

# TECNICA, ANTROPOLOGIA, ISTITUZIONE

*Studi in onore di Ubaldo Fadini*



a cura di

**Manlio Iofrida Stefano Righetti**



Mucchi Editore

# Tecnica, antropologia, istituzione

*Studi in onore di Ubaldo Fadini*

a cura di  
Manlio Iofrida Stefano Righetti

Mucchi editore

Il volume è frutto di una ricerca svolta presso il Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Firenze e beneficia per la pubblicazione di un contributo a carico dei fondi amministrati dallo stesso Dipartimento

In copertina: Monica Sarsini, *Ubaldo*, 45x45, teatrino in scatola di legno, tecnica mista su carta, 2025

isbn 9791281716582



Creative Commons Attribution 4.0 International Licence (CC BY-NC-ND 4.0)  
Attribuzione della paternità dell'opera all'Autore. Consentite la consultazione e la condivisione. Vietate la vendita, la modifica e la trasformazione per produrre un'altra opera.

© STEM Mucchi Editore - 2025

Via Jugoslavia, 14 - 41122 - Modena  
[info@mucchieditore.it](mailto:info@mucchieditore.it)

[www.mucchieditore.it](http://www.mucchieditore.it) - [facebook.com/mucchieditore](https://facebook.com/mucchieditore) - [X.com/mucchieditore](https://X.com/mucchieditore) - [instagram.com/mucchi\\_editore](https://instagram.com/mucchi_editore)

Tipografia, impaginazione e pubblicazione digitale Stem Mucchi Editore (MO)

I edizione pubblicata in Modena nel mese di dicembre 2025

## *Tabula gratulatoria*

Andrea Angelini  
Federica Buongiorno  
Vittorio Biagini  
Alberto Burgio  
Francesco Cerrato  
Federico Chicchi  
Marco Ciardi  
Marco Ciaurro  
Adriano Fabris  
Luca Farulli  
Matteo Galletti  
Laboratorio Nuova Buonarroti - Incontri di Quinto Alto  
Lino Gambacorta  
Manuela Giusti  
Paolo Godani  
Alfonso Maurizio Iacono  
Roberta Lanfredini  
Francesco Marsciani  
Andrea Mecacci  
Sandro Mezzadra  
Anna Migliorini  
Riccardo Roni  
Maria Russo  
Andrea Sartini  
Giovanni Scarafile  
Francescomaria Tedesco  
Paolo Vannini  
Francesco Verri  
Domenico Vertone  
Caterina Zanfi

## Indice

Premessa .....	7
Valentina Antoniol	
<i>Pensare nel tempo della guerra.</i>	
<i>Filosofie e politiche della disattivazione</i> .....	9
Stefano Berni	
<i>Sapere e cultura. Note sull'etnologia di Michel Foucault</i> .....	21
Andrea Borsari	
<i>Antropologia diagonale? Un'ipotesi critica</i> .....	33
Sara Cocito	
<i>Ninna nanna per esausti – al crepuscolo dei possibili</i> .....	49
Gianluca De Fazio	
<i>In continuo sbandamento. L'avventura del pensiero e il senso dell'inatteso</i> .....	59
Francesco Demitry	
<i>Pa(e)ssaggi nomadi</i> .....	69
Fabrizio Desideri	
<i>"In speculo columbe": la colombaia di Platonee il colombario di Nietzsche. Su metafora, cognizione e riflessione</i> .....	81
Filippo Domenicali	
<i>Un precursore misconosciuto di Deleuze, Luigi Bagolini</i> .....	93
Gianluca Garelli	
<i>Dopo – la filosofia. Un breviario storico-sentimentale</i> .....	105
Dario Gentili	
<i>Istituzioni del disattivare</i> .....	117
Federica Giardini	
<i>I millepiani dell'ecologia politica. Corpi-territori e filosofia</i> .....	127
Manlio Iofrida	
<i>Un umanesimo dell'eccesso: Ubaldo Fadini fra Pico e Deleuze</i> .....	137
Giovanni Mari	
<i>Gesamtarbeiter, socialità e partecipazione nel processo lavorativo</i> ....	151

Arianna Mazzotti - Marco Tronconi "Con le bende perdute per strada" .....	169
Paolo Missiroli Assorbire e generare l'incertezza. L'organizzazione in Luhmann .....	183
Roberto Morani Alla ricerca del giovane Hegel. Ancora sul "marxismo hegeliano" di Lukács .....	195
Margherita Pascucci Ciò che è creativo E solo raramente visto .....	209
Igor Pelgreffi Disattivazioni tra antropologia filosofica, Adorno e Deleuze? Una possibile lettura .....	223
Vallori Rasini Sul senso di una nuova antropologia filosofica. Il dramma del progresso e la contrazione spazio-temporale .....	233
Stefano Righetti Per una filosofia nell'epoca della soggettività della tecnica .....	243
Orsola Rignani Dis-attivazioni provvisorie per (s)oggetti dis-forici, dis-obbedienti e stanchi .....	257
Katia Rossi Di alcuni motivi in Fadini. Ritratto del filosofo "insonne" .....	267
Marco Rovelli Stra-vaganze .....	273
Vincenzo Scalia La disattivazione della devianza. Ovvero la devianza della disattivazione .....	279
Fiorenza Toccafondi Prospettive bio-antropologiche sul legno storto .....	289
Viviana Vacca Un enigma per uccelli di rapina: concettualizzazioni politiche intorno all'umano nel pensiero di Ubaldo Fadini .....	301
Adelino Zanini Il Marx-Hegel di Hyppolite. Una nota di lettura .....	313

## *Premessa*

Il presente volume riunisce un insieme di saggi dedicati al lavoro e al pensiero di Ubaldo Fadini in occasione del suo settantesimo compleanno.

