenzio; la verità non appartiene all’ordine del potere, ma è in una parentela originaria con la libertà: altrettanti temi tradizionali della filosofia che una <<storia politica della verità>> dovrebbe capovolgere, mostrando che la verità non è libera per natura, né l’errore servo, ma che la sua produzione è interamente attraversata dai rapporti di potere. La confessione ne è un esempio”³³. L’impegno di Foucault per una “storia politica della verità” apre una deviazione nelle rotte dell’uomo genealogico nietzschiano, poiché l’oggetto della *domanda ermeneutica* sembra qui scivolare accanto all’uomo, osservarlo attraverso le strutture, considerare i suoi prodotti al di fuori delle sue oggettivazioni. In realtà, Foucault si muove ancora sulle orme di Nietzsche, e soprattutto fa riemergere un proprio vecchio programma, dichiarato alla fine di *Le parole e le cose*, dove, riconoscendo la morte dell’uomo nella nietzschiana morte di Dio, delineava un nuovo compito, forse un po’ cripto-strutturalista, per la filosofia: “Oggi possiamo pensare soltanto entro il vuoto dell’uomo scomparso”³⁴. Allora, la genealogia di Foucault si configura come una genealogia senza uomo genealogico, ma questa mancanza non è una debolezza, poiché essa con-

sente all'interpretazione storica di raccogliere in un unico oggetto la *catena degli enunciati* e la *concatenazione delle tecniche del potere*. Così la confessione appare come una relazione di potere fondata sull'istanza *pastorale* della guida, e non sull'istanza *dottrinale* dell'insegnamento, e quindi, nella confessione, l'autorità si trova in basso e non in alto. Questo statuto *politico* della confessione è ancora declinato dalla *politicità* della "verità". "La verità [...] della confessione non è garantita dall'autorità altera del magistrato né dalla tradizione che trasmette, ma dal legame, dall'appartenenza essenziale nel discorso fra colui che parla e ciò di cui si parla"³⁵. La funzione di potere della verità produce i suoi enunciati in un campo di relazioni, battendo su un oggetto che mobilita *dispositivi* di sapere-potere, e, nello sviluppo storico della confessione, questo oggetto è apparso originariamente nella sessualità: "Per secoli, la verità del sesso è rimasta presa, almeno per l'essenziale, in questa forma discorsiva"³⁶. Il soggetto viene *fabbricato* nelle pratiche discorsive che lo istruiscono su se stesso, che ne nominano le qualità, che lo *riducono* ad una verità che deve essere appresa come la Verità del Soggetto.

La genealogia di Nietzsche ha scoperto gli intricati percorsi dei valori, e, con essi, il trasformarsi delle prospettive umane; li ha scoperti nel linguaggio, nelle forme logiche, nelle configurazioni del *senso* veicolate dai concetti e nei significati assopiti e risvegliati nelle cose e nel mondo, ma a tutto ciò ha fornito lo sfondo della "misura della potenza". Se il *nominalismo* dei valori inficia le pretese ideologiche dell'*universalismo* dei valori borghesi, la volontà di potenza prende il posto dei poteri sociali che hanno avuto una parte decisiva nella storia genealogica di quei valori, diventando essa stessa ideologia. Eppure Nietzsche ha spinto l'indagine genealogica fino alle radici linguistiche del soggetto, ha raggiunto lo scambio inconscio tra soggetto e verità, l'auto-inganno dell'uomo con la verità, è arrivato, cioè, laddove, ai suoi tempi, la critica dell'ideologia non era ancora giunta. Tuttavia, in Nietzsche, la genesi della verità dai valori, si trascina sempre dietro un residuo di istinti: "[l'uomo] rifugge dall'essere ingannato, cioè dall'illusione cattiva. Quindi in sostanza

non dall'illusione, ma dalle conseguenze di essa, e precisamente da quelle cattive. Quindi, dove pensa che l'essere ingannato nella sua fiducia possa recargli gravi conseguenze, egli respinge l'illusione. La verità viene presa in considerazione soltanto come mezzo contro le illusioni ostili. *L'esigenza della verità* significa: non usare l'inganno per fare del male agli uomini³⁷. Il valore etico, in questo caso, coincide con l'autoconservazione della società, mentre soltanto con la rinuncia alla volontà di potenza, e a tutti i suoi surrogati vitalistici, la genealogia avrebbe potuto condurre la critica ermeneutica dei valori verso una critica anti-ideologica del soggetto. Questa via è stata, comunque, percorsa da Foucault. Nel pensiero genealogico di Foucault, il progetto nietzschiano di una *conoscenza genealogica* opposta ad una *conoscenza storica*, un progetto imperniato, a partire dalla *Seconda considerazione inattuale*, sulla critica antropologica dell'autismo della memoria, viene sottratto agli scavalcamenti vitalistici ed estetici di Nietzsche, e riesce a trovare una base epistemologica in un atteggiamento, al tempo stesso, politico e storiografico. Ma una storiografia così intesa non può non respingere l'uomo, poiché l'uomo, in quanto prototipo del soggetto, è il *valore* sul quale ogni storia fonda la sua autorità, divenendo, in quanto autorità, apologetica. Una storia post-umanistica e non apologetica, allora, deve sottrarsi alle insidie della memoria, che conserva per accumulo, che allestisce musei e che non sa criticare i propri mandati sociali: "si tratta di fare della storia un uso che la liberi per sempre dal modello, insieme metafisico ed antropologico, della memoria. Si tratta di fare della storia una contro memoria, - e di dispiegarvi di conseguenza una forma del tempo del tutto diversa"³⁸. Ad una simile storiografia si addice, secondo Foucault, lo stile della "parodia", l'unico stile che può rifiutarsi alle forme stabilite di *produzione* della verità. "La genealogia - scrive Foucault - è la storia come carnevale concertato"³⁹. In questa genealogia al di là dell'uomo genealogico, dove il soggetto si *disperde* negli enunciati e nei discorsi che lo inquadrano, lo ripartiscono e lo assegnano, l'umanesimo si dichiara attraverso la sua scomparsa, poiché è questa scomparsa che orienta l'ermeneutica storica di Foucault verso il sapere-potere, ossia verso un tema di indagine che

colloca lo storico, in quanto portatore del sapere, sul banco dei sospetti. Nella dissoluzione del soggetto, dell'autore o dei personaggi, emergono i *soggetti assoggettati* al controllo, i soggetti che ricevono la parola insieme alla funzione, i soggetti che costruiscono la loro soggettività divenendo oggetti di compiti e di fini generati senza posa – attraverso le distinzioni, le segmentazioni, le gerarchizzazioni e le *esclusioni* istituite nei saperi - dalla “razionalizzazione” moderna delle istituzioni e degli apparati sociali.

2. *La storia dopo il progresso*

Il *nichilismo* è una configurazione metafisica della *storia*, una situazione antropologica interamente attraversata dallo svuotamento della riserva di *sensò* che la tradizione metafisica – o, perlomeno, le forme moderne di ripensamento della metafisica, delle quali fa parte un'incessante e ostinata critica della metafisica – aveva raccolto, in un lungo cammino, nelle componenti interpretative e nei principi unificanti del tempo storico, nelle immagini, non necessariamente teleologiche, non necessariamente “progressiste”, della formazione, spesso avventurosa, dei valori umani, o nel *continuum*, spesso rintracciabile in negazioni e in deviazioni, di una coscienza umana universale. Quindi, al di là dell'origine e dei molti usi della parola nichilismo, nata in Germania, dalla penna di Jacobi, messa in circolazione dal romanzo russo, adottata da gruppi antizaristi, rilanciata da autori esistenzialisti, tirata di qua e di là per gettare discredito su nemici politici o filosofici, i concetti e le questioni che questa parola reca con sé si levano da un cerchio tematico che riunisce *l'uomo*, i *valori* e la *storia*. Così Nietzsche si trova alle porte del nichilismo, poiché la dimensione storica del nichilismo, la sua remota provenienza dal Platonismo e dal Cristianesimo e il suo ramificato sviluppo nelle vicende della metafisica occidentale, si scaricano dirrompentemente nel *passaggio* epocale da lui annunciato, un passaggio epocale in cui la svalutazione dei valori più alti sta per divenire, e diverrà, la *trasvalutazione* di tutti i valori (*Umwertung aller Wertbe*),

e l'uomo dovrà divenire l'oltre-uomo. Ma questa *storicità* è stata rilanciata, e l'interpretazione nietzschiana della metafisica è stata, a sua volta, reinterpretata, come compimento di quella metafisica che Nietzsche, attraverso il *tramonto* di Zarathustra, voleva congedare. Questo passo ermeneutico, nel quale, attraverso il “*destino*” della metafisica, il nichilismo gira sulla storia e la storia gira sul nichilismo, conduce da Nietzsche ad Heidegger. Una storia universale *trasposta* in storia della metafisica come *distruzione* (*Destruktion*) della metafisica, diviene allora, a partire dal “*Nietzsche*” di Heidegger, una storia governata dal nichilismo: “Per la comprensione dell'essenza del nichilismo [...] non è importante tanto raccontare la storia del nichilismo nei singoli secoli e illustrarla nelle sue figure. Tutto deve mirare [...] a conoscere il nichilismo come legalità della storia. Se [...] si vuole concepire questa storia come <<decadenza>>, il nichilismo non è allora la causa di questa decadenza, ma la sua *logica interna* [...]. La visione dell'essenza del nichilismo [...] consiste nel capir[ne] i passi, i gradi e gli stati intermedi, dall'incipiente svalutazione fino alla necessaria trasvalutazione”⁴⁰. Per questo Heidegger scorge nell’“essenza del nichilismo” un carattere “abissale”⁴¹, e la mette al riparo dai fraintendimenti moralistici, religiosi e psicologici cui essa va incontro nel mondo contemporaneo.

Nell'abisso del nichilismo la storia raggiunge se stessa, e proprio questo, in fondo, rivela l'abisso. L'ontologia di Heidegger, infatti, andando oltre la post-istoria di Nietzsche, e ricollocando Nietzsche nella metafisica, allontana dal nichilismo ogni forza disgregante, ogni fermento dissolutore, e riconduce il nichilismo alla vicenda dell'*essere* nella metafisica, cosicché l'epoca contemporanea assume l'aspetto ambiguo e millenaristico di una post-istoria stretta fra il compimento e l'*oltrepassamento* (*Überwindung*) del nichilismo e ripiegata nel raccoglimento e nel *superamento* (*Verwindung*) della metafisica, diviene un'epoca affidata dal proprio oscuramento alla luce di nuovi dei e di nuovi poeti. Anche qui la storia tramonta in una nebbia mistica. Tuttavia, la storia nichilistica di questa fine della storia si intreccia con l'umanesimo moderno, mostrandone risvolti e dimen-

sioni. Heidegger chiama in causa l'umanesimo in una svolta decisiva della metafisica, alle soglie della modernità; lo chiama in causa, cioè, nell'*ego cogito* di Cartesio, ossia in una soggettività umana che si costituisce in vista della rappresentazione *oggettivante* della realtà (*Vorstellung*), lo ritrova in una soggettività umana che si accerta di se stessa nel porre l'essente innanzi a sé (*Vorstellung*). Dal *Cogito*, nella storia della metafisica, derivano profondi rivolgimenti: "Il soggetto è soggetto a se stesso. L'essenza della coscienza è l'autocoscienza. Ogni ente è dunque o oggetto del soggetto o soggetto del soggetto. [...] L'uomo si costituisce nell'in-sorgere. Il mondo si muta in oggetto. In questa rappresentazione [...], tutto ciò che deve esser rimesso alla rappresentazione e alla produzione – la Terra – viene a trovarsi al centro di ogni imposizione e contrapposizione. La Terra si può rivelare solo più come oggetto della manomissione umana, alla mercé del volere umano come rappresentazione oggettivante assoluta"⁴². La riduzione dell'essente – o dell'ente (secondo molte traduzioni del termine *Seiende*) – a oggetto dipendente di un soggetto che riduce il mondo ad una immagine intellettuale garantita dalla propria auto-fondazione, nella quale il soggetto si configura come *fundamentum inconcussum veritatis* (nel doppio significato di *subjectum*), fa passare la storia della metafisica nell'età dell'antropologia, nell'età in cui l'appropriazione umana del mondo attraverso l'immagine del mondo (*Weltbild*) si accompagna all'imporsi dell'uomo come "regola e canone per ogni ente"⁴³. È in questa penetrazione dell'umanesimo moderno nella scienza cartesiana che Heidegger rintraccia le fonti filosofiche dell'avvento del nichilismo europeo riconosciuto e proclamato da Nietzsche. I valori di Nietzsche, e quindi la volontà di potenza nella quale i valori salgono e scendono, trascinano verso uno sbocco estremo il soggetto moderno emerso dal *Cogito*, rivelano nel nichilismo la consumazione e la realizzazione della metafisica: "La Terra, quale soggiorno dell'uomo, è sciolta dal suo sole. [...]. Il tutto dell'ente come tale, il mare, è stato bevuto dall'uomo. L'uomo si è infatti costituito nella iità dell'*ego cogito*. [...] L'orizzonte non illumina più. E' solo più un punto di vista, posto dalle posizioni di valori della volontà di potenza"⁴⁴. Questa è l'immagine nietzschiana

del nichilismo, ricondotta da Heidegger nella *storia umana* come *storia della metafisica*. La critica di Heidegger alla metafisica, nella quale egli raccoglie la vicenda del nichilismo, si snoda, infatti, su un piano storico, si dispiega, cioè, come un'ontologia storica della *dimenticanza* dell'essere (*Sein*), una dimenticanza che *avviene* proprio nella metafisica, nell'interpretazione del *sensu dell'essere* che è, al tempo stesso, il compito e la destinazione della metafisica. Le interpretazioni del senso dell'essere delineate negli orizzonti delle metafisiche storiche hanno ricondotto, in forme sempre più oggettivanti, *l'essere all'essente*, o *all'ente*, lo hanno, cioè, identificato con le forme determinate e stabili, con le *rappresentazioni* canonizzate e logicamente "corrette", di una realtà che, staccandosi da Terra e Mondo⁴⁵ - rivelati soltanto dalla prospettiva della *verità dell'essere* - assume i tratti di una legalità preformata. Allora il nichilismo, attraverso la metafisica, si involuppa nella storia e ne segna l'approdo nella metafisica dei valori-potenza, o della volontà di potenza, di Nietzsche, nella quale l'occultamento dell'essere giunge ad un estremo che conferisce all'epoca nichilista i significati duplici del compimento e del raccoglimento, dell'esaurimento e del movimento superante, dell'oscuramento e della rivelazione. Il totale occultamento nichilistico dell'essere appare come la sua conservazione, il suo riparo: "Il nichilismo sarebbe [...] nella sua essenza una storia che concerne l'essere. [...] L'essere si sottrae ritraendosi nella propria verità. Esso custodisce se stesso e si nasconde in questo custodirsi"⁴⁶. Nel *progetto* di dominio dell'ente espresso dalla volontà di potenza nietzschiana, l'essere viene riconsegnato a se stesso, alla sua verità. La post-istoria heideggeriana si avvolge, allora, nella condizione del nichilismo e stabilisce in esso la propria dimora. L'uomo dell'umanesimo scientifico diviene l'uomo che fa della sua umanità un congegno tecnico; ma questa situazione corrisponde ad una condizione dell'ente, oscillante fra la dimenticanza e la custodia dell'essere. L'uomo calcolato e la natura trasformata in materiale da lavoro si radicano in un nichilismo metafisico e post-metafisico, diventano una storia-destino.

Questa storia che si disfà nel suo dispiegamento, riconosce il progresso proprio mentre lo sopprime nella propria fine, proprio quando lo immerge in un compimento che proietta il suo gioco di luci ed ombre sul passato, sulla vicenda dell'essere nella metafisica. La post-istoria heideggeriana, generata dalla metafisica dei valori-potenza di Nietzsche, e orientata dalla comprensione di essa come "il superpotenziamento della potenza", come "la motilità della volontà di potenza quale carattere fondamentale dell'ente"⁴⁷, appare soggiogata e tramortita dalla sua origine, costretta a portarne la traccia demoniaca e, contemporaneamente, ad allontanarsene in una *devozione* (*Andacht*) che possa riscoprire, nel *velamento* in cui si ritrae, un rapporto con l'essere. Così Heidegger riunisce, nell'orizzonte epocale della sua post-istoria, una tagliente critica ontologica dell'omologazione tecnica del mondo e una ricostituzione post-metafisica di luoghi simbolici dell'*autenticità*, spesso poeticamente riempiti da ideali *völkisch* cospiranti con l'alone misterico della "verità dell'essere". Il paesaggio culturale che si delinea mostra la strapotenza ormai priva di remore della *macchinizzazione* degli uomini e della natura: "Tutto viene [...] ridotto al medesimo livello, su di uno stesso piano, simile alla superficie appannata di uno specchio che non riflette e non rimanda più alcuna immagine. La dimensione predominante è divenuta quella dell'estensione e del numero. Il saper fare non designa più la capacità né la generosità derivanti da esuberanza e da padronanza delle proprie forze, ma solo una certa *routine* che ognuno può apprendere macchinalmente"⁴⁸. Tuttavia, questa critica, lontana com'è dalla conoscenza delle reificazioni immanenti alle forme capitalistiche del lavoro e dello scambio, nel contesto delle quali potrebbe svilupparsi in una prospettiva di emancipazione, viene risucchiata dalle spirali metafisiche del nichilismo, che rilanciano, nelle sembianze capovolte della decadenza, il vecchio ideale borghese del progresso come grandezza storica fondamentale. Progresso e decadimento sono infatti una coppia inseparabile, ed Heidegger, nella fase post-liberale della borghesia capitalista, la colora di nazionalismo: "La decadenza spirituale della terra è così avanzata che i popoli rischiano di perdere l'estrema

forza dello spirito, quella che permetterebbe almeno di scorgere e di valutare come tale questa decadenza (concepita in rapporto al destino dell'essere)⁷⁴⁹. Il progresso viene infirmato da Heidegger soltanto nella forma ambigua della decadenza, entro un ordine impregiudicato di significati, e inoltre il *destino dell'essere* della sua storia della metafisica si riannoda al *progresso* in una dialettica di *mito* e *illuminismo*. Questa dialettica può districare qualche inganno ideologico della storia del nichilismo, a cominciare da quello dell'unilaterale imputazione del soggetto. Adorno ha visto il problema in questo modo: “La verità che scaccia l'uomo dal centro della creazione e gli ricorda la sua impotenza, conferma a livello di atteggiamento soggettivo, il senso d'impotenza, spinge l'uomo ad identificarsi con essa, rafforzando così l'incantesimo della seconda natura. Affidarsi all'essere, confuso derivato ideologico di un presentimento critico, degenera realmente in dipendenza dall'essere, come una volta Heidegger l'ha imprudentemente definito. Si sente posta davanti al tutto, ma si lega a qualunque elemento particolare senza troppe storie, purché esso convinca il soggetto in modo sufficientemente energico della sua debolezza. La sua disposizione a piegarsi di fronte al male, che sorge nella connessione dei soggetti stessi, è la vendetta per il suo vano desiderio di sfuggire dalla gabbia della soggettività”⁵⁰. Il soggetto che Heidegger colpevolizza per la fabbricazione trascendentale del mondo-immagine è un soggetto bloccato nell'*identità*, ma il soggetto può sempre evacuare questa identità, per contaminarsi con il *non identico*. L'ontologia di Heidegger non prevede questa possibilità e riconduce l'*uomo dell'umanesimo* alla storia dell'essere. Quest'uomo diviene, allora, un veicolo del nichilismo europeo.

Ma sotto quale profilo appare l'uomo quando la storia si ripiega in un limite metafisico? Heidegger ha addossato all'uomo l'ambivalenza ontologica della “dimenticanza dell'essere”, nella quale il movimento del ritrarsi è un custodire per lo *svelamento* (*l'alétheia* che diviene *Unverborgenheit* o, anche, *Entbergung*). Così l'uomo, da un lato, è il fermento e la risonanza più potente del destino metafisico

di un essente, o di un ente, votato alla dimenticanza ontologica, e quindi l'antropologia è attirata nell'*annullamento tecnico* della memoria dell'essere nella metafisica compiuta, e nel suo compimento come *sommovimento tecnico* della Terra, mentre, dall'altro, l'uomo si stacca decisamente dallo sfondo metafisico dell'*animal rationale*, responsabile dell'oggettivazione naturalistica dell'essenza dell'uomo, ricercata, nella metafisica, più verso l'*animalitas* che verso l'*humanitas*⁵¹. Per quanto riguarda la posizione post-nichilistica dell'uomo, il carattere ontologico che lo lega ad un "appello dell'essere" ormai ammutolito in una "compagine dell'ente" totalmente assoggettata al calcolo mobilitante della potenza, alle ingiunzioni dell'*incessante potenziarsi della potenza*, è la forma storica dell'impianto, dell'apparecchio, del *Ge-Stell*. Ma ecco di nuovo, suggerito già dall'etimologia della parola tedesca che rinvia ad un porre, un richiudersi delle configurazioni contemporanee del dominio su modalità originarie di disposizione degli strumenti, un ruotare dell'uomo sull'essere che proietta questo rapporto essenziale sullo sconvolgimento storico testimoniato dal nichilismo: "ciò in cui e a partire da cui uomo ed essere, nel mondo tecnico, si riguardano l'un l'altro parla nella modalità dell'impianto. Nel porsi reciprocamente di uomo ed essere udiamo l'appello che determina la costellazione della nostra epoca. L'impianto ci riguarda ovunque in modo diretto. Posto che ci sia concesso, ora, di parlare così, si può dire che l'impianto sia più essente di tutte le energie atomiche e di tutti i macchinari, più essente di ogni impulso a organizzare, informare e automatizzare. Ciò che la parola <<impianto>> significa a tutta prima ci sorprende proprio perché non la incontriamo più nell'orizzonte di quel rappresentare che ci induce a pensare l'essere dell'ente come presenza (*Anwesen*). L'impianto non ci riguarda più come qualcosa di presente. L'impianto rimane sorprendente soprattutto perché non è esso stesso qualcosa di ultimo, bensì si limita a procurarci Quello che domina totalmente la costellazione di uomo ed essere"⁵². Lo sviluppo dei giganteschi apparati tecnici e la mobilitazione industriale dell'uomo e della natura impongono all'epoca del nichilismo la forma metafisica dell'impianto, del *Gestell*, ma essa, proprio perché emersa in una

storia della metafisica, si disdice come denuncia di una condizione del mondo e si riaccomoda sull'essere, divenendo *Ge-Stell*. In Heidegger, ogni critica dei rapporti storici di vita è sempre sottoposta a riserve, è sempre sotto cauzione.

Nella *Lettera sull'umanesimo*, Heidegger batte su un altro carattere ontologico dell'uomo, quello, già emerso in *Essere e tempo*, delle possibilità dischiuse all'uomo dalla sua relazione costitutiva con l'essere, e dalla sua originaria dipendenza da esso. Qui la metafisica presa di mira sembra patrocinarne una forma assai angusta di umanesimo, un umanesimo che, sulla scorta di una tradizione classica assunta da Heidegger come sorgente inesauribile di "costellazioni" di pensiero, riconduce l'uomo all'*animal rationale*. L'uomo che si sottrae a questa metafisica e che, per non ripeterne i travisamenti, abbisogna di un nuovo linguaggio – già entrato nella filosofia, anche attraverso Heidegger, ai tempi della *Lettera* –, è l'uomo che si fa e-sistenza, esser-ci (*Da-sein*). Nella *Lettera*, però, non è più l'auto-comprensione dell'Esserci nell'Essere a mettere in moto l'ontologia, ma è, al contrario, l'auto-rivelazione dell'Essere, nei modi iniziatici di cui Heidegger la riveste, per renderla fruttuosa nel suo persistente *velamento*, a costituire l'uomo in e-sistenza. "Posto che l'uomo in futuro possa pensare la verità dell'essere, allora penserà a partire dall'e-sistenza. E-sistendo, egli sta nel destino dell'essere. L'e-sistenza dell'uomo è, come tale, storica, ma non perché, o solo perché, all'uomo e alle cose umane accadano diverse cose nel corso del tempo"⁵³. E-sistenza significa dunque star fuori di sé, spingersi nella storicità, trascendersi nel pro-getto gettato, ma questo gesto e-statico si immobilizza in una sottomissione devota, poiché il suo posto lo riceve dall'Essere, da un essere che certamente fa tremare il suolo di tutte le oggettività che pretendono di raggiungerlo, ma che proprio per questo conferisce alla sua verità senza oggetto, ad una verità che è un *transito ostruito* ma *sovrabbondante di Senso*, un sommo potere normativo. "[Nella] determinazione dell'umanità dell'uomo come e-sistenza, ciò che importa è [...] che l'essenziale non sia l'uomo, ma l'essere come dimensione dell'estaticità dell'esi-

stenza”⁵⁴. Le possibilità dell'esistenza vengono *sacrificate* ad una *consacrazione* dell'essere. Dalla storia della metafisica si leva allora, quale rovescio salvifico di una storia inquietata dal nichilismo, un compito storico dell'uomo. L'uomo sfuggito all'*animal rationale* indossa i panni del *pastore dell'essere*, ossia del custode di quella verità dell'essere che nel suo diradersi comunicativo e nel suo velarsi ritornante, ossia nel movimento che protegge la verità come svelamento (*alétheia*) dalla verità come esattezza (*orthótes*), viene trascinata dall'avanzante metafisica verso un destino di irrigidimenti e di formalizzazioni, di distinzioni e di ordinamenti, verso il mutarsi del *logos* in logica. L'uomo custodisce sottomettendosi, poiché il mostrarsi dell'essere sorpassa divinamente l'uomo, ed è un diradersi dell'oscurità (la radura – *Lichtung*) che soltanto il pastore può ricevere, è un *accadere* che irrompe nella metafisica e che segna le sue vicende storiche, il suo cammino verso il nichilismo. “L'uomo è [...] gettato dall'essere stesso nella verità dell'essere, in modo che, così e-sistendo, custodisca la verità dell'essere, affinché nella luce dell'essere l'ente appaia come quell'ente che è. Se e come esso appaia, se e come Dio e gli dei, la storia e natura entrino nella radura dell'essere, si presentino e si assentino, non è l'uomo a deciderlo”⁵⁵. Anche se qui il nichilismo non è nominato, la storia, ricondotta, nel suo corso metafisico, ai passaggi e agli oscuramenti della luce dell'essere, prelude, per il carattere di destino che la impronta, ad un esaurimento del senso, o ad una situazione critica del senso, ad una sorta di *kairós* rovesciato e inquietante. L'uomo-pastore viene sciolto dalle idealizzazioni stentoree della vecchia *humanitas*, e acquista nuove dimensioni, legate all'e-sistenza, allo star-fuori-nell'essere, ad uno star fuori che mescola nell'uomo *vicinanza* e *lontananza* - “L'essere è ciò che è più vicino [all'uomo]. Eppure questo resta per l'uomo ciò che è più lontano”⁵⁶ -; ma quest'uomo-pastore è anche l'uomo in cui la storia della metafisica fa risuonare i suoi appelli, un uomo che nell'occultamento nichilistico dell'essere, nell'appiattimento di tutto l'ente a strumento di lavoro, deve semplicemente farsi attento alle rivelazioni di questa condizione estrema. Il *pastore dell'essere* è infatti anche il *luogotenente del nulla*: “Alla verità come salvaguardia dell'essere corri-

sponde il pastore, il quale ha così poco a che fare con la pastoralità idilliaca e con la mistica della natura da non poter essere il pastore dell'essere che essendo il luogotenente del nulla. Le due cose sono una medesima cosa"⁵⁷. I vecchi e i nuovi scambi fra essere e nulla si versano nell'uomo, che, in ambedue le prospettive, viene liberato soltanto per nuove servitù.

Dagli orizzonti storici delle interpretazioni del nichilismo doveva spuntare una metafora decisiva: *il superamento della linea*. Questa metafora ha impegnato Jünger e Heidegger in una discussione sulla posizione storica dell'uomo contemporaneo di fronte al nichilismo, o, detto altrimenti, sul decorso storico del nichilismo nelle imponenti trasformazioni contemporanee dell'uomo. Lo scrittore e il filosofo divergono sullo stato storico del nichilismo, poiché l'uno, Jünger, lo ritiene già attraversato, mentre l'altro, Heidegger, lo immerge in una condizione ontologica ancora insondata, cosicché la linea indica la barriera del nichilismo, il luogo del suo superamento. Ancora una volta il nichilismo si associa al paesaggio della postistoria, e i due autori lo confermano attraverso le loro prospettive interdipendenti. Heidegger osserva infatti: "La sua valutazione della situazione intitolata *trans lineam* e la mia discussione circa la localizzazione intitolata *de linea* si connettono l'una con l'altra. Quella implica questa, questa dipende da quella"⁵⁸. Jünger, tuttavia, riconduce il nichilismo alla sua matrice tecnica entro un quadro antropologico, dopo avervi reinventato, nel suo libro più famoso, l'oltre-uomo, un oltre-uomo riflesso nel profilo poderoso e abissale dell'uomo post-personale, dell'uomo che porta le leggi ferree del lavoro industriale e della guerra tecnologica in tutti gli ambiti della società, dell'uomo "*Arbeiter*". L'epoca assume anche qui un significato di rivelazione, ma in Jünger l'epoca si drizza contro il passato, sconvolge come un ciclone, muta tutte le misure, tutte le scale e tutte le velocità, e la sua eruzione preannunciata è stata la Prima Guerra Mondiale. Anche se la linea del nichilismo è stata scorta da Jünger nel 1950, l'attenzione diagnostica dello scrittore verso una storia sfuggita ad ogni categoria storiografica risale a molto tempo

prima. Il retro-piano di ogni nichilismo appare allora nell'immagine della *mobilizzazione totale*. "L'immagine stessa della guerra come azione armata finisce per sfociare in quella, ben più ampia, di un gigantesco processo lavorativo. Accanto agli eserciti che si scontrano nei campi di battaglia nascono i nuovi eserciti delle comunicazioni, del vettovagliamento, dell'industria militare: l'esercito del lavoro in assoluto"⁵⁹. La guerra, come "guerra dei materiali", genera il lavoro totale, così come un'industria totale ha cambiato la guerra. L'idea di *progresso* è entrata nel turbine della guerra, perdendo le sue vecchie connotazioni cosmopolite e confluendo senza sforzo in un nazionalismo capace di smuovere gli strati irrazionali della psicologia delle masse: "Per queste masse era tanto più difficile sottrarsi alla guerra quanto più si faceva appello alle loro convinzioni, quanto più chiaramente cioè le grandi parole d'ordine esprimevano nella loro tendenza un contenuto di progresso"⁶⁰. La storia non viene più interpretata e regolata dal progresso, ma viene scossa dalla potenza di trascinamento, di livellamento, di riduzione e di controllo che il progresso mette in campo, al punto che questo progresso può apparire come un calco del nichilismo. Jünger, nel suo attraversamento della linea, fa affiorare i cascami del progresso dalla separazione del nichilismo dal male, dalla malattia e dal caos, nei quali esso può aver parte ma con i quali non si identifica, poiché il nichilismo fruttifica soltanto nei "sistemi d'ordine", che, nel mondo contemporaneo, assolvono i loro compiti attraverso il "progresso". "Oramai è chiaro che il nichilismo può senz'altro combinarsi armonicamente con sistemi d'ordine di grandi dimensioni, e che anzi è la regola che esso sia attivo e dispieghi la sua forza in tali sistemi. L'ordine è per il nichilismo un terreno fertile, che esso rimodella per i propri fini"⁶¹. Un "consorzio nichilistico", per Jünger, è ben rappresentato da "un'assemblea di medici, di tecnici o di funzionari economici che discutono dei problemi di loro competenza"⁶², e questa osservazione contiene già qualche sommaria indicazione su quel bio-potere che, alcuni decenni dopo, sarà analizzato da Foucault. L'attraversamento della linea del nichilismo avviene però come una sorta di trasfigurazione, come un contraccolpo salutare delle ferite che il

nichilismo infligge all'uomo e alla natura, come il ripiegamento di una condizione post-istorica sulle profondità preistoriche dell'uomo. "La domanda <<perché proprio ora?>> è altamente istruttiva. E ci conduce al punto di rottura. Qui, muovendo dal margine a noi noto, potremmo forse dire che il nostro essere storico ha attinto oggi il grado estremo della tensione, di quella passione audace, e al tempo stesso consapevole, che ci sospinge ai limiti del tempo e dello spazio, nelle caverne, nelle tombe, nelle viscere della terra e nelle grotte delle profondità marine, verso le sommità e negli abissi del cosmo⁶³. Questa storia recuperata contro il progresso è però il nichilismo stesso, è il nichilismo - o quel progresso che si profila sempre accanto al nichilismo - che ruota su se stesso. L'attraversamento jüngeriano della linea non appare diverso dal sostare heideggeriano sulla linea. La post-istoria, nella quale il nichilismo cerca il suo riscatto, è ancora una storia invischiata nel progresso.