Ubaldo Fadini ha insegnato per buona parte della sua vita accademica prima presso il Dipartimento di Scienze della Formazione e poi, come associato e quindi ordinario di Filosofia Morale, presso il Dipartimento di Lettere e Filosofia dell’Università di Firenze, città nella quale si è formato prima di svolgere importanti anni di studio in Germania. Si è trattato di una formazione ricca e complessa, in cui hanno avuto peso grandi studiosi e intellettuali tra loro anche molto diversi: da Eugenio Garin a Ferruccio Masini, che fu per lui un vero maestro carismatico, da Valerio Verra a Sergio Moravia e Sergio Givone, senza dimenticare Toni Negri. A partire dalla lezione di questi maestri, molto ampio è lo spettro degli interessi di Ubaldo: l’antropologia filosofica, con gli autori che più ha studiato, tradotto e su cui ha scritto importanti studi (Scheler, Gehlen, Plessner); la filosofia della Scuola di Francoforte, con particolare riguardo a Adorno, Horkheimer e Benjamin, ma anche a autori “minori” e meno conosciuti (come, ad esempio, Alfred Sohn-Rethel); figure di grande rilievo, il cui profilo disciplinare non è definibile in modo preciso, come Raniero Panzieri, André Gorz, Günther Anders e Paul Celan; la filosofia contemporanea francese, specialmente con riferimento al pensiero di Deleuze, della cui riflessione egli ha originalmente rimeditato degli aspetti fondamentali in una sintesi col marxismo, in particolare nella sua versione operaista; la soggettività e il nuovo statuto del lavoro intellettuale nel tardo capitalismo, ma anche la tecnica e le passioni. Se questi sono stati gli interessi principali al centro del pensiero di Ubaldo, non bisogna dimenticare che in esso si avverte, al di là di tutti questi riferimenti, una tonalità di fondo inconfondibilmente esistenziale; e che una straordinaria conoscenza filologica dei testi del canone filosofico vi si congiunge a un impegno teoretico altamente originale.

Su molti di questi argomenti i saggi raccolti in questo volume cercano di apportare dei contributi, dimostrando concretamente quanto il lavoro di Ubaldo Fadini faccia parte della migliore cultura europea contemporanea: nel rendere omaggio a lui, sono aspetti vitali e attuali di quest'ultima che gli autori di questo volume contribuiscono a ricostruire.

*Manlio Iofrida e Stefano Righetti*

VALENTINA ANTONIOL

*Pensare nel tempo della guerra.  
Filosofie e politiche della disattivazione*

1. *Pensare nel tempo di una sempre possibile catastrofe*

«La contingenza attuale spinge a ripensare l’eventualità che qualcosa possa concretamente “finire”, che cioè possa venir meno ciò che era considerato fino a poco tempo fa come certo, “naturalmente” consolidato»<sup>1</sup>. Con queste parole – impiegate da Ubaldo Fadini nel suo volume del 2021, *Eterotopie dell’umano. Metamorfosi antropologiche* – viene descritta la messa in discussione, nel nostro presente, di modalità di esistenza e di configurazioni politico-sociali che apparivano stabili, sostenibili, addirittura non modificabili. Nel saggio si fa riferimento, in particolare, al rapporto con la natura<sup>2</sup> e all’inevitabilità di assumere comportamenti responsabili – o, con Weber, orientati secondo un’etica della responsabilità – nei confronti dell’ambiente e di tutti gli altri esseri viventi. Ma non solo, Fadini richiama anche una serie di questioni connesse alla rapida avanzata dell’Intelligenza Artificiale, da cui deriva la necessità di accompagnarne lo sviluppo prestando fede al principio del “bene comune”, al fine di coltivare i benefici che la progressione tecno-scientifica può produrre. Eppure, le parole di Fadini – che lo conducono a esplorare i rapporti tra essere umano e macchina e tra soggetto e tecnica, a partire da alcune configurazioni filosofiche di carattere antropologico

<sup>1</sup> U. Fadini, *Eterotopie dell’umano. Metamorfosi antropologiche*, Verona, ombre corte, 2021, p. 101.

<sup>2</sup> Si tratta di un tema particolarmente importante per le analisi di Fadini, più volte discusso e indagato anche all’interno del gruppo di “Officine Filosofiche” – diretto da Manlio Iofrida – di cui lo stesso Fadini è fondatore.

sviluppate nel Novecento<sup>3</sup> – risultano efficaci anche in un senso più ampio rispetto a quelli specificamente indicati: un senso che, pur non essendo esplicitamente tematizzato, risulta tutt’altro che escluso dalle analisi dell’autore. È proprio l’autore stesso, infatti, a sottolineare che il nostro è il tempo «di una sempre possibile catastrofe». Ed è esattamente in questo tempo che dobbiamo «tornare a pensare»<sup>4</sup>.

Non è difficile riconoscere quanto queste parole risuonino con forza nel nostro presente. Volenti o nolenti, comprendiamo di non poterci sottrarre alla loro validità e, in definitiva, alla sfida che esse pongono. La questione sorge dunque inevitabile: che cosa significa oggi – in un presente profondamente mutato, persino rispetto a quello in cui Fadini pubblicava *Eterotopie dell’umano* – pensare nel tempo di una sempre possibile catastrofe? E di conseguenza, quale figura assume, oggi, tale catastrofe? La risposta, evidentemente, non può essere univoca: sono molteplici le catastrofi che incombono e dimorano in questo nostro tempo, tra le quali per l’appunto la crisi ambientale e i pericoli legati a un uso distorto dell’Intelligenza Artificiale. Eppure, riprendendo le parole di Fadini poste in apertura, dobbiamo osservare che se la contingenza attuale spinge a ripensare l’eventualità che qualcosa possa concretamente finire, allora tale contingenza è senz’altro marcata anche e soprattutto dalla questione della guerra. In un tempo in cui immagini di morte e distruzione – sotto missili, droni e bombardamenti, ma anche per fame, sete o mancanza di cure – ci arrivano ogni giorno dall’Europa orientale e dal Medio Oriente; in un tempo in cui la propaganda bellicistica assume contorni spaventosi e fino a poco tempo fa impensabili; in un tempo in cui temi quali il riarmo, la predisposizione di “kit di sopravvivenza” individuali, la preparazione alla guerra dei cittadini (europei) occupano una posizione di primo piano nell’agenda politica; ebbene, in questo tempo, lo spettro della guerra – la sua minaccia e la sua effettualità – invade (per rimanere appunto nel lessico bellico) la nostra quotidianità. In breve, se è certamente vero che è ancora possibile distinguere – quantomeno in varie aree del pianeta – tra guerra guerreggiata e non guerreggiata, è altrettanto vero che ci troviamo dinanzi a una con-

<sup>3</sup> Tra le altre numerose e importanti opere di Fadini su questi temi, si considerino perlomeno: U. Fadini, *Configurazioni antropologiche. Esperienze e metamorfosi della soggettività moderna*, Napoli, Liguori Editore, 1991; Id., *Eterotopie dell’umano*, cit.

<sup>4</sup> Id., *Eterotopie dell’umano*, cit., p. 102. Il riferimento va in particolare a T. Morton, *Cosa sosteniamo? Pensare la natura al tempo della catastrofe*, trad. it. D. Giusti, Sansepolcro (Arezzo), Aboca, 2019. Cfr. inoltre Id., *Disattivare. Un’idea di filosofia*, Verona, ombre corte, 2024, p. 19.

dizione che ci obbliga a confrontarci con il progressivo, se non definitivo, dissolversi della dicotomia “guerra-pace”<sup>5</sup>.

Chiaramente, non è la prima volta nella storia recente che viene annunciata la crisi del principio ciceroniano secondo il quale “inter pacem et bellum nihil est medium” – principio che, una volta sfaldato, conduce a una condizione nella quale, in chiave anti-clausewitziana, la pace si rivela la prosecuzione della guerra con altri mezzi (tema sul quale risultano fondamentali, e per molti aspetti ancora attuali, le analisi di Michel Foucault<sup>6</sup>). Eppure, la dissoluzione della coppia oppositiva guerra-pace assume oggi tratti assolutamente nuovi. A venir meno non è soltanto la distinzione semantica tra i due termini, né la funzione di polarità ordinatrice che tale binomio ha assunto all’interno del pensiero e dell’agire politico moderno. Ciò che risulta centrale, nella congiuntura attuale, è la dissoluzione di tale opposizione in una continuità indistinta, che si traduce in una naturalizzazione della guerra. Essa diviene una condizione permanente, che si manifesta in termini di crisi sistemiche (belliche, politiche, ma anche economiche, sanitarie, ambientali) e di logiche preventive di sicurezza che militarizzano il quotidiano. Non solo – ed è probabilmente questo il fulcro di tale inedita configurazione odierna: assistiamo a una crescente interconnessione tra sviluppo tecnologico e razionalità governamentali, sempre più fondate su imperativi bellici. La guerra non è più solamente una questione di campi di battaglia e di fronti armati (e in effetti non lo è più da tempo), ma si gioca anche e soprattutto sul piano della necropolitica<sup>7</sup>, dell’informazione (o, più spesso, della disinformazione), dei dazi commerciali, dei cyberattacchi, della competizione tecnologico-militare. Sono esattamente questi gli elementi e le forme di guerra che, molto spesso e in una circolarità viziosa, predispongono e rendono possibile la concreta mobilitazione degli eserciti nei teatri di conflitto<sup>8</sup>.

Riconoscere ciò significa esattamente ammettere che, se da un lato, la guerra è una presenza drammatica e ineludibile nella nostra attualità poli-

<sup>5</sup> Cfr. V. Antoniol, D. Palano, «*Una guerriglia universale. L’inimicizia politica nella riflessione teorica dell’ultimo secolo*», in «Meridiana. Rivista di storia e scienze sociali», n. 110, 2024, pp. 165-192.

<sup>6</sup> Si veda in particolare M. Foucault, “*Bisogna difendere la società*”, trad. it. M. Bertani, A. Fontana, Milano, Feltrinelli, 2010. Sul tema cfr. inoltre V. Antoniol, *Foucault critico di Schmitt. Genealogie e guerra*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2024.

<sup>7</sup> Cfr. A. Mbembe, *Necropolitica*, trad. it. R. Beneduce e C. Vargas, Verona, ombre corte, 2016.

<sup>8</sup> Cfr. V. Antoniol, N. Cuppini, *Stasis in the Planetary-City. Conflict and Spatiality within the Fading of Modernity*, in «Meta. Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy», n. 2, vol. XIII, 2021, pp. 623-656.

tica e sociale, dall’altro lato, rimangono ben poche tracce della pace. Il termine guerra abbraccia ormai un campo semantico che va ben oltre l’ambito strettamente militare. Al contrario, invece, il discorso sulla pace sembra affetto da un’afasia concettuale profonda. Una condizione nella quale fatichiamo anche solo a pensare la pace, quantomeno come “pace positiva”: non cioè come assenza di guerra, come tregua o mero negoziato strategico, ma come costruzione attiva di condizioni di cooperazione, giustizia, riconoscimento reciproco. A tale proposito, risulta infatti inevitabile – e purtroppo necessario – arrivare a chiederci: possiamo ancora parlare di pace in una società che, con sempre maggiore evidenza, si struttura secondo un modello militare e che ha assorbito la guerra come forma e razionalità di governo? Una società che, paradossalmente, brandisce “la questione della pace” esattamente per legittimare tale modello di guerra?<sup>9</sup> Si tratta di domande che non intendono in alcun modo giustificare visioni militaristiche – una prospettiva, quest’ultima, del tutto estranea alla sensibilità e alle convinzioni di chi scrive. Al contrario, mirano ad aprire uno spazio critico che consenta di esplorare, da un lato, che cosa significhi pensare nel tempo di questa catastrofe e, dall’altro, quali sfide – etico-politiche – sia possibile raccogliere per interrompere una tale congiuntura bellica. Si tratta cioè di disattivare, vale a dire decostruire ciò che agisce nel silenzio della necessità. Se infatti – come afferma Fadini – la contingenza attuale ci spinge a tornare a pensare nel tempo di una sempre possibile catastrofe, disattivare significa allora restituire alla catastrofe la sua contingenza. È a questo livello che dobbiamo collocarci ed è esattamente qui che gli strumenti teorico-concettuali forniti da Fadini possono orientare il nostro pensiero.