La replica di Heidegger a Jünger fa riemergere vecchi motivi del filosofo, anche se questi vengono ora riuniti insieme per una presa di posizione perentoria. Così Heidegger, dopo aver introdotto, nelle sue pagine per Jünger, una barratura a croce della parola essere, per meglio proteggerla da imprudenti assimilazioni idealistiche ad un "per sé" esterno all'uomo, e dopo aver ribadito che "l'uomo è compreso nell'essere" ed è da questo "fruito"⁶⁴, fa della barratura lo snodo significativo per una rinnovata confluenza dell'essere e del niente. Già nella famosa prolusione heideggeriana del 1929, il "Niente" si era sovrapposto all'"Essere" come luogo metafisico del trascendimento umano dell'ente, e quindi come fonte di ogni interpretabilità dell'ente medesimo: "Solo sul fondamento dell'originaria manifestatezza del Niente, l'esserci dell'uomo può dirigersi all'ente e occuparsene"⁶⁵; ma nel saggio sulla linea questo vecchio motivo filosofico entra nella costellazione del nichilismo, concorrendo così alla sua localizzazione all'interno dell'epoca, al suo persistere essenziale nel fondamento umano di essa. E' qui che la post-istoria nichilista assume la figura della linea. "Come l'essere, anche il niente dovrebbe essere scritto, cioè pensato, così. Ciò significa che al nien-

te appartiene, e in modo non accessorio, l'essere umano che ne è memore. Pertanto, se nel nichilismo il niente giunge a dominare in modo del tutto particolare, allora l'uomo non solo è riguardato dal nichilismo, ma vi prende essenzialmente parte. Ma allora anche l'intera <<sostanza>> umana non sta da qualche parte, al di qua della linea, per poi attraversarla e stabilirsi dall'altra parte presso l'essere. E' l'essere umano stesso ad appartenere all'essenza del nichilismo e quindi alla fase del suo compimento. L'uomo, in quanto essere che è fruito nell'essere, fa parte della zona dell'essere e quindi nello stesso tempo di quella del niente. Egli non è soltanto *nella* zona critica della linea. Egli stesso [...] è questa zona e perciò la linea"⁶⁶. All'attraversamento del nichilismo di cui Jünger ricercava i segni epocali nei punti di svolta del nichilismo stesso, Heidegger oppone un oltrepassamento del nichilismo attraverso una *rammemorazione* dell'essere e del niente, del sottrarsi e del concedersi dell'essere e del niente, una rammemorazione capace di succedere alla *dimenticanza* dell'essere della metafisica compiuta, nella quale l'intero ente viene ridotto a campo d'azione di una volontà di potenza configurata come *dominio tecnico planetario*. Ma l'uomo pastore può soltanto prendersi *cura* di questa condizione, e attendere un cenno dell'essere. Jünger e Heidegger, per parafrasare una critica di Adorno all'*amor fati* di Nietzsche, finiscono per compiacersi delle "mura e delle inferriate" della propria prigione, e, soprattutto, per dare "senso al controsenso della costrizione"⁶⁷.

La camicia di forza del progresso imposta alla storia appare in tutt'altra luce quando la storia viene restituita alle vicissitudini dolorose di intere epoche, alle oppressioni di ampi gruppi umani, alle reificazioni dei rapporti sociali e, insieme a tutto ciò, alle immagini ricorrenti di conciliazioni future, alle eruzioni politiche di speranza e di desiderio, alle resistenze e alle fughe di masse umane nei margini invisibili della società; quindi, la critica del progresso assume tutt'altro andamento quando la scena metafisica del nichilismo, sotto molti aspetti illuminante, lascia il posto a movimenti di uomini che si snodano in mezzo a poteri e a contropoteri, a istituzioni e a

lotte, a ideali e a dissoluzioni di ideali, a miti collettivi e a demitizzazioni. Un filosofia della storia capace di soddisfare queste richieste, riunendo in sé la prospettiva rivoluzionaria della liberazione umana e l'attenzione ermeneutica verso i segni delle rotture palinogenetiche del *continuum* storico, è stata tratteggiata da Walter Benjamin, il quale, implicitamente, dà avvio ad una sfida politica e intellettuale del materialismo storico – di un materialismo storico depurato dalle “scorie” progressiste dell’illuminismo borghese, raccolte e conservate dai partiti socialisti e comunisti tra Ottocento e Novecento – nei confronti della post-istoria delle interpretazioni del nichilismo. Questo materialismo storico si caratterizza per la conversione della conoscenza del passato nello scuotimento del presente: “L’esposizione materialistica della storia conduce il passato a portare in una situazione critica il presente”⁶⁸. La critica del concetto di progresso diviene quindi un compito filosofico irrinunciabile, un compito assegnato da una *praxis* minacciata, nella radicalità dei bisogni umani che ne costituiscono il fermento, da ogni forma di spirito oggettivo – o di storicismo – che eriga il senso della storia attraverso il suo processo, espellendo da essa le intermittenze della protesta e la cifra messianica della catastrofe, nelle quali gli uomini possono scoprire dimensioni insospettate del tempo storico. L’istanza morale della critica materialistica di Marx diviene allora esplosiva, e il progresso viene da essa sbeffeggiato affinché la storia acquisti nuovi significati: “Il concetto di progresso va fondato nell’idea di catastrofe. Che <<tutto continui così>> è la catastrofe. Essa non è ciò che di volta in volta incombe, ma ciò che di volta in volta è dato”⁶⁹. La storia, ipostatizzata contro gli uomini da un umanesimo storicista finito nella galleria ideologica dei grandi ritratti borghesi, può ritornare agli uomini soltanto in un tempo storico ricco di tensioni, capace di ridestare epoche lontane nei simboli degli scopi presenti, e questo tempo ha l’aspetto di un “risveglio”, del balenare del momento-ora (*Jetztzeit*) che trascina il passato nel presente⁷⁰ e che infonde al presente la carica elettrica di un passato. “La storia è oggetto di una costruzione il cui luogo non è il tempo omogeneo e vuoto, ma quello pieno di attualità (*Jetztzeit*). Così, per Robespierre, la Roma antica era un

passato carico di attualità, che egli faceva schizzare dalla continuità della storia. [...] [Anche] la moda ha il senso dell'attuale, dovunque esso viva nella selva del passato. Essa è un balzo di tigre nel passato. Ma questo balzo ha luogo in un'arena dove comanda la classe dominante. Lo stesso balzo, sotto il cielo libero della storia, è quello dialettico, come Marx ha inteso la rivoluzione⁷¹. Nella filosofia della storia di Benjamin, l'idea di progresso è un bersaglio ricorrente, ma Benjamin non ne respinge tutte le costellazioni, bensì ne isola alcune conseguenze politicamente narcotizzanti, ossia le forme ideologiche, quelle forme ideologiche che si scaricano sull'orientamento critico e rivoluzionario del materialismo storico, appiattendolo in una spiegazione scolastica dello sviluppo delle società. Questo fondo ideologico del progresso confisca la storia agli uomini, poiché nell'azione rivoluzionaria ritorna amplificato il gesto del critico materialista: "Nella storiografia materialista il momento distruttivo o critico si fa valere forzando la continuità storica, poiché soltanto così l'oggetto storico si costituisce per la prima volta⁷². L'interruzione, la deflagrazione, o, comunque, la devianza, sono i caratteri distintivi di un pensiero della storia che si attacca ai suoi oggetti nello stesso modo in cui la *praxis* forma i suoi fini, poiché gli oggetti della storiografia e i fini della *praxis*, in un reciproco traboccare, sono incalzati dallo stesso tempo storico. Su queste basi, la critica benjaminiana del progresso può agevolmente sospettare il concetto di progresso al fondo delle tante immagini storiche della decadenza: "Il superamento del concetto di <<progresso>> e quello di <<epoca di decadenza>> sono due facce della stessa medaglia⁷³. In effetti, il nichilismo e il progresso appaiono ugualmente irresistibili e, in essi, meccanicismo e destino sembrano ammiccarsi a vicenda. In questo paesaggio possono aggirarsi soltanto "pastori dell'essere" e "soldati del lavoro". Agli uomini concreti, dispersi e dimenticati in mezzo alle rovine della storia, guarda invece la critica benjaminiana del progresso. "C'è un quadro di Klee che si intitola *Angelus Novus*. Vi si trova un angelo che sembra in atto di allontanarsi da qualcosa su cui fissa lo sguardo. Ha gli occhi spalancati, la bocca aperta, le ali distese. L'angelo della storia deve avere questo

aspetto. Ha il viso rivolto al passato. Dove ci appare una catena di eventi, egli vede una sola catastrofe, che accumula senza tregua rovine su rovine e le rovescia ai suoi piedi. Egli vorrebbe ben trattenersi, destare i morti e ricomporre l'infranto. Ma una tempesta spira dal paradiso, che si è impigliata sulle sue ali, ed è così forte che egli non può più chiuderle. Questa tempesta lo spinge irresistibilmente nel futuro, a cui volge le spalle, mentre il cumulo delle rovine sale davanti a lui al cielo. Ciò che chiamiamo il progresso, è questa tempesta⁷⁴.

3. Fenomenologia del sottouomo

Husserl ha portato il “*trascendentale*” nel mondo e, ripiegando il mondo, come *mondo-della-vita* (*Lebenswelt*), sul soggetto, ha minato il privilegio ontologico del soggetto, ha introdotto le esperienze e le evidenze pre-riflessive, quotidiane, e scorrenti nei mutevoli fini pratici degli uomini nei loro ambienti culturali, all'interno del campo dell'auto-riflessione del soggetto. Questa, di conseguenza, è debordata dai confini del soggetto, e si è riaffermata come *intersoggettività*, o, con più precisione, si è ricostituita in un soggetto recante in sé, quale orizzonte di esperienza originario, un mondo di co-soggetti. Nella storia filosofica della critica moderna dell'autarchia del soggetto trascendentale, l'orientamento di Husserl si è configurato come un'autocritica, ma questa autocritica della Fenomenologia ha raggiunto e conquistato terreni di ricerca originali. La svolta fenomenologica riassume le sue conquiste più audaci nella “descrizione” del mondo-della-vita: “Il mondo: è questo l'orizzonte aperto, l'orizzonte dei <<termini>>, il campo universale dell'essente presupposto da ogni prassi e arricchito da tutti i suoi risultati. Così il mondo è la totalità dell'ovviamente verificabile, esso è <<qui>> già in base ai fini che ci pone ed è il terreno di tutti gli altri fini, che possono concernere l'essente: è il <<realmente>> essente⁷⁵”. Il mondo-della-vita è uno strato esperienziale di senso che circonda originariamente il soggetto riflessivo, il quale soltanto attraverso un

ritorno interrogante ed esplicativo, o, per meglio dire, auto-esplicativo, sul retroterra *dossico* delle proprie forme di coscienza, soltanto attraverso un risalimento continuo delle ovvietà quotidiane e comuni integrate nelle proprie prospettive conoscitive e valutative, può allargare i compiti dell'auto-riflessione, e può scoprirsi soggetto di stati, condizioni e atti temporalmente vissuti (*Erlebnisse*), congedando così il vecchio soggetto trascendentale quale unità formale e astratta di operazioni logiche. Qui, il “trascendentale” passa dal soggetto ai co-soggetti, e il mondo si delinea, nel suo senso oggettivo, come mondo comune di individualità umane associate in una interpenetrazione multilaterale di orizzonti di esperienza. La Fenomenologia di Husserl, dunque, fonda il “trascendentale” come “una comunità intenzionale, [come] un legame che per principio ha carattere tutto proprio, [come] una comunità effettiva, quella appunto che rende trascendentalmente possibile l'essere di un mondo, mondo di uomini e di cose”⁷⁶. Ma Husserl insedia l'*io trascendentale* al vertice della soggettività umana, rendendo riconoscibile e analizzabile questo *io* soltanto in un'auto-riflessione radicale del soggetto – l'*epoché* fenomenologica –, in un'auto-riflessione destinata a far emergere l'attività dell'*io trascendentale* nei fini, nei pensieri e nelle opere degli uomini. La svolta di Husserl rimane a metà strada, e la “donazione di senso” della coscienza, la *Sinngebung* del soggetto, conserva il suo primato sull'intersoggettività. Merleau-Ponty, però, ha scritto: “La soggettività trascendentale, dice Husserl, è intersoggettività. L'uomo non appare più come un prodotto dell'ambiente o come un legislatore assoluto, ma come un prodotto-produttore, come il luogo in cui la necessità può virare in libertà concreta”⁷⁷. Merleau-Ponty spinge Husserl sul proprio terreno, e nelle parole del filosofo francese parla già una nuova fenomenologia, spunta, ancora sfumato, un *uomo fenomenologico*. Gli itinerari di questo uomo fenomenologico attraversano le opere di Merleau-Ponty e di Sartre.

La cosiddetta filosofia dell'esistenza racchiude in sé un nucleo fenomenologico, molto marcato e decisivo in Merleau-Ponty, più sfumato e indiretto in Sartre, ed è proprio questo retaggio feno-

menologico, originalmente sviluppato, e convogliato, soprattutto da Sartre, verso alcune prospettive del materialismo storico, che ha consentito a questo ramo francese della fenomenologia di penetrare in terreni poco esplorati dell'alienazione umana, per farne emergere situazioni e peripezie, conseguenze e scacchi, finzioni e identificazioni, a partire dai campi di indagine della fenomenologia: la genesi percettiva del corpo dell'altro, la coscienza-sguardo, il mondo-della-vita come fonte originaria di significati. La reintegrazione, nella filosofia del soggetto, della *corporeità* e del *mondo*, è, a tal proposito, il passo decisivo, la svolta che ha consentito al pensiero moderno di raggiungere l'Altro dell'Io, ossia, *un* Altro dell'Io, o un *Altro* dell'*Identico*, irriducibile, nella forma o nell'ordine di fondazione, o anche nella negazione logica (come è avvenuto da Platone in poi), all'impresa e alle operazioni interne di costituzione del senso del mondo risorgenti nel soggetto *egologico* della filosofia. L'Altro che irrompe nei fenomenologi francesi è invece un Altro al di là del soggetto, capace di inquietarlo, di sovvertirne le certezze "ontiche", trascendente rispetto ad esso. Husserl, che pur è stato l'ultimo filosofo occidentale a imporsi l'impresa cartesiana della risoluzione di ogni sapere scientifico e di ogni valore culturale nel *Cogito*, ha portato allo scoperto le ostruzioni e gli ostacoli di un simile tentativo, suggerendo, in margine, un nuovo cammino. L'*alter ego* che esce dalle sue "descrizioni" fenomenologiche è ancora una traslazione, anzi, per la prima volta questa traslazione viene scrutata nelle sue radici, ma a questa traslazione viene data una sede insolita, incommensurabile alla scala dei significati dell'idealismo, poiché essa avviene nel "corpo proprio" (*Leib*). "Nel caso [...] dell'associazione e dell'appercezione dell'*alter ego* mediante l'*ego*, l'accoppiamento si ha solo quando l'altro viene nel mio campo di percezione. [...] In particolare c'è sempre il mio corpo sensibilmente distinto che, per di più, è affetto, in modo primordiale e originale, dalla corporeità organica. Se ora un corpo appare distinto nella mia sfera primordiale e mi si presenta come *simile* al mio essere corporeo, tale cioè da formare un accoppiamento fenomenale col mio corpo, è senz'altro chiaro che quel corpo deve assumere il senso di corpo organico

(*Leib*) dal mio corpo stesso mediante trasferimento di senso”⁷⁸. Il vocabolario di Husserl, radicato nella sua impresa trascendentale di fondazione, vela, in parte, la virata rappresentata dal pensiero fenomenologico del “corpo proprio”, dall’avanzata fenomenologica nel corpo vissuto del soggetto, in quel corpo che porta il soggetto nel mondo, che si lancia in tutte le avventure della temporalità, nella corporeità dello sguardo e delle prospettive. E’ il corpo, questo corpo ritrovato dalla fenomenologia, e soprattutto da Merleau-Ponty, a dare alla coscienza un nuovo carattere antropologico, quello della *coscienza percettiva* o, anche, della coscienza-sguardo. Lo sguardo situato trasforma il mondo in orizzonte e soffia via la fissità astratta degli oggetti. Merleau-Ponty ne fornisce descrizioni calzanti: “Così la sintesi degli orizzonti non è che una sintesi presuntiva, essa non opera con certezza e con precisione che nei contorni immediati dell’oggetto. Io non tengo più in mano il contorno lontano: esso non è più fatto di oggetti o di ricordi ancora discernibili, è un orizzonte anonimo che non può più apportare una testimonianza precisa, lascia l’oggetto incompiuto e aperto come esso è, in effetti, nell’esperienza percettiva. Attraverso questa apertura la sostanzialità dell’oggetto scorre via”⁷⁹. Questa percezione è una coscienza, e in essa non c’è niente di empirico o di fisicalistico, poiché, nelle sue aperture prospettiche, il soggetto e l’oggetto scompaiono insieme in un *chiasma* che trae la riflessione dal mondo e che destina il mondo alla riflessione. L’immagine del chiasma, nella quale si profila una sorta di *philosophia carnalis*, è stata l’approdo della fenomenologia di Merleau-Ponty.

L’ontologia fenomenologica del mondo-della-vita riceve, in Merleau-Ponty, i contorni di una filosofia radicale. Questo radicalismo non viene attinto direttamente alla tradizione marxiana della critica dell’ideologia, ma si rivela piuttosto in un ritorno deviato dell’*epoché* husserliana, nella trasformazione di una *super-riflessione* condotta nella rinuncia totale al *senso del mondo*, in un mondo restituito alla primitività dei significati che ogni consapevolezza, anche la più critica, accoglie inavvertitamente, lascia girare dentro di sé,

perde, intreccia e ritrova continuamente, al di sotto dei suoi concetti e delle sue parole. Una sorta di inconscio di superficie, una rete di “sintesi passive”, si apre in ogni atto percettivo, spingendo verso una confluenza piena del “soggetto” e dell’“oggetto”, dell’“esistenza” e dell’“essenza”⁸⁰. E’ qui che il mondo-della-vita di Husserl diviene il chiasma del visibile e dell’invisibile, l’interno ondeggiare e vibrare dell’essere, il confluire dello sguardo e del guardato in una fuga incessante sulle vie della visibilità, di una visibilità che risolve le separazioni dell’ontologia nell’*essere in quanto carne*. La scempi dell’*epoché*, raccolta sull’*ego*, viene rivoltata in una filosofia della carne che ammette soltanto punti di osservazione intersoggettivi e compenetrati, mutue implicazioni di alterità ed egoità (l’*Ineinander* fenomenologico): “La carne (quella del mondo e la mia) non è contingenza, caos, ma trama che ritorna in sé e si accorda con se stessa”⁸¹. L’uomo fenomenologico di Merleau-Ponty si accampa, così, in una zona dell’essere dove i significati oscillano, dove l’identificazione logica non ha ancora conferito un posto e una funzione agli oggetti, e proprio per questo, in una tale condizione, il mondo avvolge completamente l’uomo facendosi avanti come un suo strato interno, preme come uno *strato sub-umano* dal quale l’umanità viene sommessamente preformata. Già Husserl aveva iniziato il dissodamento di questo campo dell’esperienza e aveva inventato la parola “*ante-predicativo*” per circoscriverne il posto in una indagine genetica dei fondamenti di senso dei concetti teoretici della filosofia e dei metodi della scienza⁸²; ma Merleau-Ponty si spinge molto più lontano e, staccando il mondo-della-vita dal suo polo trascendentale egologico, abbatte le barriere gnoseologiche dell’*ante-predicativo*, ne disinibisce i passaggi, le motilità e le metamorfosi e lo riconduce ad una sorta di condizione *selvaggia* della cultura. Allora, l’*epoché* della filosofia fenomenologica non mira più ad attingere un *io puro*, contemplabile al di qua degli oggetti *intenzionali* dell’*io*, ma *sospende* la propria educazione intellettuale, fa dell’*explicans* un *explicandum*, estromette il *Cogito* per intendere la lingua umana che parla prima del *Cogito*. “La filosofia chiede alla nostra esperienza del mondo che cos’è il mondo prima di essere cosa di cui si parla e che è ovvia,

prima di essere stato ridotto in un insieme di significati maneggevoli, disponibili; essa pone tale domanda alla nostra vita muta, si rivolge a quella mescolanza del mondo e di noi che precede la riflessione, poiché l'esame dei significati in se stessi ci darebbe il mondo ridotto alle nostre idealizzazioni e alla nostra sintassi⁸³. Al livello ontologico del chiasma, l'immagine dell'uomo, insediandosi nell'"essere grezzo e selvaggio"⁸⁴, rompe le cornici ideologiche che la società borghese ha imposto al suo umanesimo, ne suggerisce una contestazione immanente, attraverso un uomo empatico e "nomade", attraverso un uomo eracliteo che scorre nel mondo insieme ai significati delle cose. "Come l'uomo naturale, noi ci poniamo in noi e nelle cose, in noi e nell'altro, nel punto in cui, per una specie di *chiasma*, diveniamo gli altri e diveniamo mondo"⁸⁵. Quest'uomo naturale assume, alla luce di molte pagine di Merleau-Ponty, una fisionomia etnologica, e, se l'etnologia rafforza il principio della sovversione prospettica dei significati, e scompiglia gli etnocentrismi, l'ante-predicativo immerge, parallelamente, un "senso costituito" in un "senso reversibile e grezzo", e scompiglia gli antropocentrismi tagliati sulle forme consolidate di razionalità. La sub-umanità fenomenologica si ripete nelle umanità etnologiche, e quando Merleau-Ponty, guardando all'etnologia di Lévi-Strauss, scrive che "verità ed errore abitano insieme all'intersezione di due culture"⁸⁶, le sue parole lasciano intravedere il campo sfrangiato del chiasma, prefigurano le sinuosità di una genesi dei significati del mondo sottratta al privilegio del soggetto, rimessa, nelle sue costellazioni originarie, ai corpi. "Diciamo che il nostro corpo è un essere a due fogli, da una parte cosa fra le cose e, dall'altra, ciò che le vede e le tocca; diciamo, poiché è evidente, che esso riunisce in sé queste due proprietà, e la sua doppia appartenenza all'ordine del <<soggetto>> e all'ordine dell'<<oggetto>> ci rivela relazioni molto insospettate fra i due ordini"⁸⁷. Queste relazioni tuttavia scuotono gli ordini, poiché essi dovevano ripartirsi l'essere, costituirne le articolazioni. La sub-umanità filosofica, incarnandosi, esponendosi nella *corporeità*, diviene l'umanità reale.

Questa umanità, per risplendere nel corpo, per risanarsi dalle ferite delle astrazioni e per mettere *sotto-sopra* le scale ontologiche del razionalismo e dell'idealismo, ha dovuto sfilarsi dalle forme irrigidite, o, per meglio dire, apoditticamente concluse, del *Cogito*. Infatti, nella via che ha condotto Merleau-Ponty alla *philosophia carnalis* degli ultimi lavori, il soggetto cartesiano ricompare frequentemente. Il *Cogito*, per Merleau-Ponty, racchiude in sé una risolutezza formale che rende inaccessibile il suo doppio temporale e mondano, o, per meglio dire, il *Cogito* si rinchiude in una "indeclinabilità" ignara dell' anteriorità di quell' *esistenza* che esso pretende di raggiungere, riponendovi la propria *certezza*, nell'evidenza che lo fonda: "non è l'io penso che contiene eminentemente l'io sono, non è l'esistenza che è ricondotta alla coscienza, è, al contrario, l'io penso che è reintegrato al movimento di trascendenza dell'io sono, e la coscienza all'esistenza"⁸⁸. Il *Cogito* cartesiano appare allora come un *Cogito parlato* che può enunciarsi soltanto attraverso gli avanzamenti e i ritorni, nelle attività e nei giri, nelle relazioni mondane e negli inspessimenti temporali di un *Cogito tacito*, poiché senza di esso, ossia, senza uno sfondo di vissuti culturali e intersoggettivi, senza una penetrazione corporea nel mondo, l'emergere della coscienza dal dubbio iperbolico sarebbe stato una prova vana. Il *Cogito*, osserva Merleau-Ponty, "non costituisce il mondo, lo indovina intorno [a sé] come un campo che [esso] non si è dato; [esso] non costituisce la parola, [ma] parla come si canta perché si è allegri; [esso] non costituisce il senso della parola, questa scaturisce per [il *Cogito*] nel suo commercio con il mondo e con gli altri uomini che lo abitano, [la parola] si trova nell'intersezione di molti comportamenti, [ed] è, anche quando è stata <<acquisita>>, altrettanto precisa e altrettanto poco definibile del senso di un gesto"⁸⁹. Questo raddrizzamento fenomenologico del *Cogito* è sfociato, negli sviluppi del pensiero di Merleau-Ponty, in una critica del *Cogito* fenomenologico, e cioè in una critica dell'intersoggettività egologica di Husserl, ricondotta dal fondatore della Fenomenologia alle operazioni trascendentali del soggetto, e, in modo particolare, alle identificazioni *indirette* di un trasferimento di senso, dall'*ego* all'*alter-ego*, incanalato negli stati e

nelle posizioni del corpo-proprio. Per quanto la corporeità e la passività soccorrano, in Husserl, il vecchio *Cogito* cartesiano, fornendolo di un mondo circostante (*Umwelt*), la fondazione husserliana dell'intersoggettività, procedente nel cammino genetico tracciato dai ritagli dell'*epoché* (riduzioni), viene guidata dall'*ego*, orientata sulla ripetizione dell'*ego*, fatta salire sulla vetta dell'*ego*. Merleau-Ponty abbandona queste altezze, fa rotolare la filosofia verso il basso, e ricerca le radici dell'accomunamento empatico degli orizzonti dei co-soggetti (*l'Einfühlung*) al di sotto dell'autocoscienza. "Se veramente dovessi mettere nell'altro il mio <<pensiero>>, io non ci riuscirei mai: nessuna persona avrebbe il potere di convincermi che c'è là un *cogito* e di motivare il trasferimento, quando tutta la forza di convinzione del mio *cogito* dipende dal fatto che io sono io. Se l'altro deve esistere per me, è necessario che ciò avvenga al di sotto dell'ordine del pensiero"⁹⁰. Il soggetto restituito al corpo ritrova in questa dimensione, in questo livello basso di una compagine del senso *già formata*, le aperture della comunicazione interpersonale, attinge nella sensibilità la fonte di un *senso da formare*. È in questa prospettiva che l'uomo, muovendosi verso il "fuori", si configura come e-stasi, appare come e-sistenza: "A differenza dal pensiero, l'uomo può formare l'*alter ego*, perché egli è fuori di sé nel mondo e perché è una e-stasi è impossibile con altre. E questa possibilità si compie nella percezione in quanto *vinculum* fra l'essere grezzo e un corpo. Tutto l'enigma dell'*Einfühlung* è nella sua fase iniziale, <<estesiologia>>, e vi è risolto perché si tratta di una percezione"⁹¹. Qui, l'uomo fenomenologico si delinea in un'intersoggettività senza tutele trascendentali, in un'intersoggettività che, respingendo l'autorità della costituzione egologica dell'Altro, contesta l'Identità; ma questa interoggettività diviene sociale senza generare una nuova parola filosofica sull'alienazione, della quale Merleau-Ponty prende in considerazione, spesso in modo indiretto, soltanto le chiusure della situazione, l'inabissarsi delle possibilità. Per quanto la fenomenologia di Merleau-Ponty ritrovi l'uomo ammutolito nelle forme storiche del pensiero occidentale, e lasci intravedere l'ordine sociale e le istituzioni che si sono profilate nel silenzio dei corpi e nello

sviluppo storico di una cultura filosofica e scientifica soggetto-centrica, manca ad essa la prospettiva della critica dell'ideologia. Così, il marxismo fenomenologico di Merleau-Ponty, non gravitando più nelle orbite della coscienza, ha ignorato la reificazione e si è ripiegato sull'etica.

Merleau-Ponty ha fatto dell'umanesimo il problema cruciale della storia, di una storia lacunosa e sempre da fare, nella quale le scelte umane, e le situazioni che impongono tali scelte, devono aprirsi continuamente la via nel mutamento delle condizioni: "L'esperienza storica non è mai assolutamente conclusiva, perché la domanda su cui essa verte si trasforma strada facendo"⁹². L'umanesimo diviene un banco di prova per l'agire storico, il focolaio delle alternative storiche decisive, attraverso il comunismo, poiché soltanto la soppressione della società divisa in classi potrebbe rendere concretamente fruibile l'*universalismo* promesso dall'umanesimo. Così, nel saggio *Umanesimo e terrore*, un umanesimo irrealizzato spinge la storia del comunismo, e questa si riassorbe nei conflitti di un umanesimo che non ha altro sbocco che le forme storiche del comunismo. L'utopia viene in tal modo bloccata dal realismo, le ipotesi e i dubbi si smorzano nel pragmatismo. "Il marxismo forse non ha la forza di convincerci che un giorno e attraverso le vie che ci indica l'uomo sarà per l'uomo l'essere supremo, ma conserva quella di farci comprendere che l'umanità è umanità soltanto di nome fintanto che la maggior parte degli uomini vivono per procura e gli uni sono padroni, gli altri schiavi. [...] Forse la classe universale non si rivelerà mai, ma è chiaro che nessun'altra classe saprà sostituire il proletariato in questa funzione. Fuori dal marxismo non c'è che potenza degli uni e rassegnazione degli altri. [...] Il marxismo ha un [...] titolo, tutto soggettivo, a beneficiare di un rinvio: è il solo umanesimo che osa sviluppare le sue conseguenze"⁹³. Questo marxismo, tuttavia, non si interessa degli incantesimi delle merci o dell'inversione fra mezzi e fini nel lavoro sociale e nel rapporto fra società e natura, e si colloca fin dall'inizio sul terreno di una *praxis* non rovesciata, di una *praxis* che si riavvolge sulle proprie motivazioni morali, che supera i propri

conflitti, ma che non si svolge come *attività pratico-critica*. Il marxismo umanistico che Merleau-Ponty ha sviluppato ai margini delle sue sperimentazioni fenomenologiche è, certamente, un marxismo della lotta di classe⁹⁴, ma l'istanza antropologica che lo impronta è quella, hegeliana, di un'intersoggettività del *riconoscimento* reciproco degli uomini, di un accordo umano che, come *negazione della negazione*, si trova ancora nell'orizzonte dei gesti storici della violenza, prefigurato dalla violenza che della mancanza di tale accordo è il frutto. Questa "negazione della negazione", nel contesto di una fenomenologia della coscienza percettiva – già in cammino verso un'ontologia dell'essere ante-predicativo -, riduce, tuttavia, l'incidenza della negazione, si distoglie dal lavoro della negazione, riassorbendo così l'umanità negata dell'uomo assoggettato nella prospettiva di un umanesimo universale. Quest'*uomo negato* non diviene, perciò, una figura storica, non viene costituito, nella sua coscienza di sé, dalla sua condizione di inferiorità, di alienazione e di privazione, e il suo umanesimo sembra realizzato prima di realizzarsi. Le basi del contrasto che ha opposto Sartre e Merleau-Ponty si trovano proprio in questa *ambiguità* dell'umanesimo, in un umanesimo che, accolto da entrambi come irrinunciabile orizzonte filosofico, appare sempre insidiato dall'*ideologia*. Sartre, a differenza di Merleau-Ponty, si affida alla negazione, e questa fa scaturire un'opposizione antropologica esemplare, un antagonismo che ritorna continuamente nei testi sartriani, l'antagonismo fra i "*sottouomini*" e gli "*uomini per diritto divino*". Il rivoluzionario si comprende in questa *situazione*, la scopre come una deformazione di sé e degli altri uomini, e si progetta nella lotta contro di essa: "il rivoluzionario, nella sua [...] scelta della rivoluzione assume una posizione privilegiata: non combatte per la conservazione di una classe, come il militante dei partiti borghesi, ma per la soppressione delle classi; non divide la società in uomini per diritto divino e uomini <<naturali>> o <<Untermenschen>> (sottouomini), ma vuole l'unificazione dei gruppi etnici, delle classi, l'unità, insomma, *di tutti gli uomini*; non si lascia mistificare dai diritti e dai doveri collocati *a priori* in un cielo intelligibile, ma nell'atto stesso in cui vi si ribella, postula la completa [...] libertà umana"⁹⁵.

In Sartre l'umanesimo dà espressione all'uomo disumanizzato, ne fa un personaggio fenomenologico, ne fa il personaggio del sottouomo. Il sottouomo si affianca al rivoluzionario e ne delinea la situazione: quello può diventare questo e questo può ritrasformarsi in quello, in quanto l'alienazione, che trattiene il sottouomo nella sua sottoumanità, si origina da parti assegnate, da un lato, e da parti ricevute, dall'altro, da posizioni e da identità imposti dagli uni e da compiti assolti dagli altri, in un viluppo di rapporti in cui gli uni e gli altri, gli uomini soddisfatti di sé e gli uomini oppressi, vengono generati dai rapporti storici di sfruttamento e dagli apparati sociali, ma si confermano, nelle loro contrapposizioni e nelle loro distinzioni "qualificative", attraverso il loro divenir "cosa" nei profili e nelle prospettive in cui appaiono allo *sguardo* altrui. Nella Fenomenologia di Sartre, lo sguardo (*regard*) invade le relazioni umane, si affonda in esse, diviene una loro qualità ontologica, e così anche il sottouomo, almeno in alcuni suoi aspetti, viene attirato nel campo di relazioni di una coscienza guardante e guardata.