## 2. Che cosa può un pensiero capace di stralunare?

Durante la presentazione di *Disattivare. Un’idea di filosofia*, tenutasi a Bologna il 10 dicembre 2024, Fadini ha definito la propria opera “un libro stralunato”. All’ascolto di queste parole – pronunciate, chiaramente, con una certa ironia – non abbiamo potuto far altro che sorridere, dato il loro carattere pressoché paradossale. Eppure, ripensandoci, è impossibile non cogliere la (consueta) sagacia che caratterizza l’autore del libro. La scelta lessicale di Fadini merita di essere presa sul serio. A ben vedere, si tratta infatti di un’espressione che, al di là del tono giocoso, non evoca

<sup>9</sup> Cfr. P. Amato, *Dizionario Foucault. Guerra*, ed. online: [www.doppiozero.com/dizionario-foucault-guerra](http://www.doppiozero.com/dizionario-foucault-guerra).

meramente uno sterile stato di distacco dalla realtà, come nell'uso più comune del termine. In maniera assai diversa, riconosce invece la presa in carico di uno sguardo capace di sospendere il già dato per esplorare percorsi imprevisti del pensiero e aprire nuove possibilità di interrogazione. Uno sguardo, dunque, non convenzionale, non conforme, non allineato, non disciplinato, talvolta neppure rassicurante.

Ebbene, è esattamente in questa direzione che occorre muoversi: si tratta cioè di assumere con convinzione il motivo dello "stralunare". E ciò risulta tanto più valido e necessario in quanto proprio tale motivo – che definisce, a sua volta, un concatenamento di alcuni dei nodi più cari alla filosofia e al filosofare di Fadini – costituisce una fertile chiave di accesso per indagare il gesto della disattivazione, il cui interesse caratterizza esplicitamente l'ultima fatica dell'autore ma, più in generale, buona parte della sua ricchissima produzione. In breve, la posta in gioco è quella di mettere in relazione lo stralunare e il disattivare e, a partire da qui, proporre un passaggio dall'analisi del tema della disattivazione «in un'ottica antropologica (di segno filosofico)<sup>10</sup> a una messa alla prova di questo tema secondo una prospettiva più prettamente politica. Se, infatti, è certamente vero che il piano politico non può dirsi estraneo alle analisi di Fadini, ma anzi ne rappresenta spesso lo sfondo esplicito o implicito, si tratta esattamente di mettere in luce il legame di questi temi con l'attualità e, nello specifico, con il dissolversi della dicotomia guerra/pace, predisposto dalla persistente e pervasiva – in una parola: catastrofica – presenza della guerra nelle sue molteplici forme. Come ci insegna Foucault, è la pratica stessa del pensiero che esige il confronto con l'attualità, della quale la filosofia rappresenta una «superficie di emergenza»<sup>11</sup>. È, pertanto, proprio a partire da questa lezione foucaultiana che possiamo raccogliere la puntuale ironia di Fadini e – parafrasando Gilles Deleuze, un autore a lui particolarmente caro – porre la domanda decisiva: che cosa può un pensiero stralunato?<sup>12</sup> O, meglio ancora: che cosa può un pensiero capace di stralunare? Si tratta, in ultima istanza, di un'interrogazione che implica un'ontologia del divenire e della potenza e che dischiude un campo aperto di relazioni – non già tracciato, ma da esplorare.

<sup>10</sup> U. Fadini, *Disattivare*, cit., p. 16.

<sup>11</sup> M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, trad. it. e cura di M. Galzigna, Milano, Feltrinelli, 2009, p. 22.

<sup>12</sup> Il riferimento è chiaramente a G. Deleuze, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, a cura di A. Pardi, Verona, ombre corte, 2007, p. 52. Si veda inoltre il passaggio specifico a cui fa riferimento Deleuze: B. Spinoza, *Etica. Dimostrata con metodo geometrico*, a cura di E. Giancotti, Roma, Editori Riuniti, 2000, parte III, proposizione II, p. 174.

Cerchiamo quindi di fare chiarezza. A tale proposito, risulta interessante ricorrere all’etimologia dell’aggettivo “stralunato”. Il termine – ricducibile al verbo stralunare – si compone del prefisso “stra-” (dal latino *extra*, “fuori”, “al di là”) e da “luna”. È inoltre rilevante il fatto che il primario significato di “stralunato” riguardi propriamente gli occhi. Stralunare gli occhi «allude forse al fatto che, nello stravolgere gli occhi, questi mostrano il solo bianco, in forma quasi d’una mezza luna». Letteralmente, significa quindi «metter gli occhi fuori della loro ‘luna’», «essere fuori dalla luna», ovvero fuori dal suo influsso, in altre parole «essere come trasportati fuori dal mondo lunare»<sup>13</sup>. Emerge qui, con assoluta chiarezza, uno dei nodi fondamentali del pensiero della disattivazione, per come concepito da Fadini. Egli afferma infatti: «La necessità del pensiero sta in un “fuori”, cioè in un “incontro” con ciò che costringe/obbliga a pensare»<sup>14</sup>. È il fuori ciò che «concretamente obbliga a non riproporre l’ovvio, lo scontato, l’abituale, ma a realizzare una sorta di “sperimentazione a tentoni”»<sup>15</sup>. E in effetti, proseguendo lungo la traccia etimologica del termine “stralunato”, comprendiamo che dagli occhi si giunge allo sguardo: uno sguardo stralunato – l’abbiamo visto poco sopra – è uno sguardo fuori di sé, irrequieto, che mira altrove: al di là dei vincoli dell’esistente. E ancora, è uno sguardo che impone una «fuoriuscita dal proprio stesso “io”»<sup>16</sup> verso un tu, «un allentamento delle maglie dell’individualità»<sup>17</sup> che implica una concezione del sé come parzialità. I sé sono quindi esseri di relazione, mutualmente costituiti<sup>18</sup>: affermazione che sottolinea «l’importanza dell’incontro/confronto con i rapporti, con le relazioni, di ciò che fa vacillare gli ordini dati, consolidati e a prima vista inscalfibili»<sup>19</sup>.

Sostenere questa dimensione significa negare l’universalità – atta a inglobare o escludere la parte avversaria – come piano specifico di riferimento. Il pensiero capace di stralunare è un pensiero nel quale si danno sempre almeno due soggetti, due posizioni differenti che si confrontano o si fronteggiano. Si tratta di una duplicità multipla, che non si risolve in una sintesi dialettica, che non conosce cioè alcuna hegeliana *Aufhebung*. Parlare in

<sup>13</sup> Cfr. M. Cortelazzo, P. Zolli (a cura di), *DELI - Dizionario etimologico della lingua italiana*, Bologna, Zanichelli, 1999; *Vocabolario Treccani*, online: [www.treccani.it/vocabolario](http://www.treccani.it/vocabolario); O. Pianigiani, *Vocabolario Etimologico della Lingua Italiana*, online: [www.etimo.it](http://www.etimo.it). Si ringrazia inoltre il Prof. Michele Cortelazzo per le preziose indicazioni al riguardo.

<sup>14</sup> U. Fadini, *Disattivare*, cit., p. 141.

<sup>15</sup> Ivi, p. 143.

<sup>16</sup> Ivi, p. 12.

<sup>17</sup> Ivi, p. 42.

<sup>18</sup> Cfr. Id., *Eterotopie dell’umano*, cit., p. 9

<sup>19</sup> Id. *Disattivare*, cit., p. 47; cfr. ivi, p. 100, 137-141.

questi termini implica infatti fare riferimento a una condizione nella quale – e si riprendono qui, adattandole, alcune analisi dell’antropologa Rita Laura Segato<sup>20</sup> – «non c’è inglobamento dell’uno nell’altro»<sup>21</sup>. Si tratta cioè di una variante della molteplicità che, anche qualora preveda una relazione gerarchica tra le parti in gioco, tuttavia, le considera nella loro ontologica pienezza e completezza. L’opposto di una simile condizione – che viene definita come “duale” – è, infatti, rappresentato dalla struttura binaria, ossia «la struttura dell’Uno»<sup>22</sup>: quella del soggetto universale. In essa, l’alterità viene privata della propria pienezza ontologica, ridotta appunto a funzione dell’Uno e inglobata come condizione della sua esistenza, in nome della totalità e della “neutralità”. A differenza di quanto avviene con la dualizzazione, nella binarizzazione si assiste cioè all’universalizzazione di uno dei due poli che costituiscono la dualità. In definitiva – tornando a Fadini e a Deleuze – possiamo dire che un pensiero capace di stralunare, e dunque di disattivare, è un pensiero nel quale «il multiplo non è più un aggettivo ancora subordinato all’Uno che si divide o all’Essere che lo ingloba. È diventato un sostantivo, una molteplicità, che alberga sempre in ogni cosa»<sup>23</sup>.

Comprendere ciò significa cogliere che lo stralunare contraddice il primato dell’identità. Non è un caso, infatti, che l’aggettivo “stralunato” abbia finito per designare ciò che è bizzarro o meglio, nel nostro caso, ciò che è eccentrico – altro motivo caro a Fadini<sup>24</sup> – e che in quanto tale non rimane confinato nel già dato, ma mira anzi costantemente allo scarto. Esso definisce infatti una postura fortemente critica «nei confronti di qualsiasi messa a tema di un io presunto autonomo, autosufficiente, superbamente ripiegato sul valore di sé»<sup>25</sup>. Un pensiero capace di stralunare implica allora la spinta a pensare altrimenti, a costruirsi a partire da ciò che è altro. Un’attitudine che rileva una capacità di immaginazione, intesa come «produzione incessante di “modelli” differenti»<sup>26</sup>. È a questo livello, infatti, che si colloca l’at-

<sup>20</sup> Cfr. V. Antoniol, *Foucault critico di Schmitt*, cit., pp. 93-94.

<sup>21</sup> R.L. Segato, *La guerra contro le donne*, trad. it. M. Biagiotti, R. Granelli, Napoli, Tamu edizioni, 2023, p. 142.

<sup>22</sup> Ivi, p. 246.

<sup>23</sup> G. Deleuze, C. Pernet, *Conversazioni*, postfazione di A. Negri, trad. it. G. Comolli, Verona, ombre corte, 2023, p. 58, cfr. U. Fadini, *Disattivare*, cit., p. 47. Cfr. inoltre, G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, a cura di P. Vignola, trad. it. G. Passerone rivista da M. Guareschi e P. Vignola, Napoli-Salerno, Orthotes, 2017, p. 43.

<sup>24</sup> Cfr. U. Fadini, *La vita eccentrica. Soggetti e saperi nel mondo della rete*, prefazione di P. Barcellona, Bari, Edizioni Dedalo, 2009.

<sup>25</sup> Id., *Eterotopie dell’umano*, cit., p. 89.