Nelle descrizioni fenomenologiche sartriane dell'*Essere e il nulla*, la coscienza, designata, in modo molto hegeliano, come il "per sé", sfugge all'assimilazione nell'Altro, e fa sì che l'Altro sia, soltanto ritraendosi in un *nulla* che conferma continuamente il suo esser-altro rispetto all'Altro, cosicché essa può raggiungersi soltanto persistendo nella negazione. La libertà del *per sé* risiede in questa negazione: "La negazione che il per sé realizza [...] è negazione interna; il per sé la realizza nella sua piena libertà, o meglio, è questa negazione in quanto si sceglie come finitezza"⁹⁶. Questa coscienza negatrice è incalzata dall'assedio e dalla irruzione dell'Altro, contro il quale deve continuamente compiere la sua scelta nullificante: "per il per sé, il modo d'essere-ciò-che-non-è-l'altro è tutto permeato dal Nulla, e il per sé è ciò che non è l'Altro nel modo annullatore del <<riflesso-riflettente>>; il non-essere-altro non è mai *dato* ma continuamente scelto in un continuo risorgere, e la coscienza non può *non essere* l'Altro se non in quanto è coscienza (di) sé come ciò che non è altri"⁹⁷. La negazione riconsegna il soggetto alla sua libertà di

fronte all'Altro in quanto nell'Altro il *per sé* incontra l'*esser-per-altri*, nel cui campo fenomenologico la libertà della coscienza può essere risucchiata nelle relazioni anonime, viene ricondotta ai fini di altri, deprivata della sua trascendenza, ridotta a oggetto. Lo *sguardo* è il veicolo di questa appropriazione oggettivante del *per sé* da parte dell'*esser-per-altri*, e quindi l'intersoggettività umana si revoca continuamente nel suo opposto, si cambia, cioè, in relazioni unilaterali fra uomini-cose e, di conseguenza, in contese che ridestano, o che vogliono ridestare, la soggettività del *per sé* e dell'Altro attraverso il rispecchiamento delle negazioni. Sotto lo sguardo di altri, ogni uomo viene irretito in un indice posizionale, diviene un *questo differenziato*: "La prova della mia condizione di uomo, oggetto per *tutti* gli altri uomini viventi, abbandonato sotto milioni di sguardi e che mi sfuggo milioni di volte, io la realizzo concretamente, quando sorge un oggetto nel *mio* universo, se questo oggetto mi indica che io sono probabilmente oggetto, ora, in qualità di un *questo differenziato*. E' l'insieme del fenomeno che chiamiamo *sguardo*"⁹⁸. Ma il fenomeno qui descritto da Sartre è ancora la coscienza poiché lo sguardo ne rivela le fluttuazioni, traccia il suo perimetro morale, ed è ancora lo sguardo che dà "carne" ad un *per sé* che è in quanto non è, che riconquista continuamente una libertà destinata ad essere perduta e che si trascende verso se stesso. Lo stallo di questo *per sé* ha spinto Sartre verso altre strade, la "malafede" metafisica analizzata nell'*Essere e il nulla* ha lasciato il posto ad altre forme di critica della coscienza ideologica (anche se sotto denominazioni equivocabili), la conversione fenomenologica delle *reificazioni* sociali in analitica esistenziale è stata messa a frutto nella scoperta di alienazioni proiettive; ma il circolo drammaturgico degli sguardi, l'intreccio del ruolo e del progetto, il passaggio dal contesto alla scena, sono divenuti la grammatica filosofica sartriana dei rapporti umani, e, insieme, l'osservatorio del filosofo sulla storia, grazie allo sviluppo della problematica giovanile dello sguardo. Nel saggio sartriano su Baudelaire, per esempio, lo "sguardo" metafisico dell'*Essere e il nulla* si è già trasformato in un sismografo del carcere mimetico dell'egoità borghese, votata alle contraffazioni proiettive

dei rapporti sociali: “Con un movimento naturalissimo, Baudelaire proietta sull’Altro la frigidità in cui è immerso. Ed è qui che il processo si complica, perché adesso è Altrui, quella coscienza estranea che contempla e che giudica, ad essere bruscamente dotato di un potere refrigerante. La luce lunare diventa quella dello sguardo. E’ uno sguardo di Medusa che inchioda e pietrifica. Baudelaire non se ne lamenta certo: la funzione dello sguardo dell’Altro non è forse di trasformarlo in *cosa*? Tuttavia egli non ha dotato che le donne di codesta frigidità. Negli uomini non l’avrebbe tollerata: sarebbe stato come riconoscer loro una superiorità su di lui. Ma la donna è un animale inferiore, una <<latrina>>: <<è in fregola e vuol essere fottuta>>; è l’opposto del <<dandy>>. Baudelaire può farne senza pericolo l’oggetto di un culto; in nessun caso essa diventerà la sua uguale”⁹⁹. Lo sguardo ripartisce la scena, genera simboli e miti, tiene a bada l’Altro, ma soprattutto raggruppa gli uomini, li gerarchizza, li inquadra in rapporti di potere. In questa pagina di Sartre, nel movimento delle funzioni sceniche suscitate dallo sguardo, la donna baudelairiana diviene un sottouomo.

Il sottouomo di Sartre è una “creazione” dello sguardo, il prodotto di una coscienza-sguardo che impone all’Altro la condizione di “*cosa*”, ma la coscienza che riduce a cosa il *per sé* dell’Altro ha annullato se stessa in modo ancora più estremo nella oggettività indifferenziata e opaca dell’essere-in-sé. Nell’*Essere e il nulla*, questo essere-in-sé si configurava, attraverso alcune originali riformulazioni fenomenologiche di Parmenide e di Hegel, come “piena positività”, come una contingenza ignara di ogni “alterità”, al di qua del possibile e del necessario, come qualcosa che semplicemente è, e che la coscienza potrebbe esprimere “dicendo che esso è *di troppo*”, poiché la coscienza “non è [...] in grado di derivarlo da niente, né da un altro essere, né da un possibile, né da una legge necessaria”¹⁰⁰. Questa costellazione fenomenologica riaffiora, con tutti i mutamenti di stile, di interesse e di prospettiva che caratterizzano, di opera in opera, il pensiero di Sartre, nelle indagini sul sottouomo. Così, l’Essere che in Merleau-Ponty reintegrava l’uomo nella carne

del mondo, riscattando, attraverso il “basso”, l’umanità e la “verità” di una coscienza altrimenti prigioniera dell’auto-riflessione – e, a ben vedere, atomizzata -, finisce per assumere in Sartre lo *status* di un oggetto idealizzato dalla coscienza degli “uomini perbene”, di un Assoluto che gli uomini riuniti in una società sicura delle sue basi morali, delle sue istituzioni e delle sue tradizioni, proteggono e riaffermano nei confronti del turbamento e della minaccia costituiti dalla comparsa di *alterità* umane inassimilabili e inquietanti, di *contro-uomini* da neutralizzare, di quei contro-uomini che la coscienza-sguardo degli uomini perbene *deve* ridurre a sottouomini. La storia di Jean Genet, lo “scrittore maledetto” cui Sartre ha dedicato uno studio di vaste proporzioni, è, a tal proposito, esemplare, poiché la *personalizzazione* di Genet reca l’impronta dell’Essere immutabile che gli uomini “dabbene” impongono ai contro-uomini per farne dei sottouomini: “Liberato per essere colpevole, Genet non lo è per mutarsi. Gli è che la collera dei giusti vuol perpetuarsi: se Genet diventasse onesto, essa perderebbe il suo oggetto. Codesta collera virtuosa si accanisce: non le basta assassinare un bambino: al mostro che ha fabbricato prepara un avvenire senza speranza. Gli fa sapere che la prigionia lo aspetta e l’ergastolo; tutto è deciso, da una causa eterna scendono nell’ordine temporale conseguenze irrimediabili: <<Tu finirai sul patibolo!>>”¹⁰¹. Lo sguardo della “gente perbene” assorbe in sé, e restituisce come Legge, come ordine immutabile dei valori, il Senso delle cose, assegna posti e fini, secondo un principio della ripetizione uniforme garantito dalla piatta superficie dell’Essere sulla quale tale sguardo scivola: “Mantenere, serbare, conservare, restaurare, rinnovare, ecco le azioni permesse: risalgono tutte alla categoria della ripetizione. Tutto è pieno, tutto è collegato, tutto è in ordine, tutto è sempre esistito, il mondo è un museo di cui noi siamo i conservatori”¹⁰². In questa fusione soddisfatta della *coscienza* con l’*essere-in-sé*, l’ordine sociale diviene il Bene, un Bene da riaffermare continuamente contro insidie e minacce diffuse, tanto diffuse che la libertà degli stessi uomini “dabbene” ne è solleticata o, addirittura, tentata; così mescolate con le possibilità dell’esistenza umana da profilarsi ai confini dei progetti o dell’ambiente sociale

degli uomini “onesti”. Ed è da qui che prendono avvio le torsioni proiettive nelle quali la società borghese, contemporaneamente, si lacera e prospera. “Se volete conoscere un onest’uomo, cercate quali vizi gli restino più odiosi negli altri: avrete trovato le linee di forza delle sue vertigini e dei suoi terrori, respirerete l’odore che ammorba la sua bell’anima”¹⁰³. Sartre ricava da questo contenuto di coscienza, una notazione fenomenologica sulla natura del Male morale: “Il Male è proiezione; direi persino che è tutt’insieme il fondamento e lo scopo di ogni attività proiettiva”¹⁰⁴. Ed ecco allora spuntare i sottouomini, indispensabili agli uomini “perbene”, poiché la minaccia scongiurata attraverso la *proiezione* richiede il ritorno ad un ordine garantito, la conferma dei rapporti e delle coscienze scorrenti nell’*essere-in-sé*. La società borghese è una fucina di questi uomini, “necessari agli uomini dabbene come le ragazze da bordello alle donne oneste”¹⁰⁵, poiché i contro-uomini sono sempre all’orizzonte, sono sempre temuti, e, quindi, la loro iscrizione nella sottoumanità diviene una necessità irresistibile - e, insieme, un’impresa caparbia e solidale - per gli uomini rispettabili. Molti di questi uomini sono già, o lo diventeranno i loro figli, “uomini per diritto divino”, ossia, uomini *naturalmente* detentori di qualità e di diritti esclusivi, uomini confermati e promossi dallo sguardo di un gruppo dominate e rispettato. Un loro portavoce, nella novella *Infanzia di un capo*, è Lucien Fleurier: “<<Ho dei diritti!>> Dei diritti! Qualcosa come i triangoli e i cerchi: era così perfetto che non esisteva, inutile tracciare migliaia di giri con i compassi, non si riesce a realizzare un solo cerchio. Allo stesso modo generazioni di operai potrebbero ubbidire scrupolosamente agli ordini di [Lucien], senza mai esaurire il suo diritto al comando; i diritti vanno oltre l’esistenza, come i corpi matematici e i dogmi religiosi. Ed ecco che [Lucien], per l’appunto, era questo: un fascio enorme di responsabilità e di diritti”¹⁰⁶. L’Essere immutabile si fa avanti con segni matematici e con trame provvidenziali per confermare una coscienza sociale.

Nel libro sartriano su Genet, il sottouomo sembra aggirarsi in una zona di solitudine e di anarchia, lontano dalle lotte organizzate degli altri oppressi, mentre in altre pagine di Sartre, le vicende della sottoumanità abbracciano situazioni e gruppi sociali più estesi. Tuttavia, Sartre appare oscillante e, nell'*Idiota della famiglia*, ritorna, proprio attraverso Genet, su uno dei suoi primi profili del sottouomo, quello del colonizzato votato, contro il colonizzatore, ad un'umanità altra, ad un'umanità scelta nella *negritudine*. Così, l'ambigua rivolta di Genet, e cioè la sua incarnazione ritorsiva e mimetica del sottouomo, la sua scelta di quel Male con il quale la società degli onesti borghesi lo aveva respinto nella Natura, rivela le sue complicità con gli uomini "perbene" nello stesso modo in cui la negritudine si mostra succube dei colonialisti, impotente a sciogliersi dallo sdoppiamento e dalla passività cosale di cui reca le tracce: "non si può riconoscersi come <<negri>>, foss'anche nell'orgoglio e nella sfida, senza dare il proprio assenso [...] a quei giudizi ostili, dispregiativi, nati dall'odio e dalla paura; senza contemporaneamente accettare il sistema coloniale"¹⁰⁷. Tuttavia, il sottouomo è un uomo negato, e quanto Sartre aveva scritto in *Orfeo negro* rimane, nella sua affilatura hegeliana, sullo sfondo di questo parziale ripensamento: "L'unità finale che ravvicinerà un giorno tutti gli oppressi nella stessa lotta deve essere preceduta, nelle colonie, da quello che io chiamerei il momento della separazione, o della negatività: il razzismo antirazzista è la sola via che può condurre all'abolizione delle differenze di razza"¹⁰⁸. Queste differenze non vengono scalfite dagli ideali universalistici della borghesia, poiché essi rimangono silenziosi di fronte ai genocidi nei continenti dove le sub-economie della colonizzazione espropriano ed espellono, dove i governi occidentali, per proteggere quelle economie, inviano truppe o armano i loro amici d'oltremare. Per questo, nella sua famosa prefazione ai *Dannati della terra* di Frantz Fanon, Sartre accusa il vecchio umanesimo liberale dell'Occidente: "Occorre affrontare [...] questo spettacolo inaspettato: lo *streap-tease* del nostro umanesimo. [...] Bella figura, i nonviolenti: né vittime né carnefici! Andiamo! Se non siete vittime, quando il governo che avete plebiscitato, quando l'esercito in cui

i vostri fratelli più giovani han preso servizio, senza esitazione né rimorso, si sono accinti a un <<genocidio>>, siete indubbiamente carnefici”¹⁰⁹. Ma se dalla prospettiva dell’umanesimo dei diritti umani non si vede il colonizzato, allora questa prospettiva esclude anche altri sottouomini. E questi sottouomini non sono soltanto gli “inassimilabili” e i “declassati di ogni specie”, molte donne e i “borghesi decaduti”, o il *Lumpenproletariat*¹¹⁰, ma anche i lavoratori salariati di basso livello. In questi ultimi, però, la sottoumanità scompare, dapprima, in un’umanità ideologica, per ritornare, poi, quando essi rifiutano la loro condizione di merce, e compaiono davanti alla borghesia capitalistica in veste di nemici, come *contro-umanità*. “La libertà dell’operaio-merce contesta [...] la libertà umana dell’operaio prima e durante la firma del contratto, vale a dire la sua libertà d’uomo (fedeltà agli impegni liberamente contratti, ecc.). Così l’umanesimo borghese mette la sua contraddizione a carico del proletariato: l’operaio è quell’essere che si pretende uomo per distruggere poi l’uomo in sé; è il contro-uomo: nessuno l’ha escluso dall’umanesimo borghese, è stato *lui stesso* ad autoescludersi. Resta indeterminato soltanto (e saranno le circostanze a deciderne) se la repressione abbia lo scopo di *forzarlo* a restare uomo o quello di *tenere a distanza un contro-uomo*”¹¹¹. Il contratto di lavoro riveste l’operaio della personalità giuridica, lo rende *bourgeois*, e quindi, *ideologicamente*, ne fa un uomo, ma la sua lotta per riscattarsi dalla merce, e quindi per *umanizzarsi*, ne fa un contro-uomo. Il confine fra il contro-uomo e il sottouomo non è facilmente tracciabile, ed essi, nelle aggrovigliate descrizioni fenomenologiche di Sartre, tornano spesso a mescolarsi, ma è furori di dubbio che in questo personaggio filosofico bifronte la critica anti-ideologica della separazione tra *homme* e *citoyen* si inoltra in nuovi cammini.

Il sottouomo, o il contro uomo, e l’uomo per diritto divino, o l’onest’uomo, non si costituiscono a vicenda, non sono avvinti in una complementarità ontologica, e in essi non c’è traccia di una reciproca avversione mista a dipendenza, poiché, allora, questa relazione implicherebbe una lotta per il *riconoscimento*, come quella delle

autocoscienze hegeliane, mentre, invece, il loro rapporto esclude la *reciprocità*. Si tratta, infatti, di un rapporto laterale, affidato a concatenamenti e a identificazioni astratte, immerso nella moltitudine atomizzata, ossia, per usare espressioni rese popolari da Sartre, di un rapporto dominato dalla *serie*, di un ordine *seriale*. Per questo, l'alienazione emerge in esso con una varietà di sfumature e con una nitidezza di contorni che Sartre non ha mai raggiunto nelle sue vaste disamine della serialità o dei ritorni e delle sedimentazioni del "pratico-inerte". Nell'analisi di questa alienazione, Sartre ha profuso tutte le risorse di una fenomenologia orientata su un'intersoggettività scenica, animata da personaggi proiettivi, irretita nelle avventure dello sguardo. Così, uno sguardo senza reciprocità ha potuto svelare la trama di potere dei rapporti sociali attraverso una situazione assai comune, attraverso il "riso". In molte situazioni comiche della vita quotidiana, il riso collettivo di un gruppo seriale, il riso che scroscia improvviso, oppure ricorre complice e ostinato, infligge una punizione per un deturpamento dell'immagine dell'Uomo, o devia un disagio insopportabile per l'avvilimento di Valori umani scolpiti nell'Essere; e così l'ubriaco che vaneggia, lo zimbello del Liceo o un giudice che si dà molte arie, ma scivola per strada – una famosa scenetta inventata da Bergson nel suo saggio sul riso – fanno sorgere, insieme, un sottouomo e una cerchia di privilegiati, di uomini per diritto divino. "La tesi è l'uomo, l'antitesi quel che ho chiamato [...] il contro-uomo, cioè a dire un inumano che ha assunto l'aspetto della nostra specie nell'intenzione di nuocerle. Il riso è la risposta globale: io interiorizzo la contraddizione, e me ne libero calcando l'antitesi: l'ubriaco non è né il mio prossimo degradato né il mio nemico diabolico; è un sub-uomo che si scambia per un uomo, ed io assisto, io, persona umana per diritto divino, ai suoi sforzi grotteschi e vani per avvicinarsi alla nostra condizione"¹¹². Questo riso, allora, non colpisce lo *spirito di serietà*, come è avvenuto in gran parte della tradizione letteraria del comico, non libera la vita dalla morsa di automatismi innaturali, come in Bergson, e neppure riscatta gli oppressi, come è avvenuto da Rabelais a Chaplin, ma protegge proprio questa serietà, soccorre un ideale uma-

no che per un momento ha traballato, chiude una falla dell'edificio sociale: «l'ilarità collettiva ha precisamente per compito di salvare il <<personaggio umano>>, di cui l'uomo sociale ha fatto il suo modello, presupponendola. Ma codesto modello rassicurante non è mai stato esclusivamente il prodotto di un gruppo: è un assieme imperativo di regole e di comportamenti, taluni dei quali hanno per origine l'ideologia dominante, e altri si sono stabiliti nell'ambiente della serialità, quel medesimo ambiente in cui coloro che ridono pretendono di scendere per salvare l'interiorità. Insomma, si tratta di un oggetto pratico-inerte, la cui origine è da cercare tanto nella separazione degli individui sociali quanto nella loro unione»¹¹³. La genesi del sottouomo sottende una *storia alienata*; anzi, attraverso i contesti di vita in cui gli uomini si raggruppano in blocchi seriali di sottouomini, o contro-uomini, e di uomini per diritto divino, le relazioni umane dischiuse dalle qualità fenomenologiche dello sguardo, e cioè dai reciproci annullamenti, oggettivazioni e ri-soggettivazioni dell'*ego* e dell'*alter ego*, animano un teatro quotidiano del mondo sociale. L'attività drammaturgica di Sartre ne è soltanto una modesta testimonianza. I saggi di Sartre vanno, infatti, più lontano: «[gli uomini per diritto divino] sono profondamente seri; quando scacciano il contro-uomo, entrano risolutamente nell'inumanità per battere il nemico sul suo terreno. Ma questa metamorfosi nasconde provvisoriamente i preziosi rapporti di interiorità che essi intrattengono con i loro pari, in seno ad una società squisita e grave, dove nessuno è ridicolo, dove nessuno pensa a ridere. Tale società non ha nome, né può averne, quando i suoi membri si inumanizzano, ma è essa, per l'appunto, che dà il diritto di ridere, essa resta tutta intera presente in quell'aggressione difensiva, poiché colui che ride attacca per difenderla»¹¹⁴. La *società che dà il diritto di ridere*, è, per parafrasare Marx, l'"arcano svelato", poiché essa si fa avanti, incoraggiando o contrastando, nei gesti e nelle complicità che la rendono invisibile, nei sentimenti e nelle parole che la scelgono, negli uomini che si modellano in essa e negli uomini che essa respinge, nella "coscienza felice" degli uomini dabbene e nella "coscienza infelice" dei contro-uomini, e ad essa deve risalire una fenomenologia genetica

del sottouomo. Il riso, dunque, ha in serbo nuovi messaggi, molto diversi da quelli del vecchio umanesimo. Di questo mutamento si era accorta, in anticipo su Sartre, la *Dialettica dell'illuminismo* di Horkheimer e Adorno: “Nella falsa società il riso ha colpito la felicità come una lebbra e la trascina con sé nella sua totalità insignificante. Ridere di qualcosa è sempre deridere, e la vita che, secondo la tesi di Bergson, spezzerebbe nel riso la sua crosta irrigidita, è – in realtà – l’irruzione della barbarie, l’affermazione di sé, che, nell’occasione sociale che le si offre, prende il coraggio a due mani e celebra la sua liberazione da ogni scrupolo. Il collettivo di quelli che ridono è la parodia della vera umanità”¹¹⁵.

Note

1. F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, Bompiani, Milano, 1995, 481, pag. 271.
2. *Ibidem*, 485, pag. 273.
3. F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, Adelphi, Milano, 2005, Vol. III, 19/228, pag. 102.
4. F. Nietzsche, *Il crepuscolo degli idoli*, Adelphi, Milano, 2007, pag. 47.
5. F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., 493, pag. 276.
6. *Ibidem*, 706, pag. 385.
7. *Ibidem*, 495, pag. 277.
8. F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, Adelphi, Milano, 1990, pref., pagg. 8-9.
9. F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano, 1990, I, 2, pag. 8.
10. F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, cit., 19/246, pag. 109.
11. F. Nietzsche, *La gaia scienza*, Adelphi, Milano, 2005, I, 5, pag. 98.
12. *Ibidem*, V, 345, pag. 256. L'interpolazione è mia.
13. F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., pagg. 46-47.
14. M. Heidegger, *Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1994, pag. 619.
15. *Ibidem*, pagg. 619-620.
16. M. Weber, L'«oggettività conoscitiva» della scienza sociale e della politica sociale, in M. Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Mondadori, Milano, 1980, pag. 97.
17. F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., 260, pag. 151.
18. M. Weber, *La scienza come professione*, in M. Weber, *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino, 1983, pag. 33.
19. M. Weber, *La politica come professione*, in M. Weber, *Il lavoro intellettuale come professione*, cit., pagg. 112-113.
20. F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., pag. 37.
21. *Ibidem*, pag. 5.
22. F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., III, 125, pag. 163.
23. F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., 2, pag. 9.
24. G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, Einaudi, Torino, 2002, cfr. pagg. 59-107.
25. F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., pag. 26.
26. F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., pag. 87.
27. F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., pag. 116.
28. *Ibidem*, pagg. 27-28.
29. F. Nietzsche, *Il crepuscolo degli idoli*, cit., pagg. 37-38.
30. *Ibidem*, pag. 126.

31. F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., pag. 46.
32. F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., pag. 85.
33. M. Foucault, *La volontà di sapere, Storia della sessualità 1*, Feltrinelli, Milano, 1985, pagg. 55-56.
34. M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., pag. 368.
35. M. Foucault, *La volontà di sapere, Storia della sessualità 1*, cit., pag. pag. 58.
36. *Ibidem*, pag. 57.
37. F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, cit., 19/253, pagg. 111-112. L'interpolazione è mia.
38. M. Foucault, *Il discorso, la storia, la verità*, Einaudi, Torino, 2001, pag. 60.
39. *Ibidem*, pag. 61.
40. M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., pagg. 611-612.
41. M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, Adelphi, Milano, 2007, pag. 156.
42. M. Heidegger, *La sentenza di Nietzsche <<Dio è morto>>*, in M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze, 1997, pag. 235.
43. M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, cit., pag. 99.
44. M. Heidegger, *La sentenza di Nietzsche <<Dio è morto>>*, in M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, cit., pag. 240.
45. M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, in M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, cit., cfr. pagg. 26-37.
46. M. Heidegger, *La sentenza di Nietzsche <<Dio è morto>>*, in M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, cit., pag. 243.
47. M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., pag. 755.
48. M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano, 1992, pag. 56.
49. *Ibidem*, pag. 48.
50. T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., pagg. 59-60.
51. M. Heidegger, *Lettera sull'<<umanismo>>*, Adelphi, Milano, 2002, pag. 46.
52. M. Heidegger, *Identità e differenza*, Adelphi, Milano, 2009, pagg. 43-44.
53. M. Heidegger, *Lettera sull'<<umanismo>>*, cit., pagg. 64-65.
54. *Ibidem*, pag. 61.
55. *Ibidem*, pag. 56.
56. *Ibidem*, pag. 57.
57. M. Heidegger, *Il detto di Anassimandro*, in M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, cit., pagg. 324-325.
58. M. Heidegger, *La questione dell'essere*, in E. Jünger – M. Heidegger, *Oltre la linea*, Adelphi, Milano, 2004, pag. 111.
59. E. Jünger, *La mobilitazione totale*, in E. Jünger, *Foglie e pietre*, Adelphi, Milano, 1997, pag. 118.
60. *Ibidem*, pag. 123.

61. E. Jünger, *Oltre la linea*, in E. Jünger - M. Heidegger, *Oltre la linea*, cit., pag. 61.
62. *Ibidem*, pag. 71.
63. E. Jünger, *Al muro del tempo*, Adelphi, Milano, 2000, pag. 100.
64. M. Heidegger, *La questione dell'essere*, in E. Jünger – M. Heidegger, *Oltre la linea*, cit., pag. 146.
65. M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, Adelphi, Milano, 2006, pag. 55.
66. M. Heidegger, *La questione dell'essere*, in E. Jünger – M. Heidegger, *Oltre la linea*, cit., pag. 147.
67. T. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., pag. 108.
68. W. Benjamin, *Parigi capitale del XIX secolo*, cit, pag. 610.
69. *Ibidem*, pag. 614.
70. *Ibidem*, pag. 598.
71. W. Benjamin, *Tesi di filosofia della storia*, in W. Benjamin, *Angelus novus*, cit., pagg. 83-84. L'interpolazione è mia.
72. W. Benjamin, *Parigi capitale del XIX secolo*, cit., pag. 617.
73. *Ibidem*, pag. 596.
74. W. Benjamin, *Tesi di filosofia della storia*, in W. Benjamin, *Angelus novus*, cit., pag. 80.
75. E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano, 1987, pag. 203.
76. E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano, 1994, pag. 147.
77. M. Merleau-Ponty, *Marxismo e filosofia*, in M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso*, Il Saggiatore- Garzanti, 1974, pag. 157.
78. E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., pag. 133.
79. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 2001, pag. 84. La traduzione è mia.
80. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano, 1993, pag. 147.
81. *Ibidem*, pag. 162.
82. E. Husserl, *Esperienza e giudizio*, Bompiani, Milano, 1995, pag. 42.
83. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., pag. 122.
84. *Ibidem*, pag. 122.
85. *Ibidem*, pag. 176.
86. M. Merleau-Ponty, *Da Mauss a Claude Lévi-Strauss*, in M. Merleau-Ponty, *Segni*, NET, Milano, 2003, pag. 161.
87. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., pag. 153.
88. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, cit., pag. 439. La traduzione è mia.
89. *Ibidem*, pag. 462. La traduzione e le interpolazioni sono mie.
90. M. Merleau-Ponty, *Il filosofo e la sua ombra*, in M. Merleau-Ponty, *Segni*, cit., pag. 223.

91. *Ibidem*, pag. 224.
92. M. Merleau-Ponty, *Materiali per una teoria della storia*, in M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura*, Bompiani, Milano, 1995, pag. 49.
93. M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, Gallimard, Paris, 1980, pagg. 268-270. La traduzione è mia.
94. R. Aron, *Lezioni sulla storia*, Il Mulino, Bologna, 1997, cfr. pagg. 68-69.
95. J. P. Sartre, *Materialismo e rivoluzione*, Il Saggiatore, Milano, 1977, pagg. 123-124.
96. J. P. Sartre, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano, 1965, pag. 356.
97. *Ibidem*, pag. 357.
98. *Ibidem*, pagg. 353-354.
99. J. P. Sartre, *Bandelaire*, Il Saggiatore, Milano, 1981, pag. 106.
100. J. P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., pag. 33.
101. J. P. Sartre, *Santo Genet, commediante e martire*, Il Saggiatore, Milano, 1972, pag. 20.
102. *Ibidem*, pag. 25.
103. *Ibidem*, pag. 30.
104. *Ibidem*, pag. 30.
105. *Ibidem*, pag. 31.
106. J. P. Sartre, *Infanzia di un capo*, in J. P. Sartre, *Il Muro*, Mondadori, Milano, 1985, pag. 296. L'interpolazione è mia.
107. J. Sartre, *L'idiota della famiglia*, Il Saggiatore, Milano, 1977, Tomo II, pag. 838.
108. J. P. Sartre, *Orfeo negro*, in J. P. Sartre, *Che cos'è la letteratura?*, Il Saggiatore, Milano, 1966, pag. 382.
109. J. P. Sartre, *Prefazione* a F. Fanon, *I dannati della terra*, Einaudi, Torino, 1971, pag. XXI.
110. J. P. Sartre, *Santo Genet, commediante e martire*, cit., pag. 31.
111. J. P. Sartre, *Critica della ragione dialettica*, Il Saggiatore, Milano, 1963, Libro secondo, pagg. 406-407.
112. J. P. Sartre, *L'idiota della famiglia*, cit., Tomo II, pag. 819.
113. *Ibidem*, pag. 827.
114. *Ibidem*, pag. 826. L'interpolazione è mia.
115. M. Horkheimer e T. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., pag. 150.

Capitolo Quarto

Splendori e miserie dell'antiumanesimo

1. L'uomo strutturale

Lo “Strutturalismo” ha portato allo scoperto un paradosso delle “scienze umane”, il paradosso di una scientificità che esige la soppressione dell'uomo. Questo gesto, tuttavia, sembra riavvolgere, nella propria apparente perentorietà, un lungo travaglio intellettuale, vecchie e insuperate aporie. Lo Strutturalismo, infatti, ha fatto rifluire le vecchie remore umanistiche di queste scienze – la *non oggettività* dell'uomo e la circolarità di soggetto e oggetto (retaggio dell'autocoscienza filosofica) –, così come, sul versante opposto, i metodi e i linguaggi formalizzati delle scienze storico-sociali (o le ripetizioni inconfessate dei modelli delle scienze della natura in alcune correnti della psicologia moderna), sul terreno epistemologico delle *strutture*. Nelle *strutture* l'uomo viene interrogato obliquamente, nelle sue tracce, nelle sue relazioni, nelle formazioni e nelle genealogie del Senso; ma non viene chiamato in causa in quanto *agente* sostantivo e responsabile, in quanto *costruttore di se stesso*, in quanto *coscienza alienata* e neppure, all'opposto, in quanto *cosa* o in quanto *animale*, poiché, nelle strutture, la scomparsa dell'uomo è l'indice *anti-ideologico* di una critica speculativa del Soggetto (e dei suoi annessi negativi, dei suoi opposti assiologici) che decentra continuamente rapporti e funzioni di opere e di istituzioni culturali. L'uomo, allora, non viene bandito o reso irrilevante, ma viene spostato “dietro le quinte”, sospeso nella sua posizione di significante assoluto, consegnato, come dice Blanchot, ad una condizione di assenza. È una tale manovra che costituisce il campo di indagine, a ben vedere *tra-*

scendentale, della scienza strutturalista, ed è una tale operazione che inserisce nella scienza strutturalista un antiumanesimo modellato su istanze anti-ideologiche: “L’uomo è assente dalle scienze umane. Questo non vuol dire che egli sia eluso o soppresso. Questa è invece la sola maniera di esservi presente in un modo che non faccia di ciò che lo afferma né un oggetto – una qualsiasi realtà naturale -, né una soggettività e neppure una semplice esigenza morale o ideologica: una maniera dunque che non sia né empirica, né antropomorfica, né antropologica”¹. Una sorta di *epoché* dell’uomo, o almeno dell’uomo dell’umanesimo, sembra circondare un concetto che se da un lato non può essere accantonato nei saperi che si fondano su di esso, dall’altro reca in sé tutte le mistificazioni emerse nelle critiche dell’ideologia.

L’ambivalenza balza agli occhi, e proprio in essa hanno la loro origine molte vicissitudini della scienza strutturalista, a cominciare dal suo disdirsi come paradigma o come metodo, e, soprattutto, dalla sua rinuncia ad un ideale di “scienza rigorosa”, una rinuncia che ha improntato il *pensiero filosofico strutturalista*, sfumandone i contorni e deviandolo continuamente da se stesso. Così, al di là delle tante tecniche di ricerca fiorite dalla radice *linguistica* dello Strutturalismo, gli sviluppi teorici più influenti di questa scienza ne hanno costantemente modificato le impostazioni, sono stati cioè post-strutturalisti. È anche per questa de-istituzionalizzazione delle scienze umane che allo Strutturalismo sembrano convenire, più che i requisiti di una teoria, o di una meta-teoria, le caratteristiche di un’attività, attribuite ad esso da Roland Barthes: “in rapporto a tutti i suoi utenti lo strutturalismo è essenzialmente un’attività, vale a dire la successione regolata di un certo numero di operazioni mentali: si potrebbe parlare di attività strutturalista come si è parlato di attività surrealista”². L’attività strutturalista, o post-strutturalista, scombina l’ordine delle significazioni, ricerca i luoghi, le forme e le funzioni della produzione dei significati, lasciando fuori campo l’uomo dell’umanesimo, attraverso il quale il Soggetto riacquisterebbe una posizione autorevole e riformerebbe un complesso gerarchico di indicatori qualifi-

cativi, un ordine immobile, e quindi “ideologico”, della significazione. Ma, al di là del soggetto, l'uomo riappare nelle strutture, e sono proprio le strutture a dare voce ad un uomo sorpassato dal Senso, intessuto nei significati culturali del suo mondo sociale, parlato nei saperi che lo assegnano alle funzioni della società, trasportato dai sistemi di parentela, identificato o misconosciuto nella simbolica mitica e religiosa, ad un uomo che, in queste strutture, desidera, immagina, delira, obbedisce e trasgredisce. Le strutture non sono sistemi rigidi e prefissati, ma complessi di variabili che, nella lingua, nell'economia, nello Stato, nelle scienze e nell'inconscio, localizzano le contingenze della produzione dei significati. In questa articolazione fra struttura ed evento spunta fuori l'uomo strutturale, un uomo che Barthes ha ritratto come *Homo significans*: “Al limite si potrebbe dire che l'oggetto dello strutturalismo non è l'uomo ricco di certi sensi, ma l'uomo fabbricatore di senso, come se non fosse il contenuto dei sensi a esaurire i fini semantici dell'umanità, bensì l'atto solo da cui questi sensi – variabili storiche, contingenti – sono prodotti. *Homo significans*: tale sarebbe il nuovo uomo della ricerca strutturale”³. L'uomo strutturale è attraversato dall'ideologia, da un'ideologia impastata nei miti, nei linguaggi e nei Discorsi che organizzano le strutture, ma lo strutturalismo, facendo di quest'uomo una scena della significazione, mette in opera un nuovo tipo di critica dell'ideologia, una critica orientata sull'inconscio, e non più sulla coscienza. Ma una tale critica, per giungere fino in fondo, dovrebbe muoversi tra la coscienza e l'inconscio, tra il riflessivo e l'ante-predicativo, tra l'*identico* e il *non identico*. Il diniego strutturalista del soggetto preclude queste possibilità; e con esse scompare a volte dallo strutturalismo ogni interesse critico (del resto raramente dichiarato). È questo il caso di Claude Lévi-Strauss.