<sup>26</sup> Ivi, p. 24. Cfr. inoltre Id., *Il tempo delle istituzioni. Percorsi della contemporaneità: politica e pratiche sociali*, Verona, ombre corte, 2016, pp. 7-20

tenzione di Fadini al tema dell’istituzione, intesa in senso deleuziano non come forma governativa, ma come «essenza della società» che ne costituisce la creazione, come «“invenzione” di mezzi indiretti»<sup>27</sup> – e a tale proposito, non deve stupire che sia proprio lo stesso Fadini, insieme a Katia Rossi, ad aver curato una delle edizioni italiane di *Istinti e istituzioni* di Deleuze. In questo testo, Deleuze osserva che – a differenza dell’animale, guidato dagli istinti – l’essere umano «realizza istituzioni»<sup>28</sup> che soddisfano le sue esigenze in un rapporto creativo con le tendenze. Ed è proprio su queste basi che – afferma ancora Deleuze – «la teoria dell’istituzione pone il negativo al di fuori del sociale (bisogni) per presentare la società come essenzialmente positiva, inventiva (mezzi originari di soddisfazione)»<sup>29</sup>. Il sociale è infatti il creativo che, secondo la lettura proposta da Fadini del filosofo francese, è

espressione di una specie vivente, quella umana, proprio così radicalmente “inventiva” da spogliarsi dei caratteri della specie stessa in un processo di rinnovamento per via di disattivazioni, al servizio del principio dell’adattamento (il migliore concretamente possibile), che non conosce soste e tiene stretto il rapporto tra le istituzioni e le dinamiche socioculturali in modo da delineare differenti organizzazioni degli spazi artificiali di esistenza.<sup>30</sup>

Si comprende pertanto quanto il tema dell’istituzione sia connesso a quello dello stralunare, attraverso il tratto creativo dell’immaginazione che, a sua volta, lo collega alla disattivazione – intesa anche come inattività, interruzione, sospensione. È infatti l’istituzione che stabilisce una condizione di vita dell’essere umano che non è «segnata da un asservimento considerato come inevitabile»<sup>31</sup>. Non solo, si tratta di osservare che è proprio in questo nesso che si esplicita la potenza dell’immaginazione che è appunto preludio della disattivazione e base di espressione dell’istituzione – non solamente in Deleuze, ma di fatto anche in un «conservatore sofisticato»<sup>32</sup> quale Arnold Gehlen che, come mostra Fadini, affronta la medesima questione a partire dalla definizione dell’uomo come essere carente a livello istintuale, ma eccedente sul piano pulsionale e perciò aper-

<sup>27</sup> Id., *Deleuze positivo*, in G. Deleuze, *Istinti e istituzioni*, a cura di U. Fadini e K. Rossi, Milano-Udine Mimesis, 2014, pp. 7-14, p. 9. Cfr. anche U. Fadini, *Per una diversa distanza: Deleuze e l’istituzione*, in Id., *Attraverso Deleuze. Percorsi, incontri e linee di fuga*, Verona, ombre corte, 2020, pp. 56-72.

<sup>28</sup> G. Deleuze, *Istinti e istituzioni*, cit., p. 32.

<sup>29</sup> Ivi, p. 30.

<sup>30</sup> U. Fadini, *Disattivare*, cit., p. 23.

<sup>31</sup> Ivi, p. 24.

<sup>32</sup> Id., *Il tempo delle istituzioni*, cit. p. 37.

to all'invenzione<sup>33</sup>. Riprendendo ancora una volta Deleuze – in questo caso il Deleuze del saggio su Hume – risulta utile riportare questo passaggio: «L'essere umano [...] ha liberato la potenza formatrice della propria immaginazione, ha posto le proprie tendenze in un rapporto immediato e diretto con l'immaginazione»<sup>34</sup>.

Da quanto sino a qui detto deriva che pensare in modo stralunato significa muoversi in uno spazio segnato dalla plasticità, dalla fantasia che – in senso adorniano – «stabilisce il rapporto tra gli oggetti»<sup>35</sup>. E tuttavia, allo stesso tempo, dobbiamo considerare che questo movimento si dà certamente nella creatività, ma anche nella perdizione – qui intesa nel senso del *flâneur* di benjaminiana eco. Chi è infatti il *flâneur*? È colui che attraversa lo spazio urbano – preferendo la lentezza alla velocità – con sguardo errante, curioso e riflessivo, apparentemente disimpegnato, ma in realtà critico – non solo, in senso proprio, nei confronti della modernità, ma anche, più in generale, delle strutture dominanti. E ancora, il *flâneur* è colui che è sensibile alle pieghe del quotidiano, capace di cogliere le trasformazioni del proprio tempo, siano esse politiche, sociali, culturali – potremmo aggiungere oggi ambientali<sup>36</sup>.

In questo senso, stralunare per disattivare significa allora confrontarsi con il motivo della metamorfosi, con la questione dei potenziali di trasformazione che scuotono «qualsiasi impresa di identificazione rigida e che si pretende definitiva nei modi di esistere»<sup>37</sup>. Disattivare, infatti, è sempre anche un differenziare e definisce un movimento che si coniuga con l'inat-

<sup>33</sup> Cfr. A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, a cura di V. Rasini, trad. it. C. Mainoldi, Milano-Udine, Mimesis, 2010; U. Fadini, *Il corpo imprevisto. Filosofia, antropologia e tecnica in Arnold Gehlen*, Milano, FrancoAngeli, 1988, pp. 63-150; Id., *Configurazioni antropologiche*, cit., pp. 141-149; Id., *Introduzione. Morale in prospettiva antropologica*, in A. Gehlen, *Morale e ipermorale. Un'etica pluralistica*, trad. it. U. Fadini, E. Bernini, Verona, ombre corte, 2001, pp. 7-17; Id., *Fogli di via. Ai margini dell'antropologia filosofica*, Firenze, Editrice Clinamen, 2020, pp. 22-37; Id., *Eterotopie dell'umano*, cit., pp. 21-35, 40-60.

<sup>34</sup> G. Deleuze, *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*, a cura di A. Vinale, Napoli, Cronopio, 2012, p. 49.

<sup>35</sup> T. Adorno, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, trad. it. R. Solmi, Torino, Einaudi, 2015, p. 142. Cfr. U. Fadini, *Il tempo delle istituzioni*, cit., p. 24; Id., *Eterotopie dell'umano*, cit., p. 34.

<sup>36</sup> Cfr. W. Benjamin, *La Parigi del Secondo Impero in Baudelaire*, in Id., *Opere complete. VII. Scritti 1938-1940*, a cura di R. Tiedemann, ed. it. a cura di E. Ganni in collaborazione con H. Riediger, trad. it. E. Ganni, Torino, Einaudi, 2006, pp. 100-178, nello specifico pp. 121-148; Id., *Il flâneur*, in Id., *Opere complete. IX. I «passages» di Parigi*, a cura di R. Tiedemann, ed. it. a cura di E. Ganni, trad. it. G. Russo, Torino, Einaudi, 2000, pp. 465-509. Cfr. inoltre, G. Nuvolati, *Le flâneur dans l'espace urbain*, in «Géographie et cultures», n. 70, 2009, pp. 7-20; cfr. U. Fadini, *Disattivare*, cit., pp. 9-12.

<sup>37</sup> Ivi, p. 37. Cfr. infine Id., *Configurazioni antropologiche*, cit., pp. 11-26 e, con riferimento a Elias Canetti, ivi, pp. 185-214.

teso<sup>38</sup>; un movimento che si inserisce in quello che, col Deleuze di *Differenza e ripetizione*, possiamo chiamare virtuale: un campo di potenzialità, di configurazioni di forze immanenti, di divenire continuo<sup>39</sup>. Non solo, è proprio lo stesso Deleuze – in questo caso nel suo *Nietzsche e la filosofia* e nel corso su Foucault del 1985-86, introdotto proprio da Fadini nell'edizione italiana – ad affermare: «Ogni forza è dunque in un rapporto essenziale con un'altra forza. L'essere della forza comporta la pluralità; sarebbe veramente assurdo pensare la forza al singolare»<sup>40</sup>. Ciò che definisce un pensiero capace di stralunare è infatti il suo essere un pensiero della forza e del molteplice che «è sempre stato il solo modo di rifiutare l'Uno»<sup>41</sup>.

### 3. Pensare la disattivazione della guerra

Dopo aver analizzato l'ampio campo teorico-semanticco mobilitato dal termine “stralunato” nella sua connessione con il motivo della disattivazione, è ora il momento di ritornare nel “tempo della (nostra) sempre possibile catastrofe”. Si tratta, in altri termini, di compiere un'operazione familiare al lavoro stesso di Fadini: tradurre, ossia tradire, senza tuttavia truffare<sup>42</sup>, per interrogarsi su come e in che misura un pensiero capace di stralunare possa misurarsi con la disattivazione dell'odierna congiuntura bellica. O, detto diversamente, può forse risultare utile formulare la sfida in termini sillogistici: se lo stralunare può offrire una chiave privilegiata per pensare la disattivazione, e se la disattivazione può, a sua volta, configurarsi ed essere strategicamente indagata come punto d'attacco privilegiato per interrompere la congiuntura di guerra che struttura il nostro presente, allora quale rapporto sussiste tra lo stralunare e la critica dell'odierna catastrofe bellica?

Come già anticipato in apertura, pensare in questo tempo significa confrontarsi con una condizione segnata dalla dilatazione della presenza della guerra, dal suo estendersi come strumento di amministrazione e governo, dall'applicazione diffusa di una retorica bellica e da un processo di militarizzazione che investe un numero crescente di ambiti, ben oltre quello strettamente militare (dal lavoro, alla sanità, dall'economia,

<sup>38</sup> Cfr. Id., *Disattivare*, cit., p. 11.

<sup>39</sup> Cfr. G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, Bologna, Il Mulino, 1971, pp. 340-346.

<sup>40</sup> Id., *Nietzsche e la filosofia*, trad. it. S. Tassinari, Firenze, 1978, p. 19.

<sup>41</sup> Id., *Il potere. Corso su Michel Foucault (1985-1986) / 2*; introduzione di U. Fadini, trad. it. M. Benenti e M. Caravà, Verona, ombre corte, 2018, p. 67.

<sup>42</sup> Cfr. U. Fadini, *Disattivare*, cit., p. 98.

all’ambiente)<sup>43</sup>. Parallelamente, il processo di ibridazione della guerra – inteso come impiego di strumenti non più esclusivamente militari, quali pressioni economiche, disinformazione strategica, attacchi informatici – ha smisuratamente ampliato la sfera delle minacce. La necessità e la presunta capacità di prevedere i rischi, attraverso l’identificazione di soggetti potenzialmente pericolosi, ha determinato una condizione di securizzazione della vita quotidiana. In questo senso, si può affermare che la guerra diventa oggi un principio organizzativo della società e che l’inversione della formula di Clausewitz si rivela una valida lente di lettura del funzionamento sociale e politico, marcato dall’esaurirsi della distinzione tra guerra e pace, a vantaggio del primo di questi due poli<sup>44</sup>.