Nell'antropologia culturale di Lévi-Strauss riaffiora insistentemente, disponendo intorno a sé innumerevoli compiti scientifici, il tenacissimo nodo del passaggio dell'uomo dalla *natura* alla *cultura*. Le scienze naturali, e soprattutto la biologia, si affiancano, in tale contesto, alle scienze umane, la logica delle quali raddoppia in un

simbolismo sfuggente la semiotica perentoria dei codici biologici. “Lo sforzo per decifrare i miti presenta forse qualche somiglianza con quello che permette al biologo di decifrare il codice genetico, ma gli oggetti studiati dal biologo sono reali ed egli può verificare le sue ipotesi in base alle loro conseguenze sperimentali. Noi facciamo la stessa cosa che fa il biologo, con la differenza che le scienze umane veramente degne di questo nome non sarebbero altro che l’immagine delle scienze fisiche viste in uno specchio: apparizioni impalpabili che manovrano simulacri di realtà. Perciò le scienze umane non possono aspirare se non a una omologia formale e non sostanziale rispetto allo studio del mondo fisico e della natura vivente”⁴. Lo scarto fra i due tipi di scienza è una variazione all’interno dello stesso modello, e proprio in questa variazione si radica la *struttura degli scambi parentali primitivi*, nei quali si rivela una produzione sociale originaria di significati legata al passaggio dalla natura alla cultura. Questa struttura sviluppa il proprio campo di significati attraverso un “intervento” correttivo sulla natura, introduce in essa le regole degli scambi matrimoniali, imperniati sulla proibizione dell’incesto, allo scopo di assicurare con mezzi più sicuri la conservazione del gruppo, inserisce, “senza discontinuità” con la natura, “il proprio segno” e le “proprie esigenze specifiche” nella zona di “indeterminazione” dei rapporti naturali tra i sessi, laddove “il carattere arbitrario dell’accoppiamento”⁵ minerebbe le basi di un ordine sociale in formazione. Nella cultura rimane così impresso il marchio della natura, e l’autoconservazione che domina la seconda si perfeziona grazie alla prima. Ma Lévi-Strauss dimentica qui che il rischio intellettuale più temibile per l’antropologo, un rischio da lui spesso rilevato in altri studiosi, è quello di proiettare contenuti culturali di origine storica sulla natura, e che la sua trasposizione dell’autoconservazione naturale sulle origini del tabù dell’incesto rinvia a prospettive scientifiche, o *ideologiche*, appartenenti alla più recente modernità. Ciononostante Lévi-Strauss è assai netto nella formulazione della sua tesi sull’origine della vita culturale dell’uomo: “Il ruolo principale della cultura è di assicurare l’esistenza del gruppo come gruppo, e dunque di sostituire l’organizzazione al

caso, così in questo come in tutti gli altri campi. La proibizione dell'incesto costituisce una forma [...] d'intervento. Ma prima di ogni altra cosa essa è intervento; più esattamente è l'intervento"⁶. Il confine fra natura e società umane, focolaio inesauribile di significati, terra primordiale dell'*Homo significans*, sembra dunque presidiato da un'istituzionalizzazione omologante, da un regola che, per dirla con parole di Mauss, si configura come una "prestazione totale"⁷.

La struttura degli scambi matrimoniali descritta da Lévi-Strauss lascia scorgere, dietro il movimento regolato dei *nomi* parentali e degli *atteggiamenti*, dietro i due sistemi correlati in cui si formano classi di relazioni familiari e tipologie definite di comportamento sociale (rispetto, sottomissione, familiarità, obblighi, diritto ecc)⁸, un complesso atemporale di operazioni logiche, di distinzioni formali e di combinazioni funzionali che l'antropologo ritrova, con le loro specificità, nei miti, nei riti e nel totemismo, e che fa scorrere in modo indifferenziato in tutte le epoche storiche. Così le regole della parentela diventano la cauzione mitica di istituzioni sociali contemporanee, facendo del controllo totale arcaico una chiave antropologica del controllo nelle società moderne: "il <<regime del prodotto rarificato>>, quale s'esprime nelle misure di controllo collettivo, più che una innovazione dovuta alle condizioni della guerra moderna ed al carattere mondiale della nostra economia, è il riaffiorare di procedimenti che sono assai familiari alle società primitive, e senza le quali la coesione del gruppo sarebbe compromessa ad ogni momento"⁹. Nelle strutture di Lévi-Strauss, l'imputazione metodologica dei rapporti e delle funzioni della significazione va incontro ad una duplice ricaduta, poiché se da un lato essa *strania* le società industriali occidentali, confrontando i loro ingegneri e i loro scienziati con il *bricoleur* totemistico¹⁰, o gettando in un vertiginoso gioco di specchi lo *psicoanalista* e lo *sciamano*¹¹, dall'altro il gioco dei modelli in cui si dispiega l'attività significativa finisce, non di rado, per volatilizzare i rapporti storici di dominio nelle ricorrenze e nelle variazioni di sistemi poggianti, in ultima istanza, su una sorta di inconscio *formale* universale. Così, nell'antropologia di Lévi-Strauss, la traspo-

sizione etnologica dell'Edipo di Freud mette fuori circuito i conflitti psicologici e l'elaborazione simbolica del desiderio, opponendo a questo desiderio perturbatore, trascinato dalle sue sostituzioni e dai suoi deliri, dalle sue latenze e dai suoi ritorni, il codice mitico della parentela, ossia una versione scientifica del "principio di realtà": "Senza alcun dubbio né il desiderio per la madre o per la sorella, né l'assassinio del padre e il pentimento dei figli corrispondono ad un qualche fatto, o insieme di fatti, che occupi un dato posto nella storia. Essi però traducono forse, sotto forma simbolica, un sogno che è al tempo stesso antico e duraturo. Ed i pensieri degli uomini, nascono proprio dal fatto che le azioni evocate da quel sogno non vennero mai commesse, perché la cultura vi si è sempre e dovunque opposta. Le soddisfazioni simboliche nelle quali, secondo Freud, si sfoga il rimorso dell'incesto, non costituiscono dunque la commemorazione di un evento. Sono altro e ben più, e cioè sono l'espressione permanente di un desiderio di disordine, o piuttosto di contro-ordine. Le feste riproducono a rovescio la vita sociale non perché essa un tempo sia stata tale, ma proprio perché non lo è mai stata e non potrà mai esserlo"¹². L'Edipo freudiano viene ritualizzato nella festa, assegnato al disordine marginale della dissipazione antagonista, su un terreno che da Nietzsche e Caillois conduce a Bataille, ma, ciononostante, all'Edipo di Freud viene sottratta l'*efficacia simbolica*, quell'efficacia simbolica – l'espressione, molto famosa, è di Lévi-Strauss – con la quale esso ossessiona, insieme all'ordine dei rapporti parentali, la riproduzione familiare dell'autorità. Questa lacuna della critica è, naturalmente, compensata, poiché Lévi-Strauss sprema dal suo oggetto di indagine – il mito – quelle qualità simboliche che ne mostrano le componenti e l'organizzazione, le maglie e la rete, trovando, in questa trama, o in questo "*gioco*"¹³, un ordine del Senso che si revoca continuamente, una costruzione *diacronica* che si decentra negli intrecci delle funzioni *sincroniche*, un campo di significati costituito dalla confluenza di codici variamente combinabili. In questa prospettiva, Lévi-Strauss rimprovera a Freud un atteggiamento scarsamente etnologico, un'incomprensione della molteplicità, dei movimenti e della convertibilità dei codici mitici.

Freud, secondo Lévi-Strauss, ha “voluto decifrare i miti mediante un codice unico ed esclusivo, mentre è della natura del mito far uso di più codici, dalla sovrapposizione dei quali risultano le regole della traducibilità”¹⁴. La molteplicità dei codici reca tuttavia con sé il primato del codice, o, per meglio dire, un riferimento cogente al paradigma epistemologico del codice-messaggio e della struttura-evento, un paradigma che non appartiene alla psicoanalisi, orientata sulla critica del Sé, sulla ricerca delle lacune e delle devianze dell'individuazione borghese. Con il riferimento al codice, Lévi-Strauss imprime all'uomo psicanalitico i tratti fisiognomici dell'*uomo strutturale*, e, contemporaneamente, ruota la psicoanalisi sulla *mitopoietica*, svalutandone la *critica*: “grazie a Freud [i] miti conservano un posto nel nostro patrimonio spirituale. Le interpretazioni nuove che egli ne dà, le versioni originali che ne propone, l'eco che risvegliano in tutti gli strati della nostra società attestano che il mito di Edipo [...] si mantiene fra noi vivo ed efficace. In tale senso e come dicevo trent'anni fa, non si deve esitare ad annoverare Freud, dopo Sofocle, fra le nostre fonti di questo mito”¹⁵. L'Edipo freudiano, una volta immerso nei codici, una volta inserito nelle corrispondenze e nelle opposizioni di un inconscio culturale senza contenuti e senza storia, diviene la componente di un mitologema, perdendo quel monolitismo dell'interpretazione per mezzo del quale Freud ha potuto ripiegare sul mito e riconsegnare alla preistoria dell'umanità le figure storiche della famiglia borghese.

Ma l'affondamento dell'uomo strutturale nelle strutture, un rischio sempre costeggiato e mai pienamente scongiurato nelle ricerche strutturaliste più specifiche (l'antropologia di Lévi-Strauss e la psicoanalisi di Lacan), diviene completo quando Lévi-Strauss, accogliendo e approfondendo alcune prospettive di Mauss, sviluppa il suo sistema della parentela in una teoria antropologica dello scambio e dell'alleanza, quando cioè il *potlatch* dei clan totemici (il movimento regolato dei doni come *agonismo suntuario* fra capi o fra uomini importanti) sembra echeggiare, nell'abisso delle origini della cultura, le “reificazioni” della competizione moderna, sia econo-

mica che di prestigio, e del “consumo vistoso”, di quel consumo vistoso che Veblen collegava con la “sopravvivenza delle abitudini predatorie arcaiche”¹⁶ negli strati della borghesia protesi verso la finanza e il commercio. Alle radici dell’immagine antropologica del *potlatch* troviamo la rielaborazione di un ricco materiale etnologico in un famoso saggio di Mauss, poiché, nelle pagine di questo antropologo, il dono arcaico apre la via, in una forma spettacolare e dissipativa, con i suoi cerimoniali e con i suoi movimenti collettivi, allo scambio economico e ad ogni sorta di diplomazia. Le analogie suggeriscono le genealogie: “Si direbbe proprio che il capo trobriandiano o tsimshian proceda alla lontana come il capitalista, che sa disfarsi del denaro, in tempo utile per ricostituire in seguito il suo capitale mobile. Interesse e disinteresse spiegano ugualmente questa forma della circolazione delle ricchezze e quella della circolazione arcaica dei contrassegni di ricchezza che li seguono”¹⁷. La nota che tuttavia contraddistingue la circolazione primitiva dei doni è quella dello sperpero colossale, ed è proprio quest’alternarsi frenetico delle munificenze che conferisce ai personaggi più in vista del gruppo la loro posizione sociale e il loro rango: “il motivo di questi doni e di questi sperperi forsennati, di queste perdite e di queste distruzioni folli di ricchezze non è in nessun grado disinteressato [...]. È attraverso questi doni che si stabilisce una gerarchia tra capi e vassalli, tra vassalli e seguaci. Donare, equivale a dimostrare la propria superiorità [...]; accettare senza ricambiare o senza ricambiare in eccesso, equivale a subordinarsi, a divenire cliente o servo, farsi più piccolo, cadere più in basso”¹⁸. Questo ordine multiforme e inflessibile viene integrato da Lévi-Strauss nel sistema degli scambi matrimoniali. Ma nelle strutture della parentela acquista una rilevanza capitale un bene di scambio che non appartiene più al novero degli oggetti di valore e che, ricavando tutta la sua importanza dalla proibizione dell’incesto, diviene un segno riconoscibile dell’intervento della cultura sulla necessità naturale, e questo bene di scambio è costituito dalle *donne*. Il *potlatch* diviene un’istituzione sociale capace di fabbricare significazioni permanenti - ripetute nelle modificazioni diacroniche che disseminano le funzioni delle strutture - quan-

do le sue regole rendono stabile e generalizzato lo “scambio delle donne”. L'esogamia, che organizza la circolazione delle donne sulla base di classi e di gruppi, e che trasforma, in tal modo, la proibizione dell'incesto in un'istituzione, cattura in sé l'Edipo psicoanalitico e ne ostruisce la dinamica: “io [...] rinuncio a mia figlia o a mia sorella solo a patto che il mio vicino rinunci alle sue; la violenta reazione della comunità davanti all'incesto è la reazione di una comunità lesa; [...] ma il fatto che io possa ottenere una moglie è, in ultima analisi, la conseguenza del fatto che un fratello o un padre abbiano rinunciato a lei. C'è solo che la regola non dice a profitto di chi si rinunci, mentre invece nel caso dell'esogamia il beneficiario o la classe beneficiaria sono sempre delimitati”¹⁹. La dimensione erotica dello scambio si rende visibile attraverso una fitta rete di mosse codificate, procedenti dai ruoli parentali e dalle istituzioni matrimoniali, dai quali sgorgano flussi di significato capaci di attraversare le epoche storiche; ma questo erotismo, che Lévi-Strauss fa tuttavia erompere nelle espressioni “bene per eccellenza” e “stimolante naturale”²⁰, riferite alle donne, appare fin dall'inizio dominato dalla “reificazione” delle donne, scambiate all'ombra di una legge eretta dai padri e dai fratelli. Quest'uomo strutturale è *adialettico* e non ammette negazioni.

Una tale struttura appare assicurata da un ideale scientifico controllatissimo, ostile ad ogni umanesimo filosofico proprio in virtù di un'impostazione epistemologica attratta dalla matematica, che nelle scienze umane di Lévi-Strauss dovrebbe garantire il primato delle costanti: “crediamo che il fine ultimo delle scienze umane non consista nel costruire l'uomo, ma nel dissolverlo. Il valore eminente dell'etnologia sta nel suo corrispondere alla prima tappa di un itinerario che ne comporta altre: al di là della diversità empirica delle società umane, l'analisi etnografica vuole raggiungere delle invarianti”²¹. Tuttavia è proprio questa auto-poiesi dei sistemi etnologici che scivola nell'ideologia. L'inserimento del *potere patriarcale* nel circuito degli *scambi* associa, nel dominio sulle donne, *due* componenti storiche della repressione. Il fatto che il dono dissimuli il dominio

è eloquentemente testimoniato dalla preminenza del donatore negli scambi. Georges Bataille, attingendo da Lévi-Strauss spunti etnologici convergenti con la sua teoria economica dello spreco sacrificale, della *dépense*, mette in rilievo questo carattere delle strutture della parentela e dei miti ad esse collegati: “il matrimonio, più che i congiunti, riguarda il <<donatore>> della donna, l’uomo (padre, fratello) che avrebbero potuto godere liberamente di quella donna (sua figlia, sua sorella) e che invece la dona. Il dono ch’egli ne fa è forse il sostituto dell’atto sessuale; l’esuberanza del dono, comunque, ha un significato assai simile – quello di un dispendio delle risorse – a quello dell’atto in sé. Ma solo la rinuncia che consentì questa forma di spreco che era stato fondato dal divieto ha reso possibile il *dono*. Anche se, al pari dell’atto sessuale, il dono dà sollievo, ciò non accade più nel modo in cui si libera l’animalità: e l’essenza dell’umanità si ritrova appunto in questo superamento”²². La prospettiva di Bataille, privando la sessualità femminile del segno della reciprocità, appare assai rivelatrice: la comunità maschile delle alleanze, prefigurazione delle istituzioni politiche ed economiche, è, nella distruzione e nell’elargizione, nel divieto e nella trasgressione, la soglia della natura e della cultura nella storia dell’*Eros*. Così, la costruzione monopolistica della società maschile come nucleo del potere sociale e come iscrizione del *significante* nel *soggetto detentore del potere di scambio* diviene, al di qua del soggetto stesso, un simbolo animatore del linguaggio, un fattore culturale della comunicazione umana. L’inconscio culturale dell’uomo strutturale secerne significati, ma le forme *a priori* delle strutture li avvolgono nell’ideologia. Lacan lo fa vedere nitidamente: “L’uomo parla [...], ma è perché il simbolo lo ha fatto uomo. Se infatti doni sovrabbondanti accolgono lo straniero che si è fatto conoscere, la vita dei gruppi naturali che costituiscono la comunità è sottomessa alle regole dell’alleanza, che ordina il senso nel quale si opera lo scambio delle donne, e alle prestazioni reciproche che l’alleanza determina: come dice il proverbio Sironga, un parente per alleanza è una coscia di elefante”²³. Il programma di “nuovo umanesimo”, proclamato dall’antropologia strutturalista e affidato da Lévi-Strauss a un “processo illimitato

di oggettivazione del soggetto”²⁴, va incontro, nel suo panteismo scientifico, a un doppio esito: la reintegrazione dell’Altro nel Sé e la dissoluzione ideologica del Sé e dell’Altro.

Se lasciamo da parte Foucault, che dello Strutturalismo è stato un compagno di strada originale, e che con la sua critica genealogica del sapere ha aperto cammini assolutamente post-strutturalisti, le audacie anti-ideologiche e gli avvitamenti ideologici dell’uomo strutturale si fanno avanti in Althusser. Per quanto lo *status* comparativo dell’ideologia abbia subito spostamenti nelle diverse fasi del pensiero althusseriano, dapprima in opposizione alla scienza, e poi come componente dei processi riproduttivi delle società storiche, o, più precisamente, come fattore inconscio, e quindi, in ultima istanza, simbolico, di ogni assunzione di ruoli nei rapporti sociali, la critica marxista dell’ideologia sviluppata da Althusser mostra un profilo unitario. Ma soprattutto, e questa è la sua originalità, si avvale dell’inconscio strutturalista, e segnatamente dell’inconscio lacaniano. In questa prospettiva, la critica dell’ideologia di Althusser entra in zone inesplorate della produzione fantasmatica del soggetto, situate fra l’immaginario e il simbolico, ma paga il prezzo, che l’*Homo significans* strutturalista difficilmente può evitare di pagare, di *fantasmaticizzare* il soggetto stesso; mentre, sul versante opposto, spinto da un marxismo oggettivistico, Althusser finisce per *ontologizzare* l’ideologia. L’ideologia, per Althusser, si *costituisce* nel rapporto immaginario dell’uomo con la realtà e non nel rapporto dell’uomo con la realtà: “Nell’ideologia [...] gli uomini esprimono non i loro rapporti con le loro condizioni d’esistenza, ma il *modo* in cui vivono i loro rapporti con le loro condizioni di esistenza, la qual cosa suppone al tempo stesso un rapporto reale e un rapporto <<vissuto>>, <<immaginario>>. L’ideologia è allora l’espressione del rapporto degli uomini col loro <<mondo>>, ossia l’unità (surdeterminata) del loro rapporto reale e del loro rapporto immaginario con le loro reali condizioni di esistenza”²⁵. In tal modo l’ideologia si immerge completamente in un inconscio sociale astorico, fatto di invarianti e di funzioni, e pervade, agendo e rinforzandosi continuamente in-

sieme alle convinzioni in cui fiorisce e rioriorisce, l'ambiente delle società umane come "l'elemento e l'atmosfera [...] indispensabili alla loro respirazione"²⁶. Un'*ideologia senza storia*, desunta con una forzatura interpretativa da un passo di Marx, traccia allora il largo orizzonte teorico – un orizzonte *sincronico* - in cui Althusser può rendere intercambiabili il "sogno intellettuale" e le richieste della realtà: "da una parte [...] *le ideologie hanno una propria storia* ([...] determinata, in ultima istanza, dalla lotta di classe), dall'altra [...] *l'ideologia in generale non ha storia*, non in senso negativo [...], ma in senso positivo. Questo senso è positivo, se è vero che proprietà della ideologia è quella di essere dotata di una struttura e d'un funzionamento tali da farne una realtà non-storica, cioè *onnistorica*, nel senso che questa struttura e questo funzionamento sono, sotto una stessa forma, immutabile, presenti in quella che viene chiamata storia universale"²⁷. Un inconscio lacaniano, nel marxismo strutturalista di Althusser, attira l'ideologia in un campo genealogico di attività sociali, in una rete di prestazioni culturalmente necessarie, legate alla costituzione *identitaria* degli individui socializzati, al punto che l'ideologia sembra attaccarsi all'uomo come un predicato d'essenza: "l'uomo è per natura un animale ideologico"²⁸. Questo approdo solleva però qualche domanda: perché l'ideologia, che esprime un carattere ontologico delle società umane, deve essere criticata secondo l'impostazione e gli intenti di una *attività pratico-critica* di tipo marxiano (Althusser parla invece di *pratica teorica*)? In quale prospettiva Althusser si occupa dell'ideologia, in quella di una *Teoria della pratica teorica* (cioè di una meta-teoria) o in quella di una *pratica teorica* (distinzioni althusseriane ricorrenti)? Oppure, più semplicemente, la letteratura althusseriana sull'ideologia appartiene, prevalentemente, alla teoria dell'ideologia o alla critica dell'ideologia? Queste domande conducono in vicoli ciechi, segnalano oscillazioni e aporie. Al fondo di queste aporie si lascia riconoscere l'uomo strutturale.

L'uomo strutturale, qui, *sospende e affonda*, insieme, il soggetto e l'umanesimo, e, in un tale contesto, la critica dell'ideologia si trasforma, per un verso, in una *metacritica*, e per un altro, in un'*anticri-*

tica. Althusser, volgendo il funzionalismo strutturalista in *genealogia* (e lo strutturalismo si è spesso incontrato con la genealogia, come è avvenuto, esemplarmente, in Foucault), osserva che la “*funzione di ogni ideologia (funzione che la definisce) è quella di <<costituire>> individui concreti quali soggetti*”²⁹, e precisa - circoscrivendo la fonte originaria di un significato culturale, e, soprattutto, enucleando il dispositivo comunicativo di una produzione originaria di Senso - che “*ogni ideologia interpella gli individui concreti in quanto soggetti concreti, mediante il funzionamento della categoria di soggetto*”³⁰. La parola decisiva, la parola chiave, è il verbo *interpellare*, nel quale viene espressa, in un atto linguistico illocutivo - “Ehi, lei laggiù!” -, una richiesta imperiosa e indefinita, una richiesta che è anche, al tempo stesso, un’esortazione e una minaccia: “l’ideologia <<agisce>> o <<funziona>> in maniera tale che <<recluta>> soggetti tra gli individui (li recluta tutti), o <<trasforma>> gli individui in soggetti, li trasforma tutti con questa operazione molto precisa che noi chiamiamo l’*interpellare* che possiamo rappresentarci nel modo stesso del più banale interpellare poliziesco (o no) di ogni giorno: <<Ehi, lei laggiù>>”³¹. Questa situazione sfiora l’apologo surrealista, o la parabola di Kafka, ma Althusser si ritrae dalle conseguenze della sua *scena*, e vira verso un’idea quasi fenomenologica, quella di un *soggetto prima del soggetto*, di un *soggetto che è sempre già costituito*. Althusser però, ostile ad ogni indagine fenomenologica, non avanza in una critica del soggetto al livello dell’ante-predicativo, con la conseguenza che il *gesto padronale* rivelato dalla chiamata si riassorbe in una operazione prestabilita, in un rituale della significazione che fabbrica, in anticipo sulla vita di ogni individuo, l’“astrazione” del soggetto. “Che un individuo sia sempre-già soggetto, prima ancora di nascere, è [...] la semplice realtà accessibile a tutti, e niente affatto un paradosso. Che gli individui siano sempre - già <<astratti>> rispetto ai soggetti che sono sempre-già, Freud l’ha dimostrato rilevando semplicemente di quale rituale ideologico era circondata l’attesa di una nascita [...] Prima di nascere, il bambino è dunque sempre-già soggetto, assegnato all’essere nella e dalla configurazione ideologica familiare specifica nella quale è <<atteso>> dopo essere stato con-

cepito”³². La metacritica dell’ideologia, nella quale il soggetto sembra prorompere come un’inconscia funzione di *superego*, al cospetto dell’apostrofe del Grande Altro lacaniano, reinventato da Althusser come poliziotto-giudice-padre, si converte in un’anticritica che de-temporalizza l’ideologia. Così la pretesa althusseriana di costruire una “teoria dell’ideologia in generale”, distinta artificiosamente dalla “teoria delle ideologie”³³, finisce per liquidare una critica originale, una critica indirizzata verso un’ermeneutica del soggetto. D’altronde una critica dell’ideologia – nella quale la coscienza è sempre fuori di sé, e quindi, per dirla con un ossimoro, sempre più o meno inconscia - non può dispiegarsi senza una dialettica antropologica dell’alienazione, e così Althusser, che ha combattuto instancabilmente ogni ripresa e ogni sviluppo dei concetti marxiani di alienazione e di feticismo, non ha potuto disincagliare la sua critica dal quadro strutturalista di una teoria generale.

L’*antiumanesimo teorico* di Althusser diviene perspicuo su questo sfondo. Ma occorre evitare ogni fraintendimento, poiché questo antiumanesimo si colloca al livello della *pratica teorica* e non di un *ethos* dei valori, o di una pragmatica morale, proseguendo, su questo terreno, la critica marxiana dell’uomo astratto. Certo, Althusser curva il suo marxismo verso un oggettivismo scienziasta, e così la sua critica dell’ideologia manca il nodo sociale delle *irrealizzazioni reali* e delle *realizzazioni immaginarie*, ma questa svolta, lungi dall’intralciare l’opera *politica* di una critica dell’ideologia, affida ad essa un *compito politico* funzionalmente delimitato da una struttura sociale, cioè radica questa critica nei rapporti di produzione capitalistici quale *funzione pratica* della lotta di classe. “Quando si dice ai proletari <<sono gli uomini che fanno la storia>> non c’è bisogno di essere un grande studioso per comprendere che, a più o meno lunga scadenza, si raggiunge lo scopo di disorientarli o di disarmarli. Si fa loro credere che sono onnipotenti come <<uomini>>, nel momento stesso che sono disarmati come proletari di fronte alla effettiva onnipotenza della borghesia, detentrica delle condizioni materiali (i mezzi di produzione) e politiche (lo Stato) che domina-

no la storia”³⁴. I rapporti di classe, costituendo gli individui in *soggetti*, respingono gli individui nei campi immaginativi dell’ideologia, nella quale sono però i *vissuti collettivi* delle condizioni sociali di vita degli individui, e non queste condizioni, a produrre le significazioni culturali e le rappresentazioni che conferiscono al mondo storico uno stile ideologico. “Nell’ideologia della *libertà*, la borghesia *vive* [...] il suo particolare rapporto con le proprie condizioni di esistenza, ossia il suo rapporto reale (il diritto dell’economia capitalistica liberale) *investito però in un rapporto immaginario* (tutti gli uomini sono liberi, compresi i lavoratori liberi). La sua ideologia consiste in questo giuoco di *parole* sulla libertà, che tradisce tanto la volontà borghese di mistificare i suoi sfruttati (<<liberi>>!) per tenerli a freno con il ricatto della libertà, quanto il bisogno della borghesia di *vivere* la sua dominazione di classe come la libertà dei suoi stessi sfruttati”³⁵. Sullo sfondo di questa psicoanalisi lacaniano-marxista dell’ideologia borghese, si profilano le genealogie simboliche delle forme classiste del soggetto, assai lontane dal soggetto estraniato a se stesso dell’umanesimo marxista. L’antiumanesimo teorico, pur incatenando l’ideologia alle invarianti simboliche dell’uomo strutturale, dischiude alla critica nuove dimensioni dei rapporti sociali, la distoglie dalle ipostatizzazioni del Soggetto, sempre in procinto di mutarsi in un macrosoggetto metafisico, la rende più avvertita nei confronti di ogni *essenzialismo*. Il radicale antistoricismo di Althusser è parte integrante di questa impostazione: “Avanzando la tesi di un <<processo senza Soggetto, né Fine(i)>>, voglio dire [...] questo: per essere materialistica-dialettica, la filosofia marxista deve rompere con la categoria idealistica del <<Soggetto>>, come Origine, Essenza e Causa”³⁶. Se il soggetto *astratto*, minuscolo, fa da levatrice all’individuo sociale, chiamandolo nei ruoli già pronti per lui, assegnandolo al suo ambiente e ai suoi incarichi, e, infine, votandolo ad un destino ideologico, il Soggetto *metafisico*, maiuscolo, risolve la non identità nell’identità, mantiene l’Altro sotto sorveglianza. La loro complementarità è evidentissima, ma Althusser *fonda* il primo e *respinge* il secondo. L’uomo strutturale è equivoco.

Lo strutturalismo affonda le sue radici nella linguistica di Saussure, una linguistica che, procedendo attraverso scarti differenziali di significazione, abbandonando il primato dei termini e delle forme sintattiche a beneficio della corporeità del fonema, e modulando il sistema e le funzioni della *langue* sull'iniziativa della *parole*, ha fornito alle scienze umane un quadro epistemologico orientato sulla produzione di senso. Così la linguistica è divenuta, grazie soprattutto a Roland Barthes, il terreno di una critica dell'ideologia capace di traslare le proprietà, le concatenazioni e le mutazioni dei segni dalla lingua alla comunicazione sociale, dalle funzioni del linguaggio alle funzioni semiotiche degli oggetti culturali della società. Questa critica, mentre si legittima attraverso una salutare diffidenza nei confronti della lingua, traccia il profilo di una forma contro-intuitiva di dominio: "come *performance* di ogni linguaggio, la lingua non è né reazionaria né progressista; essa è semplicemente fascista; il fascismo, infatti, non è impedire di dire, ma obbligare a dire"³⁷. Il codice dell'istituzione e il vincolo operativo del sistema rendono obsoleta la tipologia tirannica della repressione e la sostituiscono con una tipologia amministrativa. Le istituzioni che ricavano la propria autorità direttamente dalla lingua dispiegano esemplarmente questa invadenza del segno preordinato, e l'ideale culturale nel quale si incarna una tale funzione è espresso pienamente dalla Letteratura. Allora, una pratica scritturale liberatoria sarà quella che *torcerà il linguaggio* su se stesso, che sovvertirà l'istituzione culturale decentrandone le strutture. In questa prospettiva, la *critica letteraria* non può evitare gli impegni della *critica dell'ideologia*, le cui irrinunciabili esigenze si levano dagli elementi costitutivi del fatto letterario, e mostrano, negli spostamenti simbolici del senso e nella mobilitazione an-archica delle significazioni, il riscatto comunicativo della parola umana. Per Barthes, il *medium* di questa critica raddoppiata è l'ironia: "L'ironia non è altro che l'interrogativo che il linguaggio pone al linguaggio. La nostra abitudine di dare al simbolo un orizzonte religioso o poetico ci impedisce di percepire che c'è una ironia dei simboli, un modo di mettere in questione il linguaggio mediante gli eccessi manifesti, dichiarati del linguaggio stesso. Di fronte alla

povera ironia volterriana, prodotto narcisistico di una lingua troppo fiduciosa in se stessa, si può immaginare un'altra ironia, che, in mancanza di meglio, chiameremo *barocca*, in quanto gioca con le forme e non con gli esseri, in quanto dilata il linguaggio anziché comprimerlo³⁸. Il gioco strutturalista di Barthes non si incontra, tuttavia, con il gioco nietzschiano, potenziante e affermativo, e, in fondo, vagante al di là del senso, in quanto il gioco di Barthes, nella sua formalità arricchita e deviata, e attraverso l'ombra di Socrate, cospira con la dialettica, diviene una contestazione delle dimore istituzionali del Senso, della Scienza e della Letteratura come rappresentanti di una significazione pre-tracciata. "Il logico prolungamento dello strutturalismo può consistere soltanto nel ritornare alla letteratura considerandola non più <<oggetto>> di analisi, ma attività scritturale, nell'abolire la distinzione, sorta dalla logica, che fa dell'opera un linguaggio-oggetto e della scienza un metalinguaggio, e nell'intaccare così quel privilegio illusorio, proprio della scienza, che afferma la proprietà di un linguaggio schiavizzato"³⁹. Nel gioco del significante, nelle scambievoli metamorfosi dell'*Homo significans* e dell'*Homo ludens*, l'uomo strutturale scuote le catene del linguaggio, assegna al linguista un *engagement* inesauribile, ridiventa *politico*.

Il linguista strutturale, allora, rimanendo nella lingua, può diventare mitologo, anzi, può fare del linguaggio il *codice semiotico* del mito, e rinvenire, su questo terreno, le componenti operative che lo organizzano, il gioco funzionale dei suoi elementi costitutivi. Un mito siffatto sfugge alle età mitiche e si insedia nei *materiali ideologici* della società borghese, poiché scompone le note simboliche delle rappresentazioni sociali in processi di fabbricazione orientati sulle coordinate antropologiche della civiltà moderna, sulla contraffazione olistica e saturante di un *essere storico* in *natura* e non sulle cifre naturalistiche, o sul retaggio panico, della storia. Barthes fa rifiorire la critica dell'ideologia come scienza semiotica del mito. Se il mito arcaico era inquietato dall'equivocità del nome, oscillante fra il segno e la cosa, il mito borghese eclissa nominalmente la borghesia, la rende anonima promuovendo la ri-nominazione che

la muta in Umanità. “Il fatto borghese si assorbe in un universo indistinto di cui l’unico abitante è l’Uomo Eterno, né proletario né borghese”⁴⁰. Se l’ideologia, come rappresentazione illusoria di un concetto, *essenzializza il concetto*, l’ideologia come mito, attraverso la forma semiotica di esso (la sua simbolicità), *fa rifluire un’essenza su un fatto quotidiano*, trasformando questo fatto, contenente il senso primario del messaggio mitico, in una figura ideale, contenente il senso secondario e compiuto del mito. Il mito si configura così come un *“linguaggio rubato”*: “Io rubo il negro che saluta, il villino bianco e marrone, il ribasso di stagione della frutta, non per farne esempi o simboli, ma per naturalizzare mediante questi l’Impero, il mio gusto delle cose basche, il Governo”⁴¹. In questo processo semiotico della mitizzazione, che produce, seleziona, dispone e gerarchizza i significati, l’Uomo Eterno è il rappresentante della chiusura a-problematica della società su se stessa, della circolarità tautologica di un senso ottuso. La società borghese dimentica le sue rivoluzioni nel suo mito: “i primi filosofi borghesi penetravano il mondo di significazioni, sottoponevano ogni cosa a una razionalità [...]: l’ideologia borghese sarà scienziata o intuitiva, constaterà il fatto o percepirà il valore, ma rifiuterà la spiegazione: l’ordine del mondo sarà sufficiente o ineffabile, ma non sarà mai significativa. In conclusione, l’idea prima di un mondo perfettibile, mobile, produrrà l’immagine rovesciata di un’umanità immutabile, definita da un’identità ricominciata all’infinito. In poche parole, nella società borghese contemporanea il passaggio dal reale all’ideologico si definisce come il passaggio da un’*anti-physis* a una *pseudo-physis*”⁴². Barthes, attraverso la sua critica linguistica del mito ideologico, enuclea la struttura semiotica della comunicazione senza discorso, della parola annullata dal codice, della contrazione del senso nell’univocità della formula. Questo quadro scientifico evoca storie molto più vicine di quelle suggerite dall’immaginazione di Orwell. Marcuse lo ha, indirettamente, notato: “Che un partito politico il quale opera per la difesa e lo sviluppo del capitalismo si chiami <<socialista>>, ed un governo dispotico <<democratico>>, ed una elezione truccata <<libera>> sono fenomeni linguistici e politici familiari, che

precedono di molto Orwell”⁴³. La semiotica di Barthes, sciogliendo le strutture dagli inconfessabili sfondi trascendentali del pensiero strutturalista, disegna nuovi itinerari anche al pensiero dialettico.

2. *Edipo e anti-Edipo*

Nell'Edipo freudiano, le vicende della famiglia sfociano nella società così come la favola del mito sfocia nella storia. L'orizzonte privatistico del conflitto familiare, dal quale l'Edipo di Freud aveva dapprima preso avvio, si allarga in un orizzonte storico attraverso la sovrapposizione ermeneutica di un racconto etnografico, quello dell'orda, alla tragedia di Sofocle. In tal modo le prime osservazioni di Freud sull'origine incestuosa dei sogni e delle fantasie infantili di Dora, nei quali il desiderio e il rimprovero verso il genitore di sesso opposto si ritraevano - insieme a sfumate identificazioni omosessuali con un'altra figura di questa storia intricata - nei sostituti erotici e nelle rappresentazioni simboliche di moti psichici inconsci, e rimuovevano, così, la loro comune radice - (“il proposito [di Dora], radicatosi nell'inconscio, di fuggire verso il padre viene trasformato dal sogno in una situazione in cui appare esaudito il desiderio di poter essere salvata dal padre, [e per] far ciò era necessario metter da parte [il] pensiero [...] che era stato proprio il padre a porla in quella situazione pericolosa”⁴⁴ -), si sono sviluppate - attraverso il concetto di “*ambivalenza emotiva*”, che annoda, su uno sfondo etnologico, il tabù dell'incesto con il sentimento di colpa verso il padre - in una teoria del ritorno del padre primordiale nella *regressione psichica* della massa autoritaria, ossia di un *ritorno del rimosso* ancorato nell'uccisione del padre-despota dell'orda primitiva, ucciso dai fratelli - e da loro divorato in un banchetto commemorativo, nel banchetto totemico - per sottrarre le madri e le sorelle al monopolio sessuale del maschio più potente del gruppo arcaico. L'Edipo freudiano spinge, così, le sue propaggini fino alla preistoria psichica della massa autoritaria: “Il capo della massa è ancora sempre il temuto padre primigenio, la massa vuole ancora sempre venir dominata da

una violenza illimitata, è sempre in misura estrema avida di autorità, ha, secondo l'espressione di Le Bon, sete di sottomissione. Il padre primigenio è l'ideale della massa che domina l'Io invece dell'ideale dell'Io⁴⁵. I passaggi dall'*ideale dell'Io* all'*Io* e viceversa, o, per meglio dire, le conversioni psicodinamiche di questi due complessi, sono un nodo cruciale dell'Edipo, un nodo che stringe insieme la *scena* familiare moderna e la scena arcaica dell'orda. Il nesso è costituito dal "meccanismo psichico" dell'identificazione, mediante il quale il modello attinto dal padre diviene l'oggetto d'amore primario. Così, se l'ideale dell'Io è un'articolazione decisiva del complesso di Edipo, e se tale articolazione, mentre distribuisce gli investimenti libidici e istituisce i ruoli sessuali, avvince il bambino in "due legami psicologicamente diversi: un investimento oggettuale nettamente sessuale verso la madre [e] un'identificazione con il padre inteso come modello"⁴⁶, l'identificazione sfocia invece nel *narcisismo*, poiché essa "tende a configurare [l']Io alla stregua dell'Io assunto come modello"⁴⁷, producendo l'interiorizzazione del modello. In questa situazione le età mitiche riafferrano la famiglia borghese. Inoltre, l'identificazione con il padre e l'amore sessuale per la madre si avviano nel conflitto edipico in quanto su di essi si allunga l'ombra della minaccia di castrazione, anch'essa carica di significati culturali, anch'essa perpetuata filogeneticamente: "Se il maschio considera il padre potente come un rivale rispetto alla madre, e diventa consapevole delle proprie tendenze aggressive contro di lui e delle proprie intenzioni sessuali verso la madre, ha ben ragione di aver paura del padre, e la paura della punizione di costui può manifestarsi, mediante un rafforzamento filogenetico, quale paura di evirazione. Quando fa il suo ingresso nella vita sociale, l'angoscia di fronte al Super-io, alla coscienza, diventa inevitabile, e il venir meno di questo elemento diventa fonte di gravi conflitti"⁴⁸. Nel sentimento ambivalente, di timore e di ammirazione, verso il padre, con tutti i suoi spostamenti e con tutte le sue riprese narcisistiche, l'*interiorizzazione dell'autorità* si assicura un saldo ancoraggio nel figlio. La *scena dell'Edipo* rappresenta dunque la storia esemplare del soggetto borghese, anche se questo, come individuo borghese, respinge ogni presa di

coscienza, e allontana da sé l'antropologia mitica che gli parla delle vicissitudini del *desiderio* attraverso i simboli dell'*incesto*.

L'Edipo è dunque una scena (*Schauspiel, Schauplatz*), anche se non è soltanto una scena. L'insistenza sul carattere teatrale dell'Edipo, tipica di Lacan e della sua scuola, non rende conto della precarietà dell'Edipo, dell'imbarazzo che esso suscita nella società che dovrebbe accoglierlo, e, soprattutto, dell'oblio che lo circonda nell'età del tardo capitalismo (*Spätkapitalismus*). L'Edipo, nell'inconscio strutturalista, diviene la "macchina teatrale" di Lacan. E' stato comunque Althusser a ricavare conclusioni chiare e incisive dall'impostazione lacaniana del problema edipico: "L'Edipo non è [...] un <<senso>> nascosto, a cui non mancherebbe che la coscienza o la parola; l'Edipo non è una struttura sepolta nel passato che è sempre possibile ristrutturare o sorpassare <<riattivandone il senso>>: l'Edipo è la struttura drammatica, la <<macchina teatrale>> imposta dalla legge di cultura a tutti gli involontari e forzati candidati all'umanità, struttura che in se stessa contiene non solo la possibilità ma anche la necessità delle concrete variazioni in cui essa *esiste*, per tutti gli individui che possono raggiungere la sua soglia, viverla e sopravvivere in essa"⁴⁹. Questa radicalizzazione dell'atemporalità dell'inconscio freudiano, problematica ed oscura nello stesso Freud, unita ad un diniego altrettanto fermo dell'archeologia dell'Edipo, impedisce ogni inserimento di esso in una critica anti-ideologica delle società moderne. Una tale critica, infatti, deve avventurarsi nell'Edipo arcaico, per scoprirvi la scena di un conflitto inceppato, di un'uscita patriarcale dall'orda, di una *restaurazione* fraterna del dispotismo del padre primordiale, e, quindi, il luogo della genesi di un ordine e di un'autorità orientati verso la storia, verso forme politiche ed economiche di dominio, dove la legge dell'alleanza, incardinata sul sistema della parentela, ed operante attraverso lo "scambio delle donne", si configuri come un simbolo *secondario*, storico-culturale, interno alla ricaduta della civilizzazione nel codice primitivo, nel mito, e non come un'istituzione culturale originaria e assiale, contenente le fonti della simbolica dell'inconscio freudiano. Lacan, invece, ha collocato

l'Edipo proprio in questa costellazione, cristallizzando la dialettica dell'Edipo in una opposizione statica della Legge e del Desiderio: "in quell'inconscio di cui [Freud] insistentemente ci dice non aver nulla a che fare con tutto ciò che con questo nome è stato designato fino ad allora, egli ha riconosciuto l'istanza delle leggi in cui si fondano l'alleanza e la parentela, installandovi fin dalla *Traumdeutung* il complesso di Edipo come motivazione centrale. Ed è ciò che ora mi permette di dirvi perché i motivi dell'inconscio si limitano [...] al desiderio sessuale. Infatti è essenzialmente sul legame sessuale, e per il fatto di ordinarlo alla legge delle alleanze preferenziali e delle relazioni interdette, che poggia la prima combinatoria degli scambi di donne tra le schiatte nominali, per sviluppare in uno scambio di beni gratuiti e di parole maestre il commercio fondamentale e il discorso concreto che supportano le società umane"⁵⁰. Questo quadro, però, lascia in disparte l'orda, trascurando, con essa, le basi mitiche della formazione dell'autorità, di cui l'orda, in virtù del suo carattere congetturale, fornisce la storia esemplare. Infatti, il racconto dell'orda è, in fondo, un apologo scientifico sull'*interiorizzazione* dell'autorità sociale attraverso la suggestione mimetica del potere paterno; e l'origine dell'esogamia, in conseguenza dell'istituzione del tabù dell'incesto, e quale risultato della ribellione dei fratelli al padre primordiale, non costituisce affatto il principale carattere psicologico della vicenda, poiché lo snodo simbolico del passaggio storico evocato dal mito, è costituito dall'identificazione dei fratelli con il padre attraverso il rito cannibalesco, e dalla conseguente *fondazione totemica* della morale. "L'atto cannibalistico – scrive Freud – diviene [...] comprensibile come tentativo per assicurarsi l'identificazione con [il padre] incorporando un pezzo di lui"⁵¹. Nelle prescrizioni della morale totemica il padre ucciso ritorna come tabù, collocandosi, con la maschera dell'animale sacro, alle radici della legge dei fratelli, una legge che sviluppa e rende stabile (potremmo dire "*razionalizzata*") il potere arcaico del maschio più potente dell'orda. Ma in quali situazioni storiche riacquista significato, colorandosi di nuove tinte culturali e psicologiche, questo cruciale carattere collettivo del comportamento umano? In quali contesti storici il retaggio

patriarcale dell'Edipo primitivo ipoteca il decorso di imprese umane di liberazione, conferendo all'autorità qualità psichiche sempre più intime e profonde, e facendo sprofondare sempre più l'autorità nel soggetto, fino a farne la nota inconfondibile dell'*Identità*? Prima di Freud, e senza intravedere ancora l'Edipo, la dialettica di Marx ha colto questi rivolgimenti controrivoluzionari, o questi capovolgimenti di fini, nella Riforma protestante: “Lutero [...] vinse la servitù per *devozione* mettendo al suo posto la servitù per *convinzione*. Egli ha spezzato la fede nell'autorità, restaurando l'autorità della fede. Egli ha trasformato i preti in laici, trasformando i laici in preti. Egli ha liberato l'uomo dalla religiosità esteriore, facendo della religiosità l'interiorità dell'uomo”⁵². Qui, il soggetto borghese è già in cammino, e la sua costituzione psichica – non ancora interrogabile da Marx – lascia intravedere l'apparato simbolico che muta l'*obbedienza* nel compimento di una *disposizione interiore*, l'apparato simbolico che riconduce la sottomissione ad una *vocazione* rivelatrice del Sé. L'Edipo primordiale si rinnova nella storia.

Dalla *vocazione* professionale luterana (*Beruf*), e, più in generale, dalle fonti religiose dell'etica del lavoro dell'età moderna, emerge progressivamente l'interdipendenza tra una disciplina sociale sempre più marcata, ostinata e capillare e un sentimento morale umanitario poggiante sui processi di individualizzazione di cui beneficiano le classi dominanti. Weber osserva, a tal proposito, che “già in Lutero” compare “la derivazione dall'«amore del prossimo» del lavoro professionale fondato sul principio della divisione del lavoro”⁵³. L'interiorità religiosa, con i suoi doveri tormentosi e con la sua “*ascesi intramondana*”, prepara l'uomo – e il mondo – per il lavoro capitalistico. Ma la personalità borghese, a partire dall'età storica della sua formazione religiosa, attinge le radici psichiche di un'identità auto-centrata, di un'individualità irrigidita nell'autoconservazione, in un *ideale dell'Io* sviluppato nelle traversie e nei drammi della civilizzazione a partire dall'Edipo arcaico. L'Edipo, infatti, ripiegando la famiglia borghese sul mito e il mito sulla famiglia borghese, imprime alla morale e ai legami sociali il marchio del padre

e dei fratelli. “Religione, morale e sentimenti sociali – scrive Freud – [...] sono stati in origine una cosa sola. Secondo le ipotesi di *Totem e tabù* sono stati acquisiti filogeneticamente a partire dal complesso paterno: la religione e le limitazioni etiche mediante il superamento del complesso edipico vero e proprio, i sentimenti sociali per la necessità di dominare la rivalità residua fra i membri della giovane generazione. Ancor oggi i sentimenti sociali si erigono nel singolo come sovrastrutture originate da gelosa rivalità tra fratelli. Non potendo venir soddisfatta l’ostilità, si istituisce una identificazione con coloro che inizialmente ci erano rivali”⁵⁴. L’*identità* del soggetto borghese dissimula questa *identificazione*, che si sviluppa interamente nel segno dell’Ideale dell’Io, la cui dimensione psichica è costituita da rappresentazioni inconse dell’Io, da figure narcisistiche idealizzate nei rappresentanti arcaici della potenza maschile, da *irrazionalistici* modelli di *razionalizzazione*, al punto che, nella costellazione di questo ideale, l’autorità può ricomparire anche laddove viene scossa, come, per esempio, nell’obbligazione alla libertà di Rousseau o nell’imperativo dell’autonomia di Kant. Nell’ideale dell’Io, che abbraccia tutti gli aspetti dell’Edipo - mentre il Super-io tende a circoscrivere in esso l’*imago* paterna - l’inconscia duplicità del carattere borghese, ondeggiante tra l’aggressività contenuta e calcolata dei concorrenti e uno spietato autocontrollo, emerge nel suo irresolubile conflitto. “E’ rimarchevole il fatto che l’uomo, quanto più limita la propria aggressività verso l’esterno, tanto più diventa rigoroso, ossia aggressivo nel proprio ideale dell’Io. [...] quanto più un uomo padroneggia la propria aggressività, tanto più si accentua l’inclinazione aggressiva del suo ideale contro il proprio Io”⁵⁵. Così gli ideali diventano gelosi, e la loro lievitazione rimpicciolisce quell’Io che la seconda topica di Freud deve ricondurre, riconoscendo l’impotenza di una coscienza risucchiata nel gorgo delle identificazioni e del narcisismo (primario e secondario), all’adattamento auto-conservativo, ad “un frammento particolarmente differenziato dell’Es”⁵⁶. A questo punto, l’interiorità dell’identificazione edipica smaschera, proprio grazie al ritorno dell’Edipo arcaico nell’Edipo moderno, l’interiorità idealizzata e sentimentale del mondo borghese. Adorno lo ha

messo in rilievo. “Tutta la filosofia dell’interiorità, con la sua pretesa di disprezzare il mondo, è l’ultima sublimazione della brutalità barbarica, per cui il maggior diritto spetta a chi si è trovato prima sul posto, e la priorità del sé è così poco vera come quella di tutti coloro che stanno bene a casa propria”²⁵⁷. Questa interiorità, che costituisce il soggetto come funzione di un’Alterità inconscia, diviene, in quanto *identità senza non-identità*, una Identità senza Alterità. Gli ideali di questa identità sono sempre accompagnati dal narcisismo, da un narcisismo che Freud riavvolge sempre o sugli istinti o sull’Edipo. L’Edipo, però, porta lontano, ricade nella storia della civilizzazione umana: “Il soddisfacimento che l’ideale dona ai partecipi di una civiltà è [...] di natura narcisistica, poggia sull’orgoglio dovuto a un risultato ormai felicemente conseguito. Perché sia completo, esso ha bisogno del confronto con altre civiltà, dedicandosi ad altre realizzazioni [...]. In virtù di tali differenze ogni civiltà si arroga il diritto di disprezzare le altre. Gli ideali civili divengono in tal modo causa di scissione e di inimicizia tra ambiti civili diversi, cosa che risulta evidente soprattutto fra le nazioni”²⁵⁸. La civiltà sembra ristagnare in un mito, condannata a ripetere una scena *altra*, ma questa scena è una genealogia *intrapсихica* del dominio, e nessuna ermeneutica del Sé può onestamente voltarle le spalle. Per questo la psicoanalisi, per ripetere Lévi-Strauss, è un *nuovo umanesimo*.

Questo nuovo umanesimo, tuttavia, aggiorna molti difetti del vecchio, cosicché il decentramento totemistico della storia umana e il dirottamento dell’auto-formazione dell’uomo verso le alterità mnestiche dell’inconscio, e, quindi, verso una sessualità che, nelle sue metamorfosi, costruisce il linguaggio della *presenza* e dell’*assenza* del desiderio (un gioco nato con Platone), vengono orientati dal timone di una psicoterapia che fa ruotare la malattia psichica su un insuccesso nell’adattamento, e che inquadra questo adattamento nella *duplici astrazione* del naturalismo delle pulsioni (attraverso le quali viene ridotto il campo della sessualità) e del positivismo acritico del principio di realtà. La psicoanalisi di Freud ripropone continuamente la sua natura bifronte, rilancia senza sosta il conflitto tra la sua

eresia filosofica, i cui scandali non si sono placati, e il suo scientismo benpensante. “Nella psicoanalisi non c’è nient’altro di vero che le sue esagerazioni”⁵⁹, ha scritto Adorno. Sotto lo sguardo dialettico di Adorno, l’accusa di cecità nei confronti della costituzione sociale dello psichismo, mossa a Freud da un certo revisionismo psicoanalitico, si liquefa, poiché l’inconscio freudiano, agli occhi del filosofo francofortese, reca le tracce della violenza storica, e nei fantasmi parentali che si agitano in esso, si esprime un’umanità deformata dal dominio e dall’alienazione. Adorno, però, non dimentica che Freud sfuma i rapporti sociali nelle dinamiche trans-psichiche della cultura, spesso osservate da Freud con l’impassibilità del naturalista. “Non si deve rimproverare Freud perché trascura la socialità concreta, ma perché non si preoccupa più che tanto dell’origine sociale di quell’astrattezza, della rigidità dell’inconscio, che egli riconosce con l’incorruttibilità del ricercatore naturale. L’immiserimento a opera dell’infinita tradizione del negativo fu da lui ipostatizzato in una determinazione antropologica. Ciò che è storico diventa invariabile, eterno, mentre viceversa lo psichico diventa un dato storico”⁶⁰. Nelle tante critiche di Adorno a Freud, rispunta spesso la polemica adorniana nei confronti di un pensiero che straripa sempre oltre se stesso e che, proprio per questo, inciampa in se stesso, e che, in fondo, avanza più di quanto vorrebbe, soprattutto laddove i concetti psicoanalitici – spesso oppositivi, ignari di ogni mediazione - riconducono la sintomatologia sociale alla sintomatologia clinica, la repressione come *dominio* alla repressione ragionevole della *terapia*, la *rinuncia alla felicità* alla *sublimazione*: “Come psicologo professionale, [Freud] accoglie acriticamente, staticamente, il contrasto socialità-egoismo, in cui non riconosce l’opera della società repressiva e il segno dei fatali meccanismi che egli stesso ha descritto. O piuttosto, egli oscilla, senza rigore teorico, e conformandosi al pregiudizio, tra la negazione della rinuncia all’istinto come repressione contraria alla realtà e l’esaltazione di questa rinuncia come sublimazione promotrice di cultura”⁶¹. Le scomposizioni contraddittorie di tutte le prospettive freudiane, il volgersi dei loro elementi da un lato all’altro di un confine incerto, quello che, al tempo stesso, *separa* e

unisce la repressione e la ribellione all'autorità repressiva, con le ritirate patologiche e con le conversioni simboliche che ricorrono in una tale scena, mostrano, nella teoria critica di Adorno, un approdo storico dell'Edipo, ossia la sua scomparsa in una comunità organica (*Gemeinschaft*) in cui la famiglia borghese viene, dialetticamente, negata e conservata (*aufgehoben*). La comunità organica autoritaria, nei suoi vari volti, dalla banda fascista alla nazione intruppata negli eserciti del lavoro del capitalismo totalitario, così come l'industria dell'*amusement*, nella quale, nel mondo dei monopoli capitalistici, lo stereotipo finisce per incarnare il destino di merce di ogni opera culturale, sottraggono alla famiglia il suo ruolo tradizionale di "organo più efficiente della borghesia", e "paralizzano", di conseguenza, le "controforze" che resistevano al suo interno, quelle controforze che si rianimavano nei conflitti suscitati dai figli e dalle donne, nel quadro di un'oppressione dell'individuo spesso intrecciata, nella negazione, con il suo "rafforzamento". L'Edipo si muta così in post-Edipo, e questo post-Edipo, insieme all'autorità del padre, "liquida l'utopia che si nutriva dell'amore della madre"⁶². La sorte dell'Edipo diviene allora la sorte degli ideali borghesi. Questi infatti, radicando l'automatismo del dovere astratto nei rapporti sociali e rivestendo di un prestigio mitico le funzioni della divisione classista del lavoro, avevano imposto al soggetto l'abito sociale della *personalità astratta*, e cioè di un *carattere uniforme e isolato* destinato a trasformarsi, attraverso il passaggio dell'Io e del Super-io dal padre agli apparati e alle "celebrità"⁶³, nel *carattere paranoico* della *personalità autoritaria*: "Se un tempo i borghesi avevano introiettato – in se stessi e negli operai – la costrizione come dovere di coscienza, l'uomo intero è diventato nel frattempo, il soggetto-oggetto della repressione. Nel progresso della società industriale, che pretende di avere esorcizzato la legge – da lei stessa prodotta – della pauperizzazione crescente, perisce l'idea stessa che giustifica il tutto: l'uomo come persona, come esponente della ragione. La dialettica dell'illuminismo si rovescia oggettivamente in follia"⁶⁴.

L'Edipo freudiano sembra dunque protendersi su mutamenti

epocali e la sua parabola pare annunciare, insieme a sconvolgenti “trasformazioni totalitarie dell’uomo”, il declino storico dell’umanesimo. L’umanesimo moderno, nella crescente invadenza degli apparati economici e burocratici dello “spirito oggettivo” borghese, si era domiciliato nelle *attività pratico-critiche* impegnate a “disincantare” questo “spirito oggettivo” strapotente, a mostrare l’irrealtà ideologica di una realtà sociale, cosicché, in questa *praxis*, un umanesimo mistificato aveva potuto riscattarsi attraverso la piena risoluzione dell’essenza umana in un compito rivoluzionario. Ma questa *praxis* di liberazione è stata tacitata da un “spirito oggettivo” sempre più mescolato con l’immaginazione collettiva e con il linguaggio comune degli uomini, da uno “spirito oggettivo” così profondamente insediato nei sentimenti, nei piaceri e negli *investimenti psichici* di consistenti masse umane che alla deriva dell’umanesimo prodotta da un tale processo conviene perfettamente l’espressione “*Termidoro psichico*”, inventata da Marcuse e spesso ripetuta. Il Termidoro psichico chiama in causa l’Edipo. Infatti, la scena arcaica di Freud, nella quale la ribellione dei fratelli al maschio dell’orda sfocia nella successiva restaurazione dell’autorità del padre, all’interno di un conflitto psichico collettivo suscitato, attraverso il ritorno del rimosso, dai sentimenti ambivalenti dei figli nei confronti del padre primordiale, istruisce, irrompendo nella scena edipica moderna, sulle circostanze del radicamento interiore di un ruolo e di un potere al tempo stesso temuti e ammirati. Marcuse ha potuto così trasformare l’apologo freudiano in un apologo politico: “Dapprima c’è il successo della rivolta; determinate forze tentano di spingere la rivoluzione al suo punto estremo, il punto in cui potrebbe forse riuscire il trapasso a rapporti nuovi, diversi non solo quantitativamente, ma anche qualitativamente; ed è a questo punto che la rivoluzione viene in genere sconfitta, l’autorità viene interiorizzata, restaurata e continuata a un livello più alto. Se l’ipotesi freudiana è realmente fondata, possiamo arrischiare la domanda se, accanto ad un termidoro storico-sociale, rintracciabile in tutte le rivoluzioni del passato, non ci sia anche un termidoro *psichico*. Le rivoluzioni, forse, non vengono sconfitte, rovesciate e rinnegate solo dall’esterno”⁶⁵. Marcuse accenna tuttavia

ad una fase generosa e disinibita, radicale e immaginativa della rivoluzione, ad una rottura della catena simbolica dell'autorità patriarcale, e questo accenno trae lo spunto da alcuni passi di Freud nei quali viene fugacemente evocato il matriarcato: "Una buona parte del potere assoluto reso disponibile dalla soppressione del padre passò alle donne, venne il tempo del *matriarcato*"⁶⁶. Le indicazioni di Freud sono involute, appena sussurrate (per quanto qualche suo allievo abbia ampliato queste prospettive), e contrastano platealmente con gli studi di Bachofen, che collocano il matriarcato nei primordi dell'umanità. Tuttavia, è proprio l'inserimento freudiano del matriarcato all'interno della rivoluzione dell'orda che consente a Marcuse l'assorbimento del matriarcato in una dialettica storica dell'Edipo arcaico, in una dialettica che, passando dal mito alla politica, vuole tracciare il profilo di una rivoluzione sconfitta. "Sembra essenziale per l'ipotesi di Freud che nel susseguirsi delle fasi di sviluppo verso la civiltà, il periodo matriarcale sia *preceduto* dal dispotismo patriarcale primordiale: il basso grado di dominazione repressiva, e l'ampiezza di libertà erotica, tradizionalmente associati al matriarcato, appaiono nell'ipotesi di Freud come conseguenza del rovesciamento del dispotismo patriarcale, e non come condizioni <<naturali>> primarie. Nello sviluppo della civiltà, la libertà diventa possibile soltanto come *liberazione*. La libertà *segue* il dominio – e porta al riaffermarsi del dominio. Il matriarcato viene sostituito da una controrivoluzione patriarcale, e quest'ultima si stabilizza per mezzo dell'istituzionalizzazione della religione"⁶⁷. La rivoluzione dei fratelli era dunque, al fondo, una *controrivoluzione*, poiché essa appariva, fin dall'inizio, latentemente insidiata dall'autorità, ed era destinata a riprodurla in forme nuove, mentre il matriarcato primitivo racchiudeva in sé le qualità psichiche della *rivoluzione*, poiché prefigurava una civilizzazione non repressiva, nella quale le sublimazioni degli istinti avrebbero potuto elevare l'*Eros*, le cui espressioni sono state invece deformate dalla rinuncia. L'Edipo arcaico diviene così una favola politica.

Ma questa politicizzazione dell'Edipo, nella quale l'inconscio

psicoanalitico trabocca in una dialettica storica e incatena la scena familiare borghese al decreto mitico dell'identità paterna, si imbatte nella barriera di un anti-Edipo, ossia di un ri-dispiegamento del complesso edipico sul piano delle produzioni istituzionali procedenti dai *saperi medici*, del "regime di verità" istituito dalle scienze umane come dispositivo di controllo, di inquadramento e di normalizzazione terapeutica dei rapporti familiari nell'età moderna. Su questo terreno, Foucault ha liquidato l'Edipo, poiché la sua politicizzazione del complesso ha spostato la critica dall'*inconscio* ai *corpi*, ed ha inserito il mito psicoanalitico in una storia clinica del "dispositivo di sessualità", ossia nella storia genealogica di un campo epistemico delimitato e articolato da uno specifico "dispositivo di verità", ovvero in un campo epistemico costituito, nelle sue funzioni, dalle istanze di regolazione operanti nei saperi. Allora, il dispositivo di sessualità incontra l'Edipo, riducendolo ad un modello organizzativo della pratica medica, quando il suo campo discorsivo si ingrana con il "dispositivo" arcaico dell'alleanza, un dispositivo che Foucault riconduce alle regole degli scambi esogamici descritti dall'etnologia strutturale. I due dispositivi, però, invertono, nelle società moderne, i loro ruoli tradizionali, poiché, a partire dal XVIII secolo, non è più l'alleanza che manovra e codifica la sessualità, ma è la sessualità che indirizza l'alleanza, e quindi è la sessualità che viene interrogata, sorvegliata, classificata e, soprattutto, resa loquace - attraverso gli esperti, i medici e i terapeuti - nella famiglia, che diviene, così, il luogo istituzionale del *disciplinamento* e della *normalizzazione* dei corpi e dei piaceri. La famiglia assorbe l'Edipo in quanto, configurandosi come la sede riconosciuta della sessualità, concentra in sé tutte le situazioni sessualmente rischiose, quelle situazioni che suscitano i saperi del controllo e che fanno proliferare le "tattiche" di potere prodotte dal dispositivo epistemico. Da qui si snoda e si dissemina un *biopotere* che si occupa della "guerra contro l'onanismo, che è durata in Occidente quasi due secoli," che "promuove la fecondità delle coppie a mezzo di misure sociali e fiscali", che "isterizza il corpo della donna", "analizzandolo, qualificandolo e squalificandolo" "come corpo integralmente saturo di sessualità",

e che popola di personaggi temibili, di soggettività sfuggenti, i flussi comunicativi che la sessualità genera ininterrottamente, fino a stilizzare *psichiatricamente* le figure della devianza sessuale nella “donna isterica”, nel “bambino masturbatore”, nella “coppia maltusiana” e nell’“adulto perverso”⁶⁸. In questo contesto, il dispositivo d’alleanza si incorpora, trascinato da nuove istanze di discorso, nel dispositivo di sessualità, ed è sullo sfondo di una tale ricombinazione di funzioni che l’incesto acquista sempre più rilievo, imposto con forza ai medici e agli psichiatri da un’intimità familiare sconosciuta ad epoche precedenti. “Può anche darsi che nelle società in cui predominano i dispositivi d’alleanza la proibizione dell’incesto sia una regola di funzionamento indispensabile. Ma in una società come la nostra, in cui la famiglia è il centro più attivo della sessualità, ed in cui sono probabilmente le sue esigenze che ne mantengono e ne prolungano l’esistenza, l’incesto, per tutt’altre ragioni ed in tutt’altro modo, occupa un posto centrale; vi è sollecitato e rifiutato incessantemente, oggetto di orrore e di attrazione, segreto temuto e giuntura indispensabile”⁶⁹. L’Edipo si installa a questo livello della storia e dei saperi della sessualità, ed esaurisce la sua riserva di significati in una riconsegna della *sessualità* all’*alleanza*, in una nuova iscrizione del Desiderio nella Legge. Così l’Edipo, il perturbatore dell’alleanza, deve rinnegare se stesso, deve divenire un anti-Edipo. Foucault motteggia il tortuoso itinerario della psicoanalisi, e, soprattutto, il suo approdo al *biopotere*, in questa apostrofe: “Genitori, non temete di condurre i vostri figli all’analisi: essa insegnerà loro che in ogni caso è voi che amano. Figli, non vi lamentate troppo di non essere orfani e di ritrovare sempre al fondo di voi stessi la Madre-Oggetto o il segno sovrano del Padre: è attraverso di loro che avete accesso al desiderio”⁷⁰. L’Edipo, allora, stabilisce la sua dimora nel dispositivo di sessualità e, deposta la sua immagine di rivale mnestico dell’alleanza, ne diviene un funzionario competente, in un’epoca in cui il codice mitico dell’alleanza si esprime nel mandato eugenetico di una economia capitalistica interessata al disciplinamento, alla concentrazione e alla riproduzione della forza-lavoro, da assicurare attraverso la coniugalità feconda, la “fabbricazione

regolata di bambini” e il rifiuto della “spesa inutile” e dello “spreco di energia”⁷¹. La repressione, la canalizzazione e l’inversione psicomotivazionale dell’inconscio, verso le quali conduce l’Edipo di Freud, perlomeno nelle prospettive filosofiche dei francofortesi, appaiono, a Foucault, lontane dal riconoscimento dei due caratteri peculiari della sessualità contemporanea: la sovrabbondanza di parola e il controllo dei corpi.

La critica di Foucault all’Edipo - un critica parallela alla vicenda dell’*anti-Edipo* di Deleuze e Guattari - si sviluppa all’interno di una ermeneutica *dei discorsi senza soggetto, senza origine e senza co-appartenenza*, ossia privi di una mutua integrazione in una totalità. Questa ermeneutica configura un radicale anti-umanesimo, un anti-umanesimo che si snoda accanto all’anti-umanesimo strutturalista, dal quale, tuttavia, Foucault si allontana verso stili di indagine di tipo genealogico. L’anti-umanesimo, però, risiede più nelle privazioni, o nelle esclusioni (così si esprimerebbe la terminologia foucaultiana), che nel progetto filosofico, così riassunto da Foucault: “rimettere in questione la nostra volontà di verità; restituire al discorso il suo carattere d’evento; toglier via infine la sovranità del significante”⁷². Le linee di questo programma possono certamente convergere con un nuovo umanesimo della non Identità, ma la prospettiva di un campo di discorso disteso sull’*evento*, e sulle strutture decentrate che sorgono dalle logiche dell’evento, abbandona, insieme ai vecchi “fantasmi metafisici” dell’umanesimo, la critica anti-ideologica in cui le imprese interpretative della genealogia di Foucault potrebbero confluire. Il contesto discorsivo, o epistemico, si configura come un piano trascendentale di relazioni e di funzioni di eventi. “Le nozioni fondamentali che ora si impongono non sono più quelle di coscienza e di continuità (con i problemi loro correlativi della libertà e della causalità), non sono quelle di segno e di struttura, bensì quelle di evento e di serie, col gioco di nozioni loro connesse; regolarità, alea, discontinuità, dipendenza, trasformazione”⁷³. I *saperi* mostrano il tessuto di operazioni positive in cui proliferano le tecniche del controllo sui corpi, le pratiche della disposizione sul

comportamento e le procedure dell'organizzazione degli ambienti di vita, in quanto installano e concatenano tattiche di potere nelle sequenze dell'evento, in quanto fanno sorgere regolarità nelle dispersioni degli eventi. E' al livello degli eventi che Foucault dispone le sue micro-resistenze, è al livello dell'evento che il dispositivo di sessualità incontra i corpi e i piaceri: "contro il dispositivo di sessualità, il punto d'appoggio del contrattacco non deve essere il sesso-desiderio, ma i corpi ed i piaceri"⁷⁴. Ma lo sradicamento genealogico del soggetto provoca un'irriducibile inimicizia fra la genealogia e la critica, al punto che, a causa della svalutazione genealogica delle trame dell'inconscio e della coscienza, l'uomo delle scienze umane viene curvato da una *psiche-corpo* ad un *corpo senza psiche*, assegnato ad un corpo fabbricato nei dispositivi del sapere-potere. Questa antiumanistica *riduzione* dell'oggetto è però, inversamente, un *ampliamento* dell'orizzonte conoscitivo umanistico per quella critica dell'ideologia che Foucault respinge ostinatamente, rinchiudendola, con stupefacente anacronismo, in un soggetto cartesiano⁷⁵. L'impo-verimento foucaultiano dell'Edipo, il cui rovescio è costituito dalle rivelazioni psichiatriche di un anti-Edipo, affonda qui le sue radici.

Con Deleuze e Guattari, l'anti-Edipo salta fuori dall'antagonismo post-freudiano tra la repressione-deformazione del desiderio e la produzione di tecnologie di sorveglianza della vita e dei corpi; abbandona una rivalità filosofica, in parte equivocata ed esasperata (soprattutto da Foucault), in cui si opponevano un Edipo del naufragio del soggetto borghese e un anti-Edipo della razionalizzazione sanitaria della forza-lavoro operaia, nelle masse industriali dell'Occidente tra Ottocento e Novecento. Il nuovo anti-Edipo di Deleuze e Guattari, comunque, fa esplodere soprattutto le scene edipiche, come meccanismi simbolici *ordinatori*, come saturazioni monopolistiche del senso e come architetture del *significante* erette sui flussi del *desiderio* destati dalla psicoanalisi, flussi multiformi, inaffidabili, insondabili e, soprattutto, ripiegabili soltanto sul proprio movimento an-archico, attraverso i tagli, le scissioni e i prelievi che formano mutevoli e irresistibili apparecchi energetici, compo-

nibili e scomponibili macchine desideranti. In questo anti-Edipo, la famiglia non è più, naturalmente, il focolaio dei conflitti e delle interiorizzazioni della personalità borghese, né lo sbocco di una produzione discorsiva articolata da un nuovo dispositivo di normalizzazione, ma si configura come il campo d'azione di una introversione autarchica del desiderio, come il cerchio magico di una totalizzazione autistica delle latenze *schizofreniche* dell'inconscio, di latenze correnti nelle macchine desideranti dell'inconscio, di latenze cosmiche che la figura *privata* dell'Edipo cattura, circoscrive e comprime nei ruoli prefissati del triangolo familiarista (papà-mamma-io). I posti e i passaggi delle topiche, repliche ambiziose del gioco teatrale dell'Edipo, imbrigliano un inconscio della produzione desiderante che, ciononostante, straripa fuori dalle catene simboliche di Freud e di Lacan. "Ci si è spesso posti la questione del modo di concepire analiticamente il rapporto tra pulsioni e simboli [...]. La questione è posta troppo teoricamente. Poiché, infatti, non appena ci mettono nell'Edipo, non appena ci misurano coll'Edipo, il gioco è fatto, e si è soppresso il solo rapporto autentico che era di produzione. La grande scoperta della psicoanalisi è stata quella della produzione desiderante, delle produzioni dell'inconscio. Ma, con Edipo, questa scoperta è stata presto occultata da un nuovo idealismo: all'inconscio come fabbrica si è sostituito un teatro antico"⁷⁶. Appare così una dualità, una lotta, poiché se la *libido* della psicoanalisi viene investita, spostata e ritirata secondo l'economia del *triangolo* edipico, ed è l'Edipo che, poi, a partire da se stesso, diffonde e spartisce la libido familiare fra gli oggetti degli investimenti sociali, i movimenti della *libido* scoperti dall'anti-Edipo sono invece movimenti *nomadi*, ed in essi il desiderio investe direttamente la storia e la politica, forma *congiunzioni*, *disgiunzioni* e *connessioni* che fanno scorrere i suoi flussi attraverso tutti i confini, costituendo nuovi spazi, nuovi mondi e nuove storie. Per Deleuze e Guattari, quindi, il narcisismo, l'identificazione e la sublimazione non sono una dogana attraverso la quale la sessualità deve passare per poter accedere, *desessualizzata*, alla società: "Abbiamo visto [...] che ciò che la libido investiva, attraverso gli amori e la sessualità, è il campo sociale stesso nelle sue deter-

minazioni economiche, politiche, storiche, culturali [...]: la libido non cessa di delirare la storia, i continenti, le culture [...]. Non che convenga mettere le rappresentazioni storiche al posto delle rappresentazioni familiari dell'inconscio freudiano [...]. Si tratta solo di constatare che le nostre scelte amorose avvengono all'incrocio di <<vibrazioni>>, che si esprimono in connessioni, disgiunzioni, congiunzioni di flussi che attraversano una società, vi entrano e ne escono, collegandola ad altre società, antiche o contemporanee, lontane o scomparse, morte o a venire, Afriche ed Orienti, sempre col filo sotterraneo della libido⁷⁷. L'inconscio che delira popoli e culture è l'inconscio schizofrenico, e, così, l'anti-Edipo, mentre disfa la scena familiare, propaga sulla terra un *uomo deterritorializzato*, anzi, l'uomo della *deterritorializzazione*. Quest'uomo post-umanista non si ripiega sulla clinica, poiché la schizofrenia anti-edipica di Deleuze e Guattari è un orizzonte antropologico di liberazione, già annunciato, precorso e vissuto da artisti, scrittori e filosofi. Il linguaggio letterario, infatti, "non si definisce più per ciò che dice, ancor meno per ciò che lo rende significante, ma per ciò che lo fa sgorgare, fluire, e aprirsi – il desiderio -", e pertanto la "letteratura è [...] assolutamente come la schizofrenia: un processo e non uno scopo, una produzione e non un'espressione"⁷⁸. Sull'onda dell'arte, lo schizofrenico raggiunge l'oltre-uomo di Nietzsche. La psicoanalisi lascia il posto alla schizoanalisi.

La schizofrenia di Deleuze e Guattari, emergendo dalle macchine desideranti che piegano, tagliano o limitano un'energia libidica sopravveniente dalla storia e dai continenti, e formando, essa stessa, una macchina speciale, una macchina che attraversa spazi invece di circoscriverli e che decodifica incessantemente rapporti e funzioni dell'ambiente sociale, si stabilisce immediatamente nei processi e nei complessi della vita storica, invece di raggiungerli indirettamente e mediatamente attraverso la fabbricazione *nevrotica* dell'autorità a livello familiare, come avveniva nell'Edipo. Così ad una storia umana ricostruita *psicoanaliticamente* attraverso l'Edipo, si sostituisce una storia sociale ripercorsa *schizoanaliticamente* dall'anti-Edipo. E

qui, nello sbocco finale di una storia materialistica orientata sulle forme del potere sociale, la schizofrenia si incontra con il capitalismo, vi sprofonda e si contrappone ad esso, viene risucchiata dai suoi movimenti irresistibili di decodificazione dell'autorità e di deterritorializzazione dei processi di vita, e, al tempo stesso, sovverte sotterraneamente l'*assiomatica* dei flussi di denaro, di manodopera e di tecniche, con la quale lo Stato capitalistico – il congegno cruciale della macchina economica – opera rotture e connessioni di energia senza ricorrere alle sur-codificazioni dello Stato dispotico. Lo Stato capitalista, spostando continuamente gli assiomi che ricostituiscono i pezzi della macchina industriale, finanziaria e mercantile, sopprime uomini e popoli, moltiplica i suoi controlli, *riterritorializza dispoticamente* nelle funzioni del mercato i flussi liberati dalle decodificazioni. Il capitalismo, ripetono, con Marx, Deleuze e Guattari, fa di tutti gli uomini *i servi della macchina*, dispiegandola attraverso il corpo sociale, facendola correre attraverso le classi. La schizofrenia del capitalismo può incontrare il suo antagonista interno soltanto nello schizofrenico, poiché soltanto lo schizofrenico può deterritorializzarsi senza soccombere ai significanti dispotici della macchina tecnica: "L'opposizione [...] sussiste tra i flussi decodificati così come rientrano in un'assiomatica di classe sul corpo pieno del capitalismo, e i flussi decodificati che non si liberano meno da questa assiomatica che dal significante dispotico, che oltrepassano questo muro e questo muro del muro, e si mettono a scorrere [...]. L'opposizione è tra la classe [capitalistica] e i fuori classe; tra i servi della macchina e quelli che la fanno saltare o fanno saltare i congegni; tra il regime della macchina sociale e quello delle macchine desideranti; tra i limiti interni relativi e il limite esterno assoluto. Se vogliamo: tra i capitalisti e gli schizo, nella loro fondamentale intimità a livello della decodificazione, nella loro fondamentale ostilità a livello dell'assiomatica"⁷⁹. Lo schizofrenico diviene l'uomo di una rivoluzione senza soggetto, al di là dell'umanesimo, di una rivoluzione che *costeggia* rischiosamente una controrivoluzione che le traccia il campo e che le ostacola il movimento. L'anti-Edipo, in fondo, cresce in un Termidoro psichico di cui solo l'Edipo può risalire la genesi. Forse la

“post-modernità” che a volte si intravede al fondo dell’anti-Edipo e che esso, sotto molti riguardi, incisivamente contrasta, è soprattutto un Termidoro psichico.

3. *La rivoluzione nomade*

La post-modernità non è soltanto un concetto nato negli anni trenta del Novecento e assurto, poi, a crescente popolarità come categoria estetica, come modello urbanistico, come gergo delle scienze sociali e, infine, come prospettiva filosofica, ma è anche un atteggiamento o un abito culturale - una sorta di *héxis* -, spesso nutrito da idee ancora moderne (secondo alcuni punti di vista), e contraddistinto - proprio per queste sue caratteristiche, emerse soprattutto nella filosofia - dal diniego di ogni progetto di liberazione umana. Filosofi considerati, nei loro approdi, esemplarmente post-moderni, come Lyotard e Baudrillard, incarnano questa parabola, rendendo così appropriato il riferimento ad un Termidoro psichico, che nel loro caso diviene un *Termidoro intellettuale*. Caratteri salienti di queste parabole sono apparse, perlopiù, le reinterpretazioni meta-linguistiche, ludiche, iconiche e sistemiche delle teorie filosofiche e delle scienze, o i riversamenti formalizzanti e sistemici dell’uomo e della società nei modelli cibernetici della biologia e dell’informazione. Sul confine fra modernità e post-modernità (se esiste un confine del genere) si profila, assai emblematica, la sociologia di Luhmann, nella quale le funzioni istituzionali regolatrici dei rapporti fra le sfere comportamentali dell’uomo e gli ambienti sociali corrispondenti, si sviluppano e si mantengono attraverso un circolo di *inputs* e di *outputs*, di aumento differenziante e di riduzione selettiva di una fantomatica complessità sociale, e conferiscono così alla società il carattere di un congegno *trascendentale* provvisto in anticipo dei codici e delle strutture di un controllo infallibile. Un Habermas ancora parzialmente legato alla teoria critica, poi messa da parte, così ritrae l’impostazione e le finalità restauratrici della sociologia di Luhmann: “La condizione barbarica, che Marx aveva predetto per il caso del

fallimento della prassi rivoluzionaria, è contrassegnata da una completa sussunzione del mondo della vita sotto gli imperativi di un processo di valorizzazione sganciato da valori d'uso e dal lavoro concreto. Il funzionalismo sistemico prende impassibile le mosse dal fatto che questa condizione è già subentrata, e precisamente non soltanto nell'ambito economico dell'economia capitalistica, bensì nell'atrio di *tutti* i sistemi di funzioni⁸⁰. La teoria sistemica, impostata metodologicamente da Talcott Parsons e sviluppata Luhmann in tutte le sue conseguenze, introduce nella società una sorta di macchina cibernetica, immobilizzando, in tal modo, i processi sociali, e subordinando pienamente l'agire umano e i conflitti storici a schemi organizzativi finalizzati all'equilibrio, alla sovrapposizione del *sensu* e della *prestazione* di ruolo. Habermas, raccogliendo spunti husserliani, mette in relazione gli *imperativi sistemici* di Luhmann con una colonizzazione dei mondi vitali, anche se in questo modo egli si illude di circoscrivere i sistemi autoreferenziali di Luhmann agli ambienti sociali che ne utilizzano e che ne sviluppano le funzioni - il mercato e la burocrazia, operanti attraverso *denaro* e *potere*, quali *media* di riferimento -, pretendendo di ricacciare indietro questi sistemi quando gli imperativi che li articolano invadono patologicamente sfere di vita non assoggettabili ad essi. Così la teoria di Luhmann ha raggiunto anche i suoi critici ed è divenuta, al di là delle etichette storiche della letteratura specialistica, un veicolo della riconciliazione *postmoderna* delle scienze sociali con gli apparati automatizzati del controllo economico e politico di tutte le forme di vita umane. Nella teoria sistemica, una "ragione strumentale" potenziata dalla razionalizzazione tardo-capitalistica, scomponendo l'uomo, la cultura, i linguaggi e le società storiche in codici di comunicazione finalizzati al successo adattativo, di fronte alle modificazioni di ambienti parziali di vita, accampa la pretesa di rappresentare la fine di ogni prassi di liberazione criticamente orientata. Per questo in tale teoria si nasconde la forma più recente di Termidoro intellettuale. Sullo sfondo di questo Termidoro intellettuale si rende tuttavia riconoscibile un Termidoro psichico.

Il post-moderno, in alcuni suoi scorci, si occupa dei sistemi, ed è impegnato a decifrali e a delimitarli, ma contemporaneamente anche a perpetuarli ed a trasferire in essi la vecchia sapienza delle filosofie e i giochi delle arti. I *sistemi*, e con essi l'*uomo* percorso e manomesso dai sistemi, si rendono eloquenti con due grandezze, o, per meglio dire, con i due indici che stimolano tutte le funzioni e che istituiscono tutti i vincoli: la complessità e lo sviluppo. Lyotard, filosofo post-moderno inquieto e scettico, non ricopre le screpolature, non fa scomparire nel sistema i resti non organizzabili del mondo, e riassorbe le infelicità, la repressione e le alienazioni di una totalità amministrata, in un paradigma metafisico che combina l'umano e l'inumano: "Questo [sistema] è [...] quello che serve a colui che decide in politica o in socio-economia per legittimare le sue scelte: competitività, miglior ripartizione delle spese, democrazia nella società, l'impresa, la scuola, la famiglia. Non arriva ai diritti dell'uomo, provenienti da un tutt'altro orizzonte, poiché questi non possono essere chiamati a rinforzare l'autorità del sistema, in quanto il sistema, per la sua stessa conformazione, non può fare di tali diritti che un caso episodico"⁸¹. Questi diritti si ritirano in un'alterità che rimane opaca, non vengono interrogati nel loro sottofondo ideologico, e la differenza che li abita viene attinta come uno scarto immotivato in un paradosso, attraverso un gesto ritagliato in una sorta di gioco linguistico wittgensteiniano. La questione è controversa, poiché i diritti umani, mentre vengono rivalutati *epifanicamente*, vengono, al tempo stesso, consegnati ad un'*impotenza* insuperabile all'interno della *potenza* del sistema. In modo esemplarmente opposto, Žižek si appella all'"efficacia simbolica" illustrata da Lévi-Strauss, per immettere i diritti umani in una "eterogenesi dei fini", o in una negazione della negazione, nelle cui prospettive essi possano passare, rotolando sul crinale dell'ideologia, dagli oppressori agli oppressi: "l'apparizione dell'*égaliberté* è una finzione simbolica che, in quanto tale possiede un'efficacia reale [...], attraverso [la quale] qualcosa che originariamente apparteneva all'edificio ideologico imposto dai colonizzatori improvvisamente viene fatto proprio dai suoi schiavi come mezzo per articolare le loro rivendicazioni <<autentiche>>"⁸². Un tale

passo è assolutamente impensabile per la post-modernità, e così Lyotard riprende il suo cammino fondando la razionalità strumentale dello sviluppo su una impenetrabile irrazionalità del cosmo, e la coazione alla complessità sulla casualità dei cambiamenti naturali e sull'indeterminazione della nascita individuale. Su queste basi una privazione (l'inumanità del sistema) diviene un rimedio metafisico e una pienezza (l'origine eccentrica e non addomesticabile dell'uomo e del cosmo) diviene una mancanza (l'inumanità di uno squilibrio). La conclusione è una critica *apparente* dell'assoggettamento umano ad una legge sistemica ipostatizzata in un destino (Heidegger è sullo sfondo), una critica apparente che, tuttavia, contiene una sottomissione *reale* a forze storiche ben riconosciute. Le parole di Lyotard, evocatrici di rivoluzioni disoccupate, hanno il tono di un Termidoro, di un Termidoro psichico e intellettuale: "E poiché alla fine lo sviluppo è esattamente ciò che sottrae all'analisi e alla pratica la speranza di un'alternativa decisiva al sistema, poiché la politica che <<noi>> abbiamo ereditato dai pensieri e dalle azioni rivoluzionarie è ormai senza impiego (sia che se ne gioisca sia che lo si deplori), la questione che io pongo è semplicemente questa: che cosa resta, come <<politica>>, oltre alla resistenza a questo inumano? E che altro resta, per resistere, oltre al debito che ogni anima ha contratto con la miserabile e ammirevole indeterminazione da cui è nata e non finisce di nascere? Che è come dire, con l'altro inumano?"⁸³.

Riappare, distillata in una *coincidentia oppositorum* che fa girare il significato su un gioco linguistico, l'ombra della "gettatezza" heideggeriana, della *Geworfenheit*, ma, deposta ogni ontologia, essa si nutre di una traduzione delle teorie in *narrazioni*, e sono proprio le narrazioni, articolate in grandi narrazioni olistiche o escatologiche o in meta-narrazioni affidate ai saperi dei saperi, che, in Lyotard, connotano il post-moderno. Questo post-moderno è, naturalmente, un'interpretazione – o una reinvenzione! – del moderno, nel quale la narrazione si configura come il canale sociale e trascendentale della *legittimazione* pubblica di ogni scienza, come l'accreditamento dei saperi – mediante l'auto-riflessione in essi dispiegata - nelle nuo-

ve costellazioni dell'autorità sociale. “[L’inclinazione] generale della modernità a definire le condizioni di un discorso in un discorso sulle condizioni si accompagna ad una reintegrazione della dignità delle culture narrative [...], già nell’Umanesimo rinascimentale, e successivamente con modalità diverse, nell’Illuminismo, nello *Sturm und Drang*, nella filosofia idealistica tedesca, nella scuola storica francese. La narrazione non è più un *lapsus* della legittimazione. Questo esplicito ricorso alla narrazione nella problematica del sapere coincide con l’emancipazione delle borghesie dalle autorità tradizionali. Il sapere narrativo ricompare in Occidente per offrire una soluzione alla legittimazione delle nuove autorità”⁸⁴. Nel quadro di questa interpretazione narratologica, alla quale potrebbe essere tuttavia assegnato lo *status* di meta-narrazione, non trova più posto la critica, che si installa proprio nello iato fra le teorie e le autorità, non per colmarlo con le istanze post-weberiane della legittimazione, ma per sciogliere gli intrecci di senso che, sotto e dentro i concetti, mentre costituiscono le teorie nelle autorità, tracciano a volte nelle teorie, - come hanno spesso osservato Deleuze e Guattari - impensabili *linee di fuga*. Anche quando le teorie si costituiscono interamente nello spazio storico del dominio, come tecnicizzazione strumentale della ragione, al limite della “paranoia” diagnosticata dai francofortesi e rievocata da Lyotard in una sua caratterizzazione della sociologia di Luhmann (alla quale il filosofo francese post-moderno attribuisce l’intento di armonizzare i “bisogni e le speranze” umane con le “finalità” di un sistema sociale “che si auto-programma come una macchina intelligente” e che persegue soltanto “l’ottimizzazione del rapporto globale fra i suoi *inputs* e *outputs*”⁸⁵), anche in questo caso l’annegamento lyotardiano delle scienze e delle filosofie nelle narrazioni e nei modelli sfocia in costruzioni governate da variazioni formali, sulla falsariga dei giochi linguistici di Wittgenstein. Così il gioco *sistemico* delle complessità e delle riduzioni della complessità, ossessione paranoica del tardo-capitalismo, viene, in un certo senso, replicato dal gioco dei modelli, congedo scettico dalla ragione critica. Lyotard infatti scrive: “Volendo trattare del sapere nelle società contemporanee più sviluppate, esiste il problema prelimi-

nare di decidere il metodo di rappresentazione di queste ultime. Semplificando brutalmente, possiamo affermare che, almeno nel corso dell'ultimo mezzo secolo, tale rappresentazione si è articolata in linea di principio secondo due modelli: la società come insieme funzionale, la società divisa in due. Il primo può essere messo in relazione al nome di Talcott Parsons [...] e alla sua scuola, il secondo alla corrente marxista⁸⁶. Questa indicazione si stacca dallo sfondo epistemologico e pratico del primo modello, poiché soltanto nella prospettiva di quello il diniego di ogni prassi di liberazione può inserirsi anticipatamente nella cornice logica di una compiuta *simmetria* di due figure, di due figure ideali, naturalmente.

I sistemi post-moderni sembrano precludere agli uomini ogni passo non accompagnato da *media* istituzionali e simbolici già pronti per assicurare le opzioni “razionali” richieste dai fini, accuratamente selezionati, dell'autoconservazione, cosicché ogni gesto non inscrivibile in queste compagini istituzionali e simboliche viene relegato nella sfera auto-poietica delle narrazioni, dove la filosofia e le scienze concorrono, nel segno dei discorsi della *legittimazione*, ad una definitiva “trasformazione del mondo in favola”⁸⁷ - secondo la famosa espressione di Nietzsche su Platone - o anche, e più precisamente - secondo le indicazioni di Adorno -, a portare a compimento l'opera della liquidazione neo-positivistica della positivista “disgiunzione logica del vero e del falso”⁸⁸, ciecamente *a-dialettica* e perciò destinata ai rabbuffi dei suoi scaltri successori *anti-dialettici*. La favola di Mandeville ritorna ammonitrice, poiché in essa, come nel post-moderno, il cambiamento diviene una sorta di tabù storico, morale in Mandeville, intellettuale nel post-moderno. La *rimozione* del *rimosso* suggellato nel tabù, ha preso le mosse, nell'anti-Edipo di Deleuze e Guattari, dalla stessa situazione storica che ha generato il Termidoro post-moderno, e se questo ha attinto il suo Super-io mimetico, la sua “identificazione con l'autorità”, nelle macchine sociali, è al livello di queste macchine, organizzate come sintesi totalizzanti, come concentrazioni macro-politiche e macro-economiche di funzioni di divisione, di ripartizione, di iscrizione e di gerarchiz-

zazione dei flussi sociali del desiderio, nel quadro di *assiomatiche* del controllo dispiegate con crescente prolificità dalla planetarizzazione di mercati capitalistici, che si sono rese riconoscibili altre e diverse macchine, ossia altri tagli e altre pieghe nei flussi sociali del desiderio, orientati all'attraversamento degli spazi amministrati, alla deco-dificazione delle sovranità in cui si riterritorializzano i movimenti planetari del denaro capitalistico e alla svalutazione delle iscrizioni corporee della ghettizzazione. All'antiumanesimo termidoriano dei sistemi post-moderni, Deleuze e Guattari oppongono l'antiumanesimo rivoluzionario delle macchine desideranti, una rivoluzione al di là dell'uomo e del soggetto, ormai lontani dall'orizzonte post-strutturalista. Il soggetto viene immesso in una macchina collettiva capace di dare una forma produttiva e liberante alla corrente sociale di *libido* che la trascina: "Un *gruppo soggetto* [...] è quello i cui investimenti libidinali sono in sé rivoluzionari; esso fa penetrare il desiderio nel campo sociale, e subordina il *socius* o la forma di potenza alla produzione desiderante; produttore di desiderio e desiderio che produce, esso inventa formazioni sempre mortali che scongiurano in esso la propagazione di un istinto di morte; alle determinazioni simboliche di assoggettamento esso oppone coefficienti di trasversalità, senza gerarchia o superego di gruppo"⁸⁹. Questo gruppo scongiura l'aggressività distruttiva rinunciando all'ideale dell'Io, investe il desiderio su campi d'azione locali, trovando in essi varchi e aperture che concatenano ambienti di vita, agisce in modo *molecolare* contro gli apparati del dominio, contro gli "insiemi *molar*". Così la macchina desiderante si sviluppa in una macchina *nomade*, anzi in una macchina da guerra nomade. Lo "statuto della macchina da guerra", ha osservato Deleuze "non si [definisce] assolutamente attraverso la guerra, ma attraverso una certa maniera di occupare, di riempire lo spazio-tempo, o di inventare nuovi spazi-tempo: i movimenti rivoluzionari, ma anche i movimenti artistici sono delle tali macchine da guerra"⁹⁰. La macchina da guerra nomade di Deleuze e Guattari prende corpo nei punti di attrito di una rete di dominazione che moltiplica senza sosta gli "apparati di cattura" di contestazioni e di resistenze, che rianima il ristagno dei flussi

della merce e che risolve i conflitti digerendoli e ri-codificandoli nelle combinazioni numeriche di un'assiomatica del controllo; e il nomadismo prorompente in questa rete coincide con la capacità di evasione, di metamorfosi e di ibridazione contro-identitaria di *minoranze* inassimilabili, di minoranze che recano in sé il monito di asservimenti collettivi futuri già impostati nei modelli cibernetici del "piano del capitale" (un'espressione risalente a Raniero Panzieri). Le minoranze, planetarie e locali, esterne e interne, ridefiniscono, inoltre, lo statuto della classe operaia, attirandola nel movimento anti-burocratico della macchina nomade: "Le minoranze [...] sono rivoluzionarie in quanto innescano un movimento [...] che rimette in questione l'assiomatica mondiale. La potenza di minoranza, di particolarità, trova la sua figura o la sua coscienza universale nel proletario. Finché la si definisce attraverso uno statuto acquisito o anche uno Stato teoricamente conquistato, la classe operaia appare solamente come <<capitale>>, parte del capitale (capitale variabile) e non esce dal *piano del capitale*. Tutt'al più il piano diviene burocratico. In compenso, uscendo dal piano del capitale, non smettendo di uscirne, una massa diviene continuamente rivoluzionaria e distrugge l'equilibrio dominante degli insiemi numerabili. Non è facile immaginare che cosa potrebbe essere uno Stato-amazzone, uno Stato delle donne o anche uno Stato dei lavoratori precari, uno Stato del <<rifuto>>"⁹¹. Riemerge il proletario, riemerge l'uomo che, nell'età del lancio della fabbrica taylorista, aveva rappresentato, per Lukács, la coscienza filosofica sfuggita all'intellettuale borghese; ma, nell'età della ragione strumentale incarnata nei sistemi sociali auto-centrati e auto-diretti, quest'uomo, il proletario, riceve la sua universalità dalle minoranze nomadi, o, per meglio dire, la ritrova in esse. L'*anti-umanistica* macchina nomade riapre un varco all'*umanesimo*, anzi ad un *nuovo umanesimo*.

Nella macchina da guerra nomade si incorporano le contromosse di una potenza creatrice incalzata dalle riterritorializzazioni dispotiche delle correnti decodificate delle merci e del denaro capitalistici, cosicché, in questa macchina, una produzione desiderante

in sé attiva e positiva - quella produzione che l'anti-Edipo rinveniva nello "schizo" - si converte in un irrefrenabile decentramento resistenziale, in un decentramento che assume la forma di una levigazione degli spazi sociali e planetari, e che incarna la peculiare impresa del nomade. Tuttavia, questa macchina nomade non appartiene solo alle minoranze rivoluzionarie, ma, emersa storicamente dalle decodificazioni capitalistiche delle vecchie sovranità patriarcali e assolutistiche, offre i suoi servizi e suoi "spazi lisci" anche alle strategie assiomatiche degli Stati liberali e parlamentari nell'età delle mega-istituzioni internazionali. "[Appare] una macchina da guerra che assume direttamente la pace per obiettivo, come pace del terrore o della sopravvivenza. La macchina da guerra riforma uno spazio liscio che aspira [...] a controllare, a circondare tutta la terra. La guerra totale stessa è superata, verso una forma di pace ancora più terrificante. La macchina da guerra ha preso su di sé lo scopo, l'ordine mondiale, e gli Stati non sono più che oggetti o strumenti asserviti a questa nuova macchina"⁹². L'antagonismo fra la *macchina da guerra nomade* e la *macchina da guerra capitalistica* ripropone l'antagonismo anti-edipico fra schizofrenia e capitalismo, un antagonismo generato dalla storia psichica delle organizzazioni integrate e integratrici del controllo sociale. Tuttavia, costruendo il loro discorso al livello dell'economia libidinale, al livello della circolazione, dell'ostruzione, della disgiunzione e della deviazione della *libido* nelle macchine sociali, Deleuze e Guattari non sono riusciti a separare radicalmente le figure storiche del nomade e del tecnocrate capitalista, e hanno lasciato in tal modo fuori dalla loro prospettiva il *panoptismo* degli apparati moderni, senza il quale le macchine di liberazione e le macchine di oppressione, abbandonate ad un gioco vertiginoso di contrapposizioni e di scambi, si infilano nei circuiti nietzschiani di un certo post-moderno. Il *Panopticon* di Bentham, la prigione della visibilità totale del detenuto e dello sguardo invisibile del sorvegliante, ha permesso invece a Foucault di riconoscere, nell'architettura di una prigione, i pezzi e le funzioni di una macchina di potere che, nell'età moderna, ha invaso sempre più estesamente la società: "Dispositivo importante, perché automatizza e

deindividualizza il potere. [...] Le cerimonie, i rituali, i marchi [...] sono inutili. Esiste un meccanismo che assicura la dissimmetria, lo squilibrio, la differenza. [...] Un assoggettamento reale nasce meccanicamente da una relazione fittizia. In modo che non è necessario far ricorso a mezzi di forza per costringere il condannato alla buona condotta, il pazzo alla calma, l'operaio al lavoro, lo scolaro all'applicazione, l'ammalato all'osservanza delle prescrizioni. [...] Bentham non dice se si è ispirato [...] al serraglio che Le Vaux aveva costruito a Versailles [...]. Il *Panopticon* è un serraglio del re; l'animale è sostituito dall'uomo, il raggruppamento specifico dalla distribuzione individuale, il re dall'apparato di un potere furtivo"⁹³. Ecco delineata la macchina di potere dell'età liberale, lontana dall'Assolutismo e dal Leviathan, destinata a sostituire la spada del principe, simbolo del suo diritto di vita e di morte sui sudditi. La nuova macchina è incardinata sullo Stato rappresentativo, è conforme alle richieste del calcolo capitalistico e, soprattutto, sostituisce il *sangue* dovuto al Sovrano con la *vita* sviluppata e promossa dallo Stato: "Le guerre non si fanno più in nome del sovrano che bisogna difendere; si fanno in nome dell'esistenza di tutti; si spingono intere popolazioni ad uccidersi reciprocamente in nome della loro necessità di vivere. I massacri sono diventati vitali"⁹⁴. Il *Panopticon* prefigura le tecnologie e le istituzioni del *disciplinamento* sociale dei secoli più recenti, prefigura cioè la società panoptica, nella quale l'esclusione assume spesso l'aspetto di un'"inclusione all'interno di un sistema in cui ciascuno [deve] essere localizzato, sorvegliato, osservato notte e giorno, in cui ciascuno [deve] essere incatenato alla propria identità"⁹⁵. Per queste sue caratteristiche, il *Panopticon* appare a Foucault come il grande mito moderno del potere, un mito ancor più fatale di quello di Hobbes: "Ho trovato in Bentham il Cristoforo Colombo della politica. Credo che il *Panopticon* costituisca una sorta di motivo mitologico di un genere nuovo di sistema di potere – quello di cui oggi si serve la nostra società"⁹⁶. Senza questa teoria genealogica del potere le "linee di fuga" e gli "spazi lisci" della macchina nomade, ai quali si contrappongono i codici e gli "spazi striati" della macchina dispotica (sempre disponibile per ogni tipo di Stato), perdono una parte della loro dirompenza politica.

Se la rivoluzione nomade ha scompigliato le logiche post-moderne, se essa ha fatto irrompere alcune richieste della modernità nell'orizzonte della post-modernità, e se ha alimentato, contro le complicità tra i piani *funzionali* e gli ideali *finzionali* della post-modernità, una pratica desiderante della liberazione, trasportata dagli scarti molecolari delle minoranze oppresse, sul fronte opposto, con Baudrillard, il pensiero post-moderno ha rilanciato la partita proprio sul terreno dello *status* storico e politico dei gruppi e delle micro-resistenze. Baudrillard le affoga in una sorta di iconismo sociologico della “massa”, se ne sbarazza attraverso una sociologia della “massa”, trattata come un oggetto sociale *squalificato*, da assumere nel discorso attraverso l'indeterminatezza imbarazzante della sua nullità, contro tutte le teorie critiche freudiano-marxiste che hanno ricondotto la massa a caratteri e a dinamiche collettivi. La massa viene estratta, da Baudrillard, dall'abisso di un'auto-poiesi dell'immagine, poiché essa si costituisce in una fantomatica deriva delle somiglianze, sulla base di uno statuto pseudo-ontologico del simulacro, dove l'imitazione non è più incatenamento o regressione, ma semplice espressione, abbandono alla *simulazione*, significativa senza significato e senza campo di significazione. Così la massa, fluttuante al di fuori di un inconscio storico, appare come una “nebulosa opaca, la cui densità crescente assorbe tutte le energie e i fasci luminosi che la circondano”, e finisce per trasformarsi in un “buco nero, dove il sociale si inabissa”⁹⁷. In questa massa post-moderna, che *non raggiunge il concetto*, e che perciò non offre alcuna presa alla critica, Baudrillard può facilmente far scomparire la macchina nomade, imponendo ad essa, dopo averla truccata secondo i suoi gusti, le metafore astronomiche – esplosione, implosione⁹⁸ e buchi neri – con le quali la sua filosofia sociale declina il senso e il non senso. Il senso e il non senso, infatti, vengono manovrati da Baudrillard secondo le rappresentazioni più comuni, con una disinvolta confusione del soggetto e dell'oggetto dell'enunciato scientifico, e con una marcata negligenza verso ogni istanza critica: “Esaltazione dei micro-desideri, delle piccole differenze, delle pratiche cieche, delle marginalità anonime. Ultimo sussulto di intellettuali per esaltare l'insignificante,

promuovere il non senso nell'ordine del senso. E rovesciarlo nella ragione politica. La banalità, l'inerzia, la apoliticità erano fasciste, oggi stanno diventando rivoluzionarie – senza cambiare senso, cioè senza cessare di avere senso. Micro-rivoluzione della banalità trans-politica del desiderio – ancora un trucco dei <<liberatori>>. Negare il senso non ha senso”⁹⁹. Nella contrapposizione corriva di senso e non senso, che appartiene solo a Baudrillard e non ai suoi avversari, questa requisitoria dovrebbe coinvolgere, secondo il suo tono, la dialettica hegel-marxista e la fenomenologia, la psicoanalisi e lo strutturalismo, per non a parlare di tanta pittura e di tanta letteratura del Novecento, e, inoltre, l'insignificanza della vita quotidiana, evocata dal filosofo post-moderno, appare più come il velo di un intellettuale che non sa interrogarne lo strato politico, formato da molti intrecci – intrecci di assoggettamenti e di piaceri, di reificazioni e di recuperi di soggettività, di desiderio colonizzato e di desiderio parlante, di identità paranoiche e di nomadismi contro-identitari-, che non come un terreno di lotta, ambiguamente camuffato, di irriducibili intellettuali radicali. La vita quotidiana, al contrario, si trova al centro delle strategie di potere, e, secondo Foucault, delle produzioni simboliche e discorsive che le delineano, proprio perché è significativa: “Il corpo è diventato la posta di una lotta tra i figli e i genitori, tra il bambino e le istanze di controllo. La rivolta del corpo sessuale è il controeffetto di quest'avanzata. Come risponde il potere? Attraverso uno sfruttamento economico [...] dell'erotizzazione, dai prodotti abbronzanti fino ai films pornografici... Come risposta alla rivolta del corpo, troviamo un nuovo investimento che non si presenta più sotto la forma del controllo-repressione ma sotto quella del controllo-stimolo: <<denudati... ma sii magro, bello, abbronzato!>>”¹⁰⁰. Di conseguenza, le micro-lotte non esprimono un senso già formato, e ancor meno un non senso, ma rivelano agli uomini le esperienze, gli spazi, gli ambienti e le misure temporali dei mutamenti del senso, in quanto sbocciano laddove si insediano relazioni di potere, laddove il senso urta contro un limite ed entra in una situazione critica. “Le resistenze – scrive Foucault – non dipendono da un qualche principio eterogeneo; ma

non sono nemmeno illusione o promessa necessariamente delusa. Sono l'altro termine nelle relazioni di potere, vi si inscrivono come ciò che sta irriducibilmente di fronte a loro"¹⁰¹. Il nomadismo è già in queste parole, anche se Foucault si tiene lontano da ogni sviluppo antropologico della sua genealogia, ed è proprio questo nomadismo, tanto più duttile e prolifico quanto più "il potere è dappertutto [...] non perché inglobi tutto, ma perché viene da ogni dove"¹⁰², è proprio questo nomadismo, incamminato verso una rivoluzione promessa *soltanto* dalla concatenazione dei suoi "punti di resistenza" - opposti ad uno Stato che "riposa sull'integrazione istituzionale dei rapporti di potere"¹⁰³ -, che fa dell'antiumanesimo di Foucault, del diniego foucaultiano della cavità interna, intra-soggettiva e inter-soggettiva, del senso, una risposta umanistica alla *fantasmagoria post-moderna* di un'alienazione auto-propulsiva, al sortilegio di un'umanità che si trasforma in un caleidoscopio di immagini.

La "rivoluzione molecolare" ha fatto scaturire dal groviglio delle lingue post-moderne, dalla Babele culturale del Termidoro post-moderno, nuove figure dell'assoggettamento, anzi, nuove figure umane dell'assoggettamento. Gilles Deleuze, facendo emergere il profilo delle nuove *società del controllo* - ai suoi occhi ormai molto diverse dalle precedenti società *disciplinari*, nate insieme all'accumulazione primitiva e al capitalismo liberale e giunte alla fine nel tardo-capitalismo (Foucault, invece, riunisce in un unico concetto queste due tipologie di organizzazione) -, traccia un quadro differenziale delle logiche sociali del controllo e del disciplinamento, e in questo quadro le due umanità codificate nei due modelli ruotano, rispettivamente, sulla *fabbrica* e sull'*impresa*: "la fabbrica era un corpo che portava le sue forze interne a un punto di equilibrio, il più alto possibile per la produzione, il più basso possibile per i salari [...], [mentre] l'impresa si sforza più profondamente di imporre una modulazione di ogni salario, attraverso delle condizioni di metastabilità che passano attraverso sfide, concorsi e colloqui estremamente comici; [...]. La fabbrica costituisce gli individui in corpi [...] ma l'impresa non cessa di introdurre una rivalità inespugnabile come

sana emulazione, eccellente motivazione che oppone gli individui fra loro e attraversa ognuno, dividendolo in se stesso”¹⁰⁴. Le società del controllo del tardo-capitalismo informatizzato e finanziarizzato si scoprono come l’ordine sistemico del post-moderno, e contemporaneamente una reviviscenza post-moderna dell’*homo oeconomicus* dell’età dell’accumulazione primitiva si rende riconoscibile nell’uomo socializzato in modo cibernetico. “Il linguaggio numerico del controllo è fatto di cifre, che marcano l’accesso all’informazione, o lo rigettano. Non ci si trova più davanti alla coppia massa-individuo. Gli individui sono divenuti dei <<dividui>>, e le masse, dei campionari, dei dati, dei mercati o delle banche”¹⁰⁵. Il *panoptismo* si sviluppa, cresce su se stesso, e, ricostituendosi nelle macchine capitalistiche, iscrive il controllo nell’assiomatica delle quantificazioni delle procedure, in un dispositivo capace di mutare rapidamente le funzioni e i modelli. Così la penetrazione del sistema nella natura umana giunge ad un nuovo limite: “L’uomo non è più l’uomo rinchiuso, ma l’uomo indebitato”¹⁰⁶. Il debito degli Stati, formato dai circuiti finanziari dell’accumulazione capitalistica, si introduce nei luoghi di lavoro, fra le mura domestiche, negli ospedali, nelle aule scolastiche, negli spazi urbani, nel paesaggio, e, soprattutto, insediandosi nelle ritualità ossessive della comunicazione pubblica, si rilancia negli imperativi sociali che fanno sprofondare i meccanismi della società nell’individuo, al punto che l’uomo – come *uomo indebitato* – diviene una componente *biopolitica* del flusso mondiale del denaro, un ambiente del sistema (secondo un’espressione delle sociologie dell’“armonia funzionale”). Ogni rapporto di lavoro – hanno osservato Negri e Hardt - finisce per configurarsi sempre più come “una relazione gerarchica tra debitore e creditore”¹⁰⁷, nel segno della precarietà lavorativa.

In questa precarietà mette le radici una nuova forma di controllo, quella che promuove una conversione della natura vivente dell’uomo in impresa capitalistica, che prospetta una riconfigurazione dell’uomo come apparato economico razionalizzato, che si adopera per una trasformazione “educativa” dell’uomo in *“capitale*

umano". Con questi scopi converge una regola amministrativa del *régime des écoles* messa in rilievo da Deleuze, la regola dell' "introduzione dell'«impresa» a tutti i livelli della scolarità"¹⁰⁸. Questa regola operativa, questo protocollo istituzionale, si ripiega dunque su una nuova antropologia, tagliata sull'innesto delle fonti del guadagno e del successo economico nelle basi della vita, delle capacità e dei caratteri peculiari dell'individuo umano, cosicché l'educazione si modella sul calcolo dei mezzi, sulla selezione degli investimenti e sulla disposizione delle risorse che realizzano la valorizzazione del capitale. Il vecchio *homo oeconomicus* proto-borghese riemerge, come ha mostrato Foucault, nelle teorie *biopolitiche* del neoliberalismo: "Nel neoliberalismo [...] l'*homo oeconomicus* non è assolutamente un partner dello scambio. L'*homo oeconomicus* è [qui] un imprenditore ed un imprenditore di se stesso. E questa cosa è così vera che [...] i neoliberali [sostituiscono] ad ogni istante, all'*homo oeconomicus* partner dello scambio, un *homo oeconomicus* imprenditore di se stesso, essendo per se stesso il suo proprio capitale, essendo per se stesso anche il suo proprio produttore, essendo per se stesso la fonte dei suoi redditi. [...] Formare del capitale umano, formare dunque queste specie di competenza-macchina che produrranno del reddito, che saranno infine remunerate da reddito, questo vuol dire [...] fare ciò che si chiama investimenti educativi"¹⁰⁹. Il "capitale umano" si irradia all'intero campo sociale codificato dal controllo, divenendo il calco antropologico di tutti i piani di intervento e di regolazione dello Stato. Così, accanto alla scuola, anche l'ospedale si rimodella sul capitale umano: "Si può fare nello stesso modo – osserva Foucault – l'analisi delle cure mediche, e in modo più generale, di tutte le attività concernenti la salute degli individui, che appaiono così come [...] tanti elementi a partire dai quali il capitale umano potrà, in prima istanza, essere migliorato, e, in seconda, essere conservato e utilizzato il più a lungo possibile"¹¹⁰. Se l'uomo come "capitale umano" sembra essere un frammento autistico, o una scheggia paranoica, dell'*homo oeconomicus*, passato attraverso il disciplinamento tayloristico, attraverso le regressioni psichiche del consumo di massa, attraverso i ritorni totalitari del padre arcaico e attraverso

gli accecamenti feticistici delle merci quali sostituti fantasmatici di rapporti di vita nella società e nella storia, si rifà avanti allora, insieme a quell'*homo oeconomicus*, il mondo storico dell'accumulazione primitiva, e dal suo fondo sconvolto e sanguinoso, si rianima, beffardo e ambiguo, l'apologo mandevilliano dell'alveare. L'uomo come "capitale umano" è, infatti, un accorto discepolo delle api di Mandeville, un discepolo che ha appreso bene la lezione, al punto che le virtù borghesi non intralciano più la sua auto-valorizzazione capitalistica. Una tale prospettiva, tuttavia, evoca una confluenza delle società del controllo e di una nuova accumulazione capitalistica, somigliante a quella primitiva, in un comune alveo *globalitario* e "post-moderno". Del resto, l'*incorporamento* del dominio nel *processo di scambio* può dare alla schiavitù l'apparenza della libertà, come lascia intravedere Marx: "A questo livello [nella condizione del plusvalore assoluto] la differenza tra la produzione del capitale e i precedenti livelli di produzione è ancora soltanto formale. La razza di uomini, la schiavitù, il commercio di schiavi e il lavoro forzato di questi, la moltiplicazione di queste macchine da lavoro, di queste macchine che producono prodotto eccedente, qui sono direttamente attuati con la violenza, mentre nel caso del capitale sono mediati dallo scambio"¹¹. Il paesaggio storico dell'accumulazione primitiva, con i suoi uomini-ape, è un'epoca della modernità, ma la forma economica dell'accumulazione primitiva è una dinamica interna, o una variante assiomatica, del processo di produzione e di scambio capitalistico, nel cui contesto le macchine sistemiche degli Stati hanno sviluppato, e possono sviluppare, saperi, tecniche e apparecchi autoregolati per rinnovare il controllo, per fare della società un "parco zoologico" del re. E' in questa storia, in una storia che è sfociata in un gioco di specchi tra modernità e post-modernità, oltre che in uno sterile quesito sui caratteri peculiari del post-moderno, che si sono formati, nella società e nella teoria, le attività *pratico-critiche* della liberazione, alle quali rimane affidata la ricerca delle figure umane del *non identico*, fonti sommesse di utopia proprio perché refrattarie a esprimere ogni utopia. Da esse, ossia da un'umanità che nella prospettiva dell'umanesimo borghese appare

come una *sottoumanità* o come una condizione di *inumanità*, possono scaturire le repliche inventive - al tempo stesso locali e totali, intense e *rizomatiche* (come le chiamano Deleuze e Guattari) - alle disseminazioni *globalitarie* dei controlli delle vite individuali e delle popolazioni. Adorno ha scritto che tutte le reificazioni “rimandano ai soggetti viventi, come rimanda ad essi anche la più stravagante macchina cibernetica”, e che quella “coscienza spontanea, che non sia ancora intermente integrata e controllata, può sempre di nuovo trasformare la funzione delle istituzioni all’interno delle quali si esprime”¹¹². E Deleuze guarda in questo modo al futuro del capitalismo globalitario: “E vero che il capitalismo ha tenuto per costante la miseria estrema di tre quarti dell’umanità, troppo poveri per il debito, troppo numerosi per l’internamento: il controllo non dovrà soltanto affrontare i dileguamenti di frontiere, ma anche le esplosioni di *bidonvilles* o di ghetti”¹¹³.

La macchina da guerra nomade ha dovuto compiere ingenti sacrifici filosofici per scivolare sulle superfici, per rimanere attaccata ad un “piano d’immanenza”, per far risuonare le contingenze, per smontarsi e rimontarsi continuamente, e infine, all’ombra di un’*umanità-schizo*, per immettere l’inconscio nelle geopolitiche anarchiche dei movimenti desideranti di de-territorializzazione e di ri-territorializzazione. Da queste torsioni eroiche è scaturita una pratica filosofica liberatrice: “un pensiero alle prese con forze esterne, anziché raccolto in una forma interna, che opera per ricambi invece di formare un’immagine, un pensiero evento, eccitata, invece di un pensiero-soggetto, un pensiero-problema anziché un pensiero-essenza o teorema, un pensiero che fa appello a un popolo invece di prendersi per un ministero”¹¹⁴. Qui, la forza e le qualità di un pensiero avanzano in mezzo alle rinunce, alle esclusioni, alcune decisive e feconde, altre problematiche e restrittive. Fra queste spicca l’abbandono senza riserve del soggetto, e con esso il diniego della negazione dialettica, nonché la sostituzione della “*contraddizione*” con le “*linee di fuga*”: due prospettive che possono invece avvicinarsi e integrarsi. Soltanto nell’orizzonte del soggetto è possibile una cri-

tica del soggetto che sia, contemporaneamente e inscindibilmente, una critica della società, una critica anti-ideologica dei prolungamenti inconsci della socializzazione borghese all'interno delle teorie filosofiche. La dialettica di Adorno esercita esemplarmente questa critica: "La struttura basilare rigidamente dualistica del modello di critica della ragione kantiana raddoppia quella del rapporto di produzione, nel quale le merci escono fuori dalle macchine come i fenomeni dal meccanismo cognitivo, in cui il materiale e la sua propria determinatezza è indifferente dal punto di vista del profitto allo stesso modo che in Kant, che lo fa produrre con la pressa. Il prodotto finito dotato di valore di scambio equivale agli oggetti kantiani prodotti soggettivamente ed accettati come oggettività"¹¹⁵. La ragione di Kant denuncia in questo brano le sue complicità con l'alveare di Mandeville, al quale, sotto altri aspetti, si contrappone indignata. Questi attraversamenti dialettici sono preclusi ai "nomadi", i quali, pur generando onde travolgenti di critica filosofica, si tengono lontani dal "concetto di critica", inseparabile, nel loro orizzonte *genealogico*, dalle evoluzioni e dai ritorni del soggetto metafisico moderno. Tuttavia, un soggetto capace di curarsi attraverso la "non identità" può entrare negli spazi dei nomadi, così come la macchina nomade può abbassare il suo rumore per lasciar udire più distintamente l'appello umanistico che si sprigiona insistentemente dal suo lavoro filosofico. Il "dopo Auschwitz" di Adorno, quale sfida filosofica al pensiero, alla cultura e all'arte di fronte al dominio totale (*totale Herrschaft*), ricompare, come morale filosofica, negli autori dell'anti-Edipo: "Primo Levi dice: non ci faranno confondere le vittime con i carnefici [...] ciò che il nazismo e i campi di concentramento ci ispirano [...] è molto di più o molto di meno: <<la vergogna di essere un uomo>> [...]. E la vergogna d'essere uomo non la proviamo soltanto nelle situazioni estreme descritte da Primo Levi, ma anche in condizioni insignificanti, di fronte alla bassezza e alla volgarità dell'esistenza che pervadono le democrazie, di fronte alla propagazione di [...] modi di esistenza e di pensiero-per-il-mercato, di fronte ai valori, agli ideali e alle opinioni della nostra epoca. [...] Questo sentimento di vergogna è uno dei temi

più potenti della filosofia. [...] L'arte e la filosofia convergono su questo punto: la costituzione di una terra e di un popolo che mancano, come correlato della creazione³¹⁶. *Questa terra e questo popolo sono, naturalmente, gli spazi liberati e i nomadi planetari. Inizia un nuovo umanesimo.*

Note

1. M. Blanchot, *L'entretien infini*, Gallimard, Paris, 2006, pagg. 373-374. La traduzione è mia.
2. R. Barthes, *L'attività strutturalista*, R. Barthes, *Saggi critici*, Einaudi, Torino, 1976, pag. 309.
3. *Ibidem*, pag. 313.
4. C. Lévi-Strauss, *L'uomo nudo*, Il Saggiatore, Milano, 2008, pag. 606.
5. C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano, 1878, pag. 73.
6. *Ibidem*, pag. 75.
7. M. Mauss, *Saggio sul dono*, in M. Mauss, *Teoria generale della magia*, Einaudi, Torino, 1991, pag. 239.
8. C. Lévi-Strauss, *L'analisi strutturale in linguistica e in antropologia*, in C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, 1992, pag. 51.
9. C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, cit., pag. 75.
10. C. Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano, 1970, pagg. 29-35.
11. C. Lévi-Strauss, *L'efficacia simbolica*, in C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, pagg. 221-229.
12. C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, cit., pag. &29.
13. J. Derrida, *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines*, in J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Éditions du Seuil, Paris, 1997, cfr. pagg. 409-428.
14. C. Lévi-Strauss, *La vasaia gelosa*, Einaudi, Torino, 1987, pag. 170.
15. *Ibidem*, pag. 174. L'interpolazione è mia.
16. T. Veblen, *La teoria della classe agiata*, Einaudi, Torino, 2013, cfr. pag. 164-188.
17. M. Mauss, *Saggio sul dono*, in M. Mauss, *Teoria generale della magia*, cit., pagg. 280-281.
18. *Ibidem*, pag. 281.
19. C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, cit., pagg. 112-113.
20. *Ibidem*, pagg. 113-114.
21. C. Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, cit., pag. 269.
22. G. Bataille, *L'eroticismo*, Mondadori, Milano, 1976, pagg. 230-231.
23. J. Lacan, *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*, in J. Lacan, *La cosa freudiana e altri scritti*, Einaudi, Torino, 1974, pag. 126.
24. C. Lévi-Strauss, *Introduzione all'opera di Marcel Mauss*, in M. Mauss, *Teoria generale della magia*, cit., pag. XXXIII.
25. L. Althusser, *Marxismo e umanismo*, in L. Althusser, *Per Marx*, Editori Riuniti,

- Roma, 1974, pag. 209.
26. *Ibidem*, pag. 207.
27. L. Althusser, *Ideologia e apparati ideologici di Stato*, in L. Althusser, *Freud e Lacan*, Editori riuniti, Roma, 1977, pag. 98.
28. *Ibidem*, pag. 108.
29. *Ibidem*, pag. 108.
30. *Ibidem*, pag. 111.
31. *Ibidem*, pag. 111.
32. *Ibidem*, pag. 113.
33. *Ibidem*, pag. 96.
34. L. Althusser, *I marxisti non parlano mai al vento*, Associazione Culturale Mime-sis, Milano, 2005, pag. 58.
35. L. Althusser, *Marxismo e umanismo*, in L. Althusser, *Per Marx*, cit., pag. 210.
36. L. Althusser, *I marxisti non parlano mai al vento*, cit., pag. 75.
37. R. Barthes, *Lezione*, Einaudi, Torino, 1981, pag. 9.
38. R. Barthes, *Critica e verità*, Einaudi, Torino, 1985, pag. 61.
39. R. Barthes, *Dalla scienza alla letteratura*, in R. Barthes, *Il brusio della lingua*, Einaudi, Torino, 1988, pag. 9.
40. R. Barthes, *Miti d'oggi*, Einaudi, Torino, 1999, pag. 221.
41. *Ibidem*, pag. 212.
42. *Ibidem*, pag. 222.
43. H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, cit., pag. 100.
44. S. Freud, *Casi clinici 3, Dora*, Boringhieri, Torino, 2006, pag. 89.
45. S. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, Boringhieri, Torino, 1983, pag. 77. L'interpolazione è mia.
46. *Ibidem*, pag. 51. L'interpolazione è mia.
47. *Ibidem*, pag. 52. L'interpolazione è mia.
48. S. Freud, *Inibizione, sintomo e angoscia*, Boringhieri, Torino, 1982, pag. 77.
49. L. Althusser, *Freud e Lacan*, in L. Althusser, *Freud e Lacan*, cit., pag. 27.
50. J. Lacan, *La cosa freudiana*, in J. Lacan, *La cosa freudiana e altri scritti*, cit., pag. 216.
51. S. Freud, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica*, Boringhieri, Torino, 1977, pag. 93.
52. K. Marx, *Introduzione a Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, in K. Marx, *La questione ebraica*, cit., pag. 97.
53. M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in M. Weber, *Sociologia della religione I*, cit., pag. 95.
54. S. Freud, *L'Io e l'Es*, Boringhieri, Torino, 2003, pagg. 55-56.
55. *Ibidem*, pag. 81.
56. *Ibidem*, pag. 57.
57. T. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., pag. 183.
58. S. Freud, *L'avvenire di un'illusione*, in S. Freud, *Il disagio della civiltà e altri saggi*,

- cit., pag. 153.
59. T. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., pag. 47.
60. T. W. Adorno, *Sul rapporto di sociologia e psicologia*, in T. W. Adorno, *Scritti sociologici*, cit., pag. 54.
61. T. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., pag. 61.
62. *Ibidem*, pag. 13.
63. M. Horkheimer e T. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., pag. 218.
64. *Ibidem*, pag. 219.
65. H. Marcuse, *L'idea del progresso alla luce della psicoanalisi*, in H. Marcuse, *Psicoanalisi e politica*, Laterza, Bari, 1968, pagg. 79-80.
66. S. Freud, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica*, cit., pag. 93.
67. H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit., pag. 104.
68. M. Foucault, *La volontà di sapere, Storia della sessualità 1*, cit., pagg. 94-96.
69. *Ibidem*, pag. 97.
70. *Ibidem*, pag. 101.
71. *Ibidem*, pag. 101.
72. M. Foucault, *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino, 1985, pagg. 39-40.
73. *Ibidem*, pag. 43.
74. M. Foucault, *La volontà di sapere, Storia della sessualità 1*, cit., pag. 140.
75. M. Foucault, *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino, 1978, pag. 140.
76. G. Deleuze e F. Guattari, *L'anti-Edipo, Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino, 1979, pag. 26.
77. *Ibidem*, pag. 404.
78. *Ibidem*, pag. 149.
79. *Ibidem*, pag. 290.
80. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., pag. 352.
81. J. F. Lyotard, *L'inumano, Divagazioni sul tempo*, Lanfranchi Editore, Varese, 2001, pag. 22. L'interpolazione è mia.
82. S. Žižek, *Contro i diritti umani*, Il Saggiatore, Milano, 2006, pag. 72. L'interpolazione è mia.
83. J. F. Lyotard, *L'inumano, Divagazioni sul tempo*, cit., pag. 24.
84. J. F. Lyotard, *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano, 1981, pag. 56. L'interpolazione è mia.
85. *Ibidem*, pag. 25.
86. *Ibidem*, pag. 24.
87. F. Nietzsche, *Il crepuscolo degli idoli*, cit., pagg. 46-47.
88. T. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., pag. 123.
89. G. Deleuze e F. Guattari, *L'anti-Edipo, Capitalismo e schizofrenia*, cit., pag. 400.
90. G. Deleuze, *Pourparlers 1972-1990*, Les Éditions de Minuit, Paris, 2009, pag. 233. La traduzione e l'interpolazione sono mie.

91. G. Deleuze e F. Guattari, *Mille piani, Capitalismo e schizofrenia*, Alberto Castelvecchi Editore, Roma, 2010, pag. 553.
92. *Ibidem*, pag. 491. L'interpolazione è mia.
93. M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., pagg. 220-221.
94. M. Foucault, *La volontà di sapere, Storia della sessualità 1*, cit., pag. 121.
95. M. Foucault, *Biopolitica e liberalismo*, Medusa, Milano, 2001, pag. 45. L'interpolazione è mia.
96. *Ibidem*, pag. 45.
97. J. Baudrillard, *All'ombra delle maggioranze silenziose*, Cappelli editore, Bologna, 1978, pag. 9.
98. *Ibidem*, pag. 67.
99. *Ibidem*, pag. 46.
100. M. Foucault, *Microfisica del potere*, cit., pag. 139.
101. M. Foucault, *La volontà di sapere, Storia della sessualità 1*, cit., pag. 105.
102. *Ibidem*, pag. 82.
103. *Ibidem*, pag. 86.
104. G. Deleuze, *Pourparlers 1972-1990*, cit., pagg. 242-243. La traduzione e l'interpolazione sono mie.
105. *Ibidem*, pag. 244. La traduzione è mia.
106. *Ibidem*, pag. 246. La traduzione è mia.
107. A. Negri e M. Hardt, *Questo non è un manifesto*, Feltrinelli, Milano, 2012, pag. 17.
108. G. Deleuze, *Pourparlers 1972-1990*, pag. 247.
109. M. Foucault, *Naissance de la biopolitique, Cours au Collège de France. 1978-1979*, Gallimard Seuil, Paris, 2004, pagg. 232-235. La traduzione e l'interpolazione sono mie.
110. *Ibidem*, pag. 236.
111. K. Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica (Grundrisse)*, Einaudi, Torino, 1977, VII, Vol. II, pagg. 791-792.
112. T. W. Adorno, *Scritti sociologici*, cit., pag. 139.
113. G. Deleuze, *Pourparlers 1972-1990*, cit., pag. 246.
114. G. Deleuze e F. Guattari, *Mille piani, Capitalismo e schizofrenia*, cit., pag. 449.
115. T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., pag. pag. 250.
116. G. Deleuze e F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino, 2010, pag. 100-102.

Luca Pantaleone*

Postfazione

Oggigiorno la collettività è intesa con una serie di “sintomi”, talora anche tra loro molto diversi. Si intende un collettivo “dell’intendere”, un collettivo “del volere”, un collettivo “del necessario”, che sempre più assumono il carattere totalizzante dello strumento mediatico. Si intendono poi diversi modi dell’*interpretare*, costruendo una gnoseologia sociale a partire da quel sapere comune cui noi diamo l’appellativo di “scientifico”, e che tanta importanza manifesta nella quotidianità.

Ma, intendere la collettività è, prima che strumento di esercizio della propria *ratio* sull’oggetto inanimato, una caratteristica peculiare del nostro essere, che deriva dalla possibilità radicata in noi di poterci interrogare sul mondo. La collettività è la caratteristica “esistentiva” che ci rappresenta, e che si manifesta nei diversi modi del conoscere e dell’intendere nella sua quotidianità. L’uomo che sa interpretare la propria quotidianità deve saper anche interpretare i propri fondamenti, dandosi una costituzione d’essere in base alla quale poter meglio indagare quel fenomeno sociale tutto moderno che è il “collettivo”, e che è stato interpretato nel secolo scorso attaccandovi sopra appellativi sempre diversi, tutti emblematici

* Laureato in Farmacia (Università di Siena), lavora nel settore chimico-farmaceutico. Studia Filosofia (Università di Firenze). A 19 anni, nel 2009, ha pubblicato: *La Gabbia Logica*, un saggio filosofico sul rapporto tra individuo e società. I suoi interessi spaziano dalla musica alla letteratura alla filosofia. È autore di racconti e saggi, al momento inediti.

seppur inappropriati, al fine di tentare di carpirne meglio il segreto, di concepirne limpidamente l'essenza (*Wesen*).

Una ricerca del collettivo ha bisogno di una radicata costituzione d'essere, di un'appropriazione di quel fondamentale modo di porre il proprio io dinanzi al mondo che è l'esistenzialità, intesa come esplicazione delle strutture esistenziali dell'uomo. Per questo l'analisi dell'essere deve anzitutto provenire da una ricerca attraverso la storicità, che poi è quel meraviglioso modo di descrivere il mondo tipico del pensatore accorto, che medita e percorre la lunga linea del pensiero tentando di carpirne i fondamentali segreti, quei "noccioli duri" di esistenza che rimangono attaccati irrimediabilmente all'essere e alla penna di chi scrive.

La metafora sociale espressa dall'alveare mandevilliano ci riporta così nella condizione dei "cercanti", come del resto solo una grande opera filosofico-satirica come questa riesce a fare. Per interpretare il "senso" della questione metafisica sottesa all'intreccio laborioso dell'uomo-ape occorre far proprio il significato di un'*etica* operaia, ma disattesa e resuscitata insieme da quel modo peculiare di intendere il marxismo che ci fa gioire e allo stesso tempo ci atterrisce, schiavi delle sue ombre. Urge allora un nuovo strumento, una nuova arma intellettuale in grado di codificare quello che Martin Heidegger chiama simpaticamente (ma non troppo) *destino*, e che ci appartiene come noi apparteniamo al mondo. Questo strumento è diverso da qualsiasi altro, e per il pensatore tedesco deve essere ricavato solo sulla base di un'analitica (quella dell'essere) in grado di effettuare un'*ostensione* verso la parte più intima di noi stessi, verso quella *radura* (*Lichtung*) dell'essere che proprio perché ci è vicina è ciò che ci sia di più lontano. L'esistenza dell'uomo è concepita da Heidegger come *lo stare fuori nella radura del proprio essere*, un modo di essere che appartiene solo all'uomo. Questo *stare nella radura* reca con sé il duplice significato e la bivalente funzione del primato dell'uomo – che è *ontico* e *ontologico* – dovuto alla sua peculiare caratteristica – indistinguibile – di essere *gettato* nella radura dell'essere e allo stesso

tempo poter interrogarsi su di esso. Questo vuol dire che solo noi abbiamo la chiave del nostro essere, e che esso ci appartiene in quella indeterminatezza essenziale che solo a noi spetta chiarire.

Ecco allora che appaiono i molteplici modi dell'interrogare, le infinite possibilità di porsi di un ente privilegiato che è costantemente dispiegato a questa sua intimità, ma che non riesce mai a coglierla fino in fondo. Questo essere che andiamo cercando ci appartiene in quanto *Esser-ci (Da-sein)*, ci costringe a dover fare una scelta doverosa verso noi stessi, prendendo una posizione che chiarisca una volta per tutte il nostro rapporto con ciò che ci è intimamente più vicino, non in vista di un *agire*, ma in vista di un *dovere (Sollen)* che dobbiamo porre come problema primario perché da esso dipendiamo, perché solo grazie ad esso siamo. Ecco quindi che i diversi modi di porsi di fronte all'essere - comprendendolo autenticamente, in-autenticamente o nell'indifferenza - si intrecciano di colpo nelle nostre vite, rischiarando la radura dell'essere che adesso ci è ben presente, e che per questo in ogni caso *comprendiamo*.

Il dovere verso noi stessi, differentemente da quello chiamato in causa da Kant, trova in Heidegger realizzazione compiuta nell'intreccio col mondo, composto dalle cose e dagli altri. Dalla cosa in quanto *con-tematico* e *pre-tematico* di un prospetto del reale che *rimanda* infinitamente all'utilizzabile, e che a sua volta ha come fine ultimo l'Esserci, dagli *altri* in quanto essi stessi a loro volta *Esserci* e *con-essere* nel mondo della visione ambientale preveggenze *prendente* cura, ma anche *avente* cura. Non può dunque stupire che ad un mondo basato sull'*utilizzabile* – inteso come un rimandare degli enti che incontriamo ad un *ciò-in-vista-di-cui* - e sul dominio dell'Esserci – che trova il suo fondamento ontico-ontologico nel *con-essere*, *l'essere-nel-mondo* assieme ad altri Esserci - Heidegger contrapponga il ruolo primario della filosofia come “nuovo umanesimo”, distinto e anzi del tutto avverso a quel cieco umanesimo che ha imperversato dalla romanità sino ad oggi.

Il nuovo umanesimo che per Heidegger può risollevarsi

le sorti dell'essere è una *humanitas* dell'*homo humanus*. *Humanitas* che pensa l'umanità dell'uomo a partire dalla vicinanza all'essere, in cui in gioco non è l'uomo, ma la sua essenza storica nella sua provenienza della verità dell'essere. A ciò si può facilmente trovare da obiettare, ed Heidegger stesso sembra accorgersene, quando fa notare una speranza a lui rivolto da un amico, cioè di scrivere una grande etica, dando così sfogo "pratico" alla grande filosofia messa in campo in *Sein und Zeit*. Un'etica che sappia allacciare il destino degli uomini a quello dell'essere, in nome del quale finalmente può essere possibile compiere scelte "moralì", giuste e rivolte verso i *con-Esserci* che come noi intendono il mondo come ciò di cui prendersi-cura e avere-cura.

Questi due modi dell'Esserci sono già aggrovigliati nel significato etico nel senso più stretto, sono già con-partecipi di un mondo, di una storia, di una modernità, che vede l'uomo, l'umano e la nuova *humanitas* andare contro ai canoni stereotipati dello storicismo materialista, delle scienze, del binomio spirito-natura come *res cogitans-res extensa*. Il risvolto più pratico di una filosofia egregia come quella di Heidegger è proprio assumere se stessi come interrogati, enti privilegiati che interrogano e "*casa dell'essere*", incanalando il nostro agire sui giusti modi del prendersi-cura degli utilizzabili intramondani e dell'aver-cura degli Esserci cui sempre siamo in fondo aperti, poiché con-partecipi di un unico mondo.

Un esistenzialismo sì fatto, che fonda la propria essenza nella storicità e nell'appropriatezza dell'essere da parte dell'Esserci, è già etica, è già *agire*. Sempre ad Heidegger sta a riportare questo agire a compimento, intendendone l'essenza stessa come il *portare a termine questo compimento (Vollbringen)*. Ecco perché parlare di un percorso che richiama il concetto di modernità e post-modernità, calandosi nella rete sociale di una metafora fiabesca come quella delle api di Mandeville, significa puntare il dito contro gli "errori" della modernità, comprendendone l'essenza e suddividendoli in evitabili ed inevitabili; in una parola, vuol dire appropriarsi autenticamente

di se stessi.

Cosa rimane dunque di questo processo iniziatico, di questa splendida “magia” che accomuna l’uomo all’essere e l’essere all’uomo e alle cose? Di certo nei limiti dell’appropriatezza dell’essere l’Esserci si manifesta autenticamente a se stesso, e manifestandosi a se stesso e comprendendo la propria essenza del prendersi-cura e dell’aver-cura riesce a calarsi nel mondo, ad aprire la sua casa dell’essere agli enti quotidiani che comunemente incontriamo nelle nostre vite (dalle forbici alla tazza del caffè) fino a schiudere l’essenza intima di un altro Esserci, che si volge al proprio essere come noi e che *siamo* noi.

C’è però un lato “oscuro” dell’Esserci, ancor più oscuro del significato stesso del “*Chi*” dell’essere, ontologicamente inaccessibile: il *Si*. Il *Si* è un modo di essere dell’Esserci che ha le sue particolari maniere d’essere. Maniere d’essere che risiedono principalmente in tre modi distinti – la contrapposizione misurante, la medietà e il livellamento - che si rivelano come i principi pre-organizzativi del nostro più intimo “comportarsi”, condizionandoci a tal punto nel nostro prendersi-cura del mondo da farci dimenticare l’importanza stessa che il significato pre-ontologico dell’essere deve avere.

L’*essere* che noi utilizziamo mediamente (“Il libro è uscito in stampa”, “l’autore è Baldassarre Caporali”) altro non è se non un riflesso inconsapevole della dittatura del *Si* sul nostro vissuto. Dire con leggerezza, nel modo dell’indifferenza, che “l’autore del libro è Baldassarre Caporali” significa non comprendere a fondo il significato di quell’è, che dovrebbe anzi essere inteso come quella casa dell’essere alla quale ogni significato filosofico dovrebbe approdare, alla quale anche il linguaggio, ricongiungendosi col significato dei termini usati e con la loro denotazione, dovrebbe circoscrivere un universo aperto all’Esserci stesso che lo interpreta, quella radura che è propria di un giardino immenso di una casa così ben fatta qual è l’edificio dell’essere.

È il *Si* il vero antagonista di “Uomini e api”. Il *Si* che prende

tutto a cuor leggero, che sgrava tutte le responsabilità dell'Esserci a favore di un con-Esserci come inevitabile modo d'essere, ma che sa anche condurre l'uomo verso l'orlo del baratro, rigettando quella nuova *humanitas* appena scorta verso una sempre più antica e bigotta percezione del mondo, dell'io, della storia. Il *Si* che tante volte si interpreta oggi come "capitalismo", ma che altro non è se non metafora del collettivo e del collettivo-non-guardare, del disdegnare con lo sguardo qualsiasi cosa che ci permetta – anche meno "comodamente" – di raggiungere la nostra autentica compiutezza.

La dittatura del *Si* viene esercitata tramite la televisione, la pubblicità, i mezzi di comunicazione, quindi attraverso quel contatto-non-contatto che racchiude in sé l'essenza stessa della globalizzazione, intesa come processo molteplicizzante, e non come principio universalizzante. Il risultato è l'identificarsi collettivo dell'Esserci nel con-essere con gli altri, rinunciando a porsi di fronte al problema fondamentale, *etico*, dell'appropriatezza del proprio essere. Quell'appropriatezza che permetterebbe di prendersi-cura del mondo, di rimandare agli utilizzabili a noi più vicini, e così infine all'Esserci, come termine ultimo dell'*appagatività*.

Uomini e api fa questo tentativo, ruotando attorno ad una dimensione della storicità che non è mai isolata, mai del tutto scevra da implicazioni con la nostra parte più intima – la casa del nostro essere. Studiare questa storicità vuol dire significare ancora qualcosa per noi stessi, non apparire come quantità numerabile agli occhi di una dittatura del *Si* che oggi imperversa in tutte le sue forme. Vuol dire comprendere la propria umanità, e imparare ad amarla.

Bibliografia

Adorno T. W., *Appunti su Kafka*, in Adorno T. W., *Prismi, saggi sulla critica della cultura*, Einaudi, Torino, 1976.

Adorno T. W., *Critica della cultura e società*, in Adorno T. W., *Prismi, saggi sulla critica della cultura*, Einaudi, Torino, 1976.

Adorno T. W., *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 1980.

Adorno T. W., *Glosse sulla personalità*, in Adorno T. W., *Parole chiave, modelli critici*, Sugarco Edizioni, Milano, 1974

Adorno T. W., *Il contenuto di esperienza della filosofia hegeliana*, in Adorno T. W., *Tre studi su Hegel*, Il Mulino, Bologna, 1976.

Adorno T. W., *L'attacco di Veblen alla cultura*, in Adorno T. W., *Prismi, saggi sulla critica della cultura*, Einaudi, Torino, 1976.

Adorno T. W., *L'educazione dopo Auschwitz*, in Adorno T. W., *Parole chiave, modelli critici*, Sugarco Edizioni, Milano, 1974.

Adorno T. W., *Minima moralia*, Einaudi, Torino, 1979.

Adorno T. W., *Sul rapporto di sociologia e psicologia*, in Adorno T. W., *Scritti sociologici*, Einaudi, Torino, 1978.

Althusser L., *Freud e Lacan*, in Althusser L., *Freud e Lacan*, Editori Riuniti, Roma, 1977.

Althusser L., *I marxisti non parlano mai al vento*, Associazione Culturale Mimesis, Milano, 2005

Althusser L., *Ideologia e apparati ideologici di Stato*, in Althusser L., *Freud e Lacan*, Editori Riuniti, Roma, 1977.

Althusser L., *Marxismo e umanesimo*, in Althusser L., *Per Marx*, Editori Riuniti, Roma, 1974.

Arendt H., *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano, 1989.

Arendt H., *Vita activa*, Bompiani, Milano, 1988.

Aron R., *Lezioni sulla storia*, Il Mulino, Bologna, 1997.

- Bachofen J. J., *Il Matriarcato*, Einaudi, Torino, 1988.
- Barthes R., *Critica e verità*, Einaudi, Torino, 1985.
- Barthes R., *Dalle scienze alla letteratura*, in Barthes R., *Il brusio della lingua*, Einaudi, Torino, 1988.
- Barthes R., *L'attività strutturalista*, in Barthes R., *Saggi critici*, Einaudi, Torino, 1976.
- Barthes R., *Lezione*, Einaudi, Torino, 1981.
- Barthes R., *Miti d'oggi*, Einaudi, Torino, 1999.
- Bataille G., *L'eroticismo*, Mondadori, Milano, 1976.
- Baudrillard J., *All'ombra delle maggioranze silenziose*, Cappelli Editore, Bologna, 1978.
- Benjamin W., *Le affinità elettive*, in Benjamin W., *Angelus Novus, saggi e frammenti*, Einaudi, Torino, 1981.
- Benjamin W., *Parigi capitale del XIX secolo*, Einaudi, Torino, 1986.
- Benjamin W., *Tesi di filosofia della storia*, in Benjamin W., *Angelus Novus, saggi e frammenti*, Einaudi, Torino, 1981.
- Blanchot M., *L'entretien infini*, Gallimard, Paris, 2006.
- Breton A., *Manifestes du surréalisme*, Gallimard, Paris, 2006.
- Condorcet J. C. de, *Quadro storico dei progressi dello spirito umano*, Rizzoli, Milano, 1989.
- Constant B., *Conquista e usurpazione*, Einaudi, Torino, 1983.
- Constant B., *Les principes de politique*, Librairie Droz, Genève, 1980.
- Deleuze G. e Guattari F., *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino, 2010.
- Deleuze G. e Guattari F., *L'anti-Edipo, capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino 1979.
- Deleuze G. e Guattari F., *Mille piani, capitalismo e schizofrenia*, Alberto Castelvocchi Editore, Roma, 2010.
- Deleuze G., *Pourparlers 1972-1990*, Les Editions de Minuit, Paris, 2009.
- Derrida J., *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines*, in Derrida J., *L'écriture et la différence*, Editions du Seuil, Paris, 1997.
- Derrida J., *Les fins de l'homme*, in Derrida J., *Merges de la philosophie*, Les Editions de Minuit, Paris, 2003.
- Derrida J., *Spettri di Marx*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2009.
- Engels F. e Marx K., *La sacra famiglia*, Editori Riuniti, Roma, 1972.
- Feuerbach L., *L'essenza del cristianesimo*, Feltrinelli, Milano, 1980.
- Feuerbach L., *Principi della filosofia dell'avvenire*, Einaudi, Torino, 1979.

- Foucault M., *Biopolitica e liberalismo*, Medusa, Milano, 2001.
- Foucault M., *Il discorso, la storia, la verità*, Einaudi, Torino, 2001.
- Foucault M., *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino, 1985.
- Foucault M., *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Feltrinelli, Milano, 1985.
- Foucault M., *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano, 1970.
- Foucault M., *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino, 1978.
- Foucault M., *Naissance de la biopolitique, Cours au Collège de France, 1978-1979*, Gallimard Seuil, Paris, 2004
- Foucault M., *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino, 2011.
- Foucault M., *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano, 1979.
- Freud S., *Casi clinici 3, Dora*, Bollati Boringhieri, Torino, 2006.
- Freud S., *Il disagio della civiltà*, in Freud S., *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Bollati Boringhieri, Torino, 2010.
- Freud S., *Inibizione, sintomo e angoscia*, Bollati Boringhieri, Torino, 1982.
- Freud S., *Introduzione al narcisismo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2004.
- Freud S., *L'avvenire di un'illusione*, in Freud S. *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Bollati Boringhieri, Torino, 2010.
- Freud S., *L'Io e l'Es*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003.
- Freud S., *L'uomo Mosè e la religione monoteistica*, Bollati Boringhieri, Torino, 1977.
- Freud S., *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, Bollati Boringhieri, Torino, 1983.
- Godelier M., *Antropologia e marxismo*, Editori Riuniti, Roma, 1980.
- Goethe W., *Gli anni di apprendistato di Wilhelm Meister*, Adelphi, Milano, 2006.
- Goldmann L., *Introduzione a Kant*, Sugarco Edizioni, Milano, 1972.
- Gramsci A.; *Americanismo e fordismo, Quaderno 22*, in Gramsci A., *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino, 1975
- Habermas J., *Conoscenza e interesse*, Laterza, Bari, 1983.
- Habermas J., *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Bari, 1987.
- Hegel G. W. F., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, ed. di Berlino, Laterza, Bari, 1994.
- Hegel G. W. F., *Fede e sapere*, in Hegel G. W. F., *Primi scritti critici*, Mursia, Milano, 1990.
- Hegel G. W. F., *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze, 1976.
- Hegel G. W. F., *Filosofia dello spirito di Jena*, Laterza, Bari, 2008.
- Hegel G. W. F., *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari, 1991.

- Heidegger M., *Che cos'è metafisica?*, Adelphi, Milano, 2006.
- Heidegger M., *Identità e differenza*, Adelphi, Milano, 2009.
- Heidegger M., *Il detto di Anassimandro*, in Heidegger M., *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze, 1997.
- Heidegger M., *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano, 1992.
- Heidegger M., *L'epoca dell'immagine del mondo*, in Heidegger M., *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze, 1997.
- Heidegger M., *L'origine dell'opera d'arte*, in Heidegger M., *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze, 1997.
- Heidegger M., *La questione dell'essere*, in Jünger E. – Heidegger M., *Oltre la linea*, Adelphi, Milano, 2004.
- Heidegger M., *La sentenza di Nietzsche <<Dio è morto>>*, in Heidegger M., *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze, 1997.
- Heidegger M., *Lettera sull'<<umanismo>>*, Adelphi, Milano, 2002.
- Heidegger M., *Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1994.
- Horkheimer M. e Adorno T. W., *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino, 1980.
- Horkheimer M., *Autorità e famiglia*, in Horkheimer M., *Teoria critica*, Einaudi, Torino, 1974.
- Husserl E., *Esperienza e giudizio*, Bompiani, Milano, 1995.
- Husserl E., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano, 1987.
- Husserl E., *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano, 1994.
- Kant I., *Antropologia pragmatica*, Laterza, Bari, 1993.
- Kant I., *Critica della ragion pura*, U.T.E.T., Torino, 1977.
- Kant I., *Critica della ragione pratica*, Rizzoli, Milano, 1994.
- Kant I., *Fondazione della metafisica dei costumi*, Rusconi, Milano, 1994.
- Kant I., *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in Kant I., *Scritti politici*, U.T.E.T., Torino, 1995.
- Kant I., *La metafisica dei costumi*, Laterza, Bari, 1996.
- Kant I., *Per la pace perpetua. Progetto filosofico*, in Kant I., *Scritti politici*, U.T.E.T., Torino, 1995.
- Kant I., *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo*, in Kant I., *Scritti politici*, U.T.E.T., Torino, 1995.

- Kant I., *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*, in Kant I., *Scritti politici*, U.T.E.T., Torino, 1995.
- Kant I., *Sopra il detto comune: «Questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica»*, in Kant I., *Scritti politici*, U.T.E.T., Torino, 1995
- Kogève A., *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1994.
- Korsch K., *Marxismo e filosofia*, Sugarco Edizioni, Milano, 1978.
- Lacan J., *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*, in Lacan J., *La cosa freudiana e altri scritti*, Einaudi, Torino, 1974.
- Lacan J., *La cosa freudiana*, in Lacan J. *La cosa freudiana e altri scritti*, Einaudi, Torino 1974.
- Lévi-Strauss C., *Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano, 1970.
- Lévi-Strauss C., *Introduzione all'opera di Marcel Mauss*, in Mauss M., *Teoria generale della magia*, Einaudi, Torino, 1991.
- Lévi-Strauss C., *L'analisi strutturale in linguistica e in antropologia*, in Lévi-Strauss C., *Antropologia strutturale*, Mondadori, Milano, 1992.
- Lévi-Strauss C., *L'efficacia simbolica*, in Lévi-Strauss C., *Antropologia strutturale*, Mondadori, Milano, 1992.
- Lévi-Strauss C., *L'uomo nudo*, Il Saggiatore, Milano, 2008.
- Lévi-Strauss C., *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano, 1978.
- Lukàcs G., *Estetica di Heidelberg*, Sugarco Edizioni, Milano, 1974.
- Lukàcs G., *Storia e coscienza di classe*, Mondadori, Milano, 1973.
- Lyotard J. F., *L'umano, divagazioni sul tempo*, Lanfranchi Editore, Varese, 2001.
- Lyotard J. F., *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano, 1981.
- Mandeville B., *La favola delle api, vizii privati, pubblici benefici*, Laterza, Bari, 2002.
- Marcuse H., *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino, 1968.
- Marcuse H., *L'idea del progresso alla luce della psicoanalisi*, in Marcuse H., *Psicoanalisi e politica*, Laterza, Bari, 1968.
- Marcuse H., *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino, 2006.
- Marx K. – Engels F., *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma, 1983.
- Marx K. e Engels F., *Il manifesto del partito comunista*, Einaudi, Torino, 1974.
- Marx K., *Critica del programma di Gotha*, Samonà e Savelli, Roma, 1968.
- Marx K., *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte*, Editori Riuniti, Roma, 1977.
- Marx K., *Il capitale*, Editori Riuniti, Roma, 1973.

- Marx K., *Il testo delle glosse*, in Mondolfo R., *Umanismo di Marx, Studi filosofici 1908-1966*, Einaudi, Torino, 1975.
- Marx K., *Introduzione a Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, in Marx K., *La questione ebraica e altri scritti giovanili*, Editori Riuniti, Roma, 1978.
- Marx K., *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica (Grundrisse)*, Einaudi, Torino, 1977.
- Marx K., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino, 1980.
- Marx K., *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma, 1979.
- Marx K., *Sulla questione ebraica*, in Marx K., *La questione ebraica e altri scritti giovanili*, Editori Riuniti, Roma, 1978.
- Mathiez A., *Robespierre*, Newton Compton editori, Roma, 1976.
- Mauss M., *Saggio sul dono*, in Mauss M., *Teoria generale della magia*, Einaudi, Torino, 1991.
- Merleau-Ponty M., *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano, 1993.
- Merleau-Ponty M., *Da Mauss a Claude Lévi-Strauss*, in Merleau-Ponty M., *Segni*, NET, Milano, 2003.
- Merleau-Ponty M., *Il filosofo e la sua ombra*, in Merleau-Ponty M., *Segni*, NET, Milano, 2003.
- Merleau-Ponty M., *L'esistenzialismo in Hegel*, in Merleau-Ponty M., *Senso e non senso*, Il Saggiatore, Milano, 1974.
- Merleau-Ponty M., *Marxismo e filosofia*, in M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso*, Il Saggiatore, Milano, 1974.
- Merleau-Ponty M., *Materiali per una teoria della storia*, in Merleau-Ponty M., *Linguaggio, storia, natura*, Bompiani, Milano, 1995.
- Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 2001.
- Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, Gallimard, Paris, 1980.
- Negri A. e Hardt M., *Questo non è un manifesto*, Feltrinelli, Milano, 2012.
- Nietzsche F., *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano, 1990.
- Nietzsche F., *Frammenti postumi*, Adelphi, Milano, 2005.
- Nietzsche F., *Genealogia della morale*, Adelphi, Milano, 1990.
- Nietzsche F., *Il crepuscolo degli idoli*, Adelphi, Milano, 2007.
- Nietzsche F., *La gaia scienza*, Adelphi, Milano, 2005.
- Nietzsche F., *La volontà di potenza*, Bompiani, Milano, 1995.

- Paine T., *I diritti dell'uomo*, Editori Riuniti, Roma, 1978.
- Pascal B., *Pensieri*, Einaudi, Torino, 1991.
- Quinet E., *La Rivoluzione*, Einaudi, Torino, 1974.
- Robespierre M., *La rivoluzione giacobina*, Editori Riuniti, Roma, 1975.
- Rousseau J. J., *Il contratto sociale*, Einaudi, Torino, 1977.
- Rousseau J. J., *Le confessioni*, Einaudi, Torino, 1978.
- Rousseau J. J., *Lettere dalla montagna*, Sonzogno, Milano, traduzione di M. Cerati, 19..?.
- Rousseau J. J., *Sur l'économie politique*, Flammarion, Paris, 1990.
- Rousseau J. J.; *Frammenti politici*, in Rousseau J. J., *Scritti politici*, U.T.E.T., Torino, 1970.
- Sade D. A. F. de, *La filosofia nel boudoir*, SE studio editoriale, Milano, 1986.
- Sartre J. P., *Baudelaire*, Il Saggiatore, Milano, 1981.
- Sartre J. P., *Critica della ragione dialettica*, Il Saggiatore, Milano, 1963.
- Sartre J. P., *Infanzia di un capo*, in Sartre J. P., *Il Muro*, Mondadori, Milano, 1985.
- Sartre J. P., *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano, 1965.
- Sartre J. P., *L'idiota della famiglia*, Il Saggiatore, Milano, 1977.
- Sartre J. P., *Materialismo e rivoluzione*, Il Saggiatore, Milano, 1977.
- Sartre J. P., *Prefazione a Fanon F., I dannati della terra*, Einaudi, Torino, 1971.
- Sartre J. P., *Santo Genet, commediante e martire*, Il Saggiatore, Milano, 1972.
- Sartre J. P.; *Orfeo negro*, in Sartre J. P., *Che cos'è la letteratura?*, Il Saggiatore, Milano 1966.
- Schiller F., *Dell'educazione estetica dell'uomo*, in Schiller F., *Saggi estetici*, U.T.E.T., Torino, 1968.
- Schiller F., *Grazia e dignità*, in Schiller F., *Saggi estetici*, U.T.E.T., Torino, 1968.
- Schiller F., *I masnadieri*, Einaudi, Torino, 1992.
- Schmitt C., *Sul Leviatano*, Il Mulino, Bologna, 2011.
- Simmel G., *Filosofia del denaro*, U.T.E.T., Torino, 1984.
- Smith A., *Teoria dei sentimenti morali*, Rizzoli, Milano, 2001.
- Veblen T., *La teoria della classe agiata*, Einaudi, Torino, 2013.
- Weber M., *Economia e società*, Edizioni di Comunità, Milano 1981.
- Weber M., *L'«oggettività conoscitiva» della scienza sociale e della politica sociale*, in Weber M., *Il Metodo delle scienze storico-sociali*, Mondadori, Milano, 1980.
- Weber M., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in Weber M., *Sociologia della religione*, Edizioni di Comunità, Milano 2002.
- Weber M., *La politica come professione*, in Weber M., *Il lavoro intellettuale come professione*,

Einaudi, Torino, 1983.

Weber M., *La scienza come professione*, in Weber M., *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino, 1983.

Weber M., *Sociologia della religione I*, Edizioni di Comunità, Milano, 2002.

Žižek S., *Contro i diritti umani*, Il Saggiatore, Milano, 2006.

Indice dei nomi

- Adorno T.W., 20, 23, 27, 59 n., 60 n., 73, 74, 90, 107-115, 117-122, 123 n., 124 n., 125 n., 126 n., 150, 157, 179, 182 n., 183 n., 184 n., 208, 210-211, 226, 237, 238, 242 n., 243 n., 244 n.
Agostino, sant', 142.
Althusser L., 195-198, 199, 205, 241 n., 242 n.
Arendt H., 14, 19, 59 n.
Aron R., 184 n.
Babeuf F. N., 43.
Bachofen J. J., 114-116, 213, 126 n.
Barthes R., 186-187, 200-203, 241 n., 242 n.
Bataille G., 190-194, 241 n.
Baudelaire C., 171-172.
Baudrillard J., 221, 231-232, 244 n.
Benjamin W., 85-86, 124 n., 158-159, 183 n.
Bentham J., 229-230.
Bergson H. L., 94, 177, 179.
Blanchot M., 185.
Bloch E., 55.
Bonaparte Luigi (Napoleone III), 82.
Borchardt R., 114.
Brecht B., 86.
Burke E., 35.
Caillois R., 190.
Cartesio (vedi Descartes)
Cesare Gaio Giulio, 82.
Chaplin C., 177.
Clausewitz K. von., 45.
Colombo Cristoforo, 230.
Condorcet J. C. de, 29.
Constant B., 34, 60 n.
Defoe D., 12.
Deleuze G., 181 n., 216-220, 225-227, 229, 233, 235, 237, 243 n., 244 n.
Derrida J., 59 n., 81-82, 124 n., 241 n.
Descartes R., 14, 64, 147.
Dostoevskij F. M., 142.
Engels F., 46, 60 n., 78, 86, 102, 113, 124 n., 125 n.
Fanon F., 175, 184 n.
Federico II Hohenzollern, 27-28.
Feuerbach L., 70, 75-77, 79, 124 n., 125 n.
Fichte J. G., 64.
Foucault M., 18, 59 n., 123 n., 141-142, 144, 155, 182 n., 195, 197, 214-217, 229-230, 232-233, 235, 243 n., 244 n.
Franklin B., 37.
Freud S., 111-114, 119-121, 126 n., 190-191, 197, 203, 205-210, 212-213, 216, 242 n., 243 n.
Genet J., 173, 175.
Godelier M., 90, 125 n.
Goethe W., 47, 55, 91.
Goldmann L., 22-23, 59 n.
Gramsci A., 105-106, 125 n.
Guattari F., 216-220, 225-227, 229, 237, 243 n., 244 n.
Habermas J., 53, 61 n., 67, 109, 123 n., 221-222, 243 n.
Hardenberg K. A. von, 45.
Hardt M., 234, 244 n.
Hegel G. W. F., 18, 20, 23, 31-32, 36-37, 39, 44-47, 49, 53-57, 59 n., 60 n., 61 n., 62 n., 63-66, 68-75, 100, 104, 113-114, 123 n., 142, 172.

- Heidegger M., 135, 146-150, 152, 154, 156-157, 181 n., 182 n., 183 n., 224.
 Herder J. G., 28.
 Hobbes T., 11, 13-15, 230.
 Hölderlin F., 53.
 Horkheimer M., 20, 23, 27, 59 n., 90, 107, 109, 114-115, 117, 121, 126 n., 184 n., 179, 243 n.
 Hume D., 15.
 Husserl E., 22, 160-164, 166-167, 183 n.
 Hutcheson F., 15.
 Ibsen H., 119-120.
 Jacobi F. H., 145.
 Jünger E., 154-157, 182 n., 183 n.
 Kafka F., 110, 197.
 Kant I., 20-31, 34, 43, 48, 56-57, 59 n., 60 n., 61 n., 64, 67, 139, 208, 238.
 Klages L., 114.
 Klee P., 159.
 Kojève A., 57, 62 n., 65, 123 n.
 Korsch K., 80, 124 n.
 Kraus K., 100, 109.
 La Fontaine J. de, 11.
 La Mettrie J. O. de, 14.
 Lacan J., 191, 194, 205, 218, 241 n., 242 n.
 Le Bon G., 204.
 Le Vaux L., 230.
 Lessing G. E., 28.
 Levi P., 238.
 Lévi-Strauss C., 38, 165, 187-194, 209, 223, 241 n.
 Locke J., 29.
 Luhmann N., 221-222, 225.
 Lukács G., 22, 59 n., 85, 93-96, 98, 100-101, 103-104, 106-107, 125 n., 126 n., 228.
 Lutero M., 139, 207.
 Lyotard J. F., 221, 223-225, 243 n.
 Machiavelli N., 11.
 Mandeville B., 11-16, 18-20, 26, 28, 31, 38, 43, 46, 56, 59 n., 226, 236, 238.
 Mannheim K., 107.
 Marcuse H., 52, 61 n., 86, 122, 127 n., 202, 212, 213, 242 n., 243 n.
 Marx K., 17-20, 33-34, 38, 40-42, 46, 50-51, 59 n., 60 n., 61 n., 62 n., 69-70, 72, 75-76, 78-82, 85-86, 88-91, 99-101, 103-104, 108, 117-118, 123 n., 124 n., 125 n., 126 n., 158-159, 178, 196, 207, 220-221, 236, 242 n., 244 n.
 Mathiez A., 43, 61 n.,
 Mauss M., 189, 191-192, 241 n.
 Merleau-Ponty M., 41, 66, 123 n., 161, 163-169, 172, 183 n., 184 n.
 Napoleone I Bonaparte, 55, 57.
 Negri A., 234, 244 n.
 Nietzsche F., 113-114, 129-131, 133-137, 139-147, 149, 181 n., 182 n., 190, 219, 226, 234 n.
 Orwell G., 202-203.
 Paine T., 35-38, 60 n.
 Panzieri R., 228.
 Parmenide, 172.
 Pascal B., 64-65, 123 n.
 Platone, 140, 162, 209, 226.
 Protogora, 103.
 Rabelais F., 177.
 Rickert H., 135.
 Ricoeur P., 73.
 Robespierre M., 33, 40-45, 61 n., 158.
 Rousseau J. J., 28, 30-33, 38-40, 43-44, 55-56, 60 n., 61 n., 62 n., 140, 142, 208.
 Sade D. A. F., 46, 61 n.

- Saint-Just L. A., 33, 40, 44.
Sartre J. P., 161, 169-178, 184 n.
Scheler M., 135.
Schiller F., 23, 47-53, 61 n., 62 n., 86.
Schmitt C., 14, 59 n.
Shakespeare W., 91.
Simmel G., 98-99, 125 n.
Smith A., 13, 15-16, 18, 59 n., 83.
Socrate, 139, 201.
Sofocle, 191, 203.
Spinoza B., 29, 131.
Stein H. F. K. von, 45.
Stirner M., 81.
Swift J., 12.
Trotskij L. D., 41, 106.
Taylor F., 105.
Talcott Parsons E., 222, 226.
Veblen T., 109, 192, 241 n.
Weber M., 37, 60 n., 94-100, 125 n.,
136-137, 182 n., 207, 242 n.
Wilamowitz-Moellendorf U. F. von,
114.
Windelband W., 135.
Wittgenstein L., 225.
Žižek S., 223.



Il Centro Studi "Mario Pancrazi", nato a Sansepolcro nel 2005, è promotore di azioni e iniziative per la valorizzazione delle matematiche, per lo sviluppo degli studi scientifici, tecnici e tecnologici nella Valtiberina toscana e umbra.

Il Centro organizza seminari e convegni di studi; promuove eventi a sostegno dell'insegnamento e apprendimento delle matematiche, delle scienze integrate, delle tecnologie; favorisce la collaborazione con e tra le istituzioni formative del territorio.

Il Centro sostiene la cooperazione tra scuole e mondo del lavoro, tra centri di educazione, università e luoghi di ricerca; premia con borse di studio gli studenti meritevoli, con l'intento di coniugare il lavoro svolto dalle istituzioni scolastiche con quello portato avanti dagli enti locali, dalle università e dalle imprese del territorio, con cui intrattiene speciali rapporti di collaborazione, programmazione e realizzazione di progetti culturali, percorsi di studi, pubblicazioni di quaderni di ricerca e di didattica.

BIBLIOTECA
del Centro Studi “Mario Pancrazi”
QUADERNI R&D - Ricerca e Didattica

1. *Il Riordino Scolastico ed i Nuovi Piani Orari nella Scuola Superiore. Un contributo di idee in Alta Valle del Tevere*, a c. di Matteo Martelli, 2009.
2. *Pacioli fra Arte e Geometria*, a c. di Matteo Martelli, 2010.
3. 2010. *Dove va l’Astronomia. Dal sistema solare all’astronomia gravitazionale*, a c. di Giampietro Cagnoli e Matteo Martelli, 2010.
4. *Leonardo da Vinci e la Valtiberina*, a c. di Matteo Martelli, 2012.
5. *Le competenze nella scuola dell’autonomia*, a c. di Matteo Martelli, 2012.
6. *150 anni e oltre*, a c. di Matteo Martelli, 2012.
7. Giulio Cesare Maggi, *Luca Pacioli. Un francescano “Ragioniere” e “Maestro delle matematiche”*, 2012.
8. Baldassarre Caporali, *Uomini e api*, 2014.

SUPPLEMENTI

1. *A scuola di scienza e tecnica, Catalogo della strumentazione tecnico-scientifica d’epoca e delle scuole della Valtiberina Toscana*, a c. di Fausto Casi 2009.
2. Enzo Mattei, *L’infinito da chiusa prospettiva* - Parole di Daniele Piccini, 2010.
3. *Pacioli 500 anni dopo*, a c. di Enrico Giusti e Matteo Martelli, 2010.
4. Gian Paolo G. Scharf, *Fiscalità pubblica e finanza privata: il potere economico in un comune soggetto (Borgo San Sepolcro 1415-1465)*, 2011.
5. *Before and after Luca Pacioli*, a c. di Esteban Hernández-Esteve e Matteo Martelli, 2011.
6. Argante Ciocci, *Pacioli: letture e interpretazioni*, 2012.
7. Enzo Papi, *Sancta Jerusalem Tiberina*, 2013.