Ebbene, se questa è la condizione, non possiamo che raccogliere e fare nostri gli strumenti concettuali forniti da Fadini, assumendoli come modi di articolazione di una sfida etico-politica. Si tratta di stralunare per disattivare e, di qui, pensare la disattivazione della guerra come pratica di resistenza: un gesto capace di sottrarre una congiuntura catastrofica all’orizzonte di un destino immodificabile, riportandolo nello spazio della contingenza. Ma che cosa significa davvero tutto ciò? Sulla scia di quanto abbiamo visto, significa innanzitutto adottare un pensiero eccentrico, critico, metamorfico: un pensiero capace di deviare dai binari del già noto, di sospendere l’ovvio e il prevedibile, di aprirsi al fuori, di pensare in termini di processi, variazioni, trasformazioni e non di identità fisse. Occorre inoltre un pensiero flâneuriano, errante, che non rincorra l’accelerazione, ma che sappia rallentare e per ciò stesso osservare ciò che resta celato, periferico, marginale, dimenticato, trascurato, trasversale. E ancora, è necessario un pensiero aperto al multiplo e mai al binario, pronto a sospendere ogni pretesa totalizzante e autosufficiente dell’io, a disallinearsi, a esporsi all’“altro”. È esattamente in questa direzione che si rende possibile – e doveroso – attuare un pensiero immaginativo, in grado di dare forma a nuove istituzioni, intese come risposte creative, come configurazioni inedite dell’accoglienza e della coabitazione, generate non da urgenze, ma da esigenze e sperimentazioni. È ciò che Fadini chiama: «il terreno di *invenzione teorica e azione* pratica che deve essere sperimentato dall’*immaginazione costituente*»<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> Cfr. M. Hardt e S. Mezzadra, *Un regime di guerra globale*, in «EuroNomade», online: <https://www.euronomade.info/un-regime-di-guerra-globale/>.

<sup>44</sup> A tale proposito, risultano importanti ancora oggi, a oltre vent’anni di distanza, le analisi contenute in: M. Hardt, A. Negri, *Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*, trad. it. e cura di A. Pandolfi, Milano, Rizzoli, 2004.

<sup>45</sup> U. Fadini, *Il tempo delle istituzioni*, cit., p. 19.

In definitiva, pensare la disattivazione presuppone riconoscere che, di fronte al dispiegarsi di forme di guerra che mettono radicalmente in evidenza il disconoscimento dell'alterità e che assumono la centralità della figura del nemico – non come avversario politico, ma come pericolo che non deve semplicemente essere vinto, ma neutralizzato – occorre pensare il sé come parzialità. Si tratta cioè di riconoscere la molteplicità come struttura di base del pensiero, abbandonando ogni volontà di dominio dell'alterità. Solo così diventa possibile un pensiero della potenza che, in ultima istanza, esprime una relazione differenziale tra forze; un pensiero nel quale l'altro non è il soggetto che va eliminato per garantire un presunto ordine politico e sociale, ma è colui che, partendo da una posizione svantaggiata, riesce a far sentire la propria voce e la propria forza. Ed è infine soltanto in questo modo che un pensiero capace di stralunare mostra la sua necessità e, per ciò stesso, la sua portata sovversiva: in grado cioè di disertare e dunque anche di disattivare la guerra.

STEFANO BERNI

*Sapere e cultura. Note sull'etnologia  
di Michel Foucault<sup>1</sup>*

*Conoscenza e sapere*

Nell'intero arco del pensiero filosofico di Foucault mi ha sempre colpito la sua convincente analisi delle relazioni tra sapere e potere. Infatti, l'idea di potere appare in una veste assai originale e pertinente se la colleghiamo con l'altra faccia di quella stessa relazione sociale che è il sapere. Il potere per Foucault presenta caratteristiche non individuabili tradizionalmente con l'idea classica di potere intesa come autorità, sovranità, stato, istituzione. Anzi, il potere si spiega solo a partire proprio da questo binomio inscindibile che forma col sapere. Il potere è qualcosa di diverso rispetto a come era connotato dalla tradizione: piuttosto che un potere accentratore, occorre pensare il potere non tanto come relazione verticale quanto come relazione orizzontale tra individui: in tal senso, il potere appartiene di fatto ad una *relazione* all'interno di una determinata cultura, è un *sapere-potere*.

Cos'è dunque questo mostro concettuale che coglie e mette insieme sia il sapere sia il potere? Il francese *pouvoir*, come nell'italiano, è un verbo difettivo, servile, di derivazione latina, che accompagna altri verbi indicanti azioni. Poder mangiare, poter guardare, potere comandare. Esprime la funzione di capacità di agire, ma anche di possibilità. Già per sua natura è ambiguo, perché nella parola potere vi è insieme una capacità innata ma anche una scelta futura. Chi può, è anche colui che è signore di sé stesso, e dunque può comandare e agire sugli altri. Non a caso sostantivi come po-

<sup>1</sup> Il saggio è un approfondimento dell'articolo, *Sapere come cultura*, apparso sulla rivista on line, «Tropico del cancro. Culture critiche del presente», il 9 luglio 2021.

tenza o possibilità provengono dal verbo potere. Se questo verbo lo collegiamo al verbo sapere, le cose si complicano ulteriormente. Sapere è un altro verbo difettivo che accompagna un'azione appresa, un'azione che riusciamo a compiere solo dopo esercizi ripetuti e assimilati. Saper mangiare, sapere guardare, saper comandare, saper guidare. Il sapere è tutto ciò che apprendiamo, è l'intero processo di formazione culturale di un individuo all'interno di una determinata società, è il saper fare, il sapere agire, in breve sono le abilità, le consuetudini, le tradizioni, la cultura. Il sapere accompagna il potere nella sua funzione di addestramento che il soggetto deve possedere e apprendere per vivere in comunità. Per potere, occorre avere a disposizione il sapere. Il detto di Bacon che il sapere è potere enuncia tutta la tradizione occidentale moderna basata sul *know how*.

Il sapere deriva da *sapo*, sapore, che rimanda ad un'azione sensitiva come gustare, annusare, apprendere attraverso i sensi, in modo operativo e pratico. Da questo punto di vista il sapere racchiude le *conoscenze* apprese dal soggetto nella sua crescita esperienziale e esistenziale. Però il verbo conoscere, diversamente dal verbo sapere, implica una forma di sapere teorico non facilmente spendibile da un punto di vista pratico. La sua etimologia rimanda ad un apprendimento intellettuivo, teorico. Il sapere invece accompagna qualcosa di più profondo che investe appunto un *saper fare*. Intanto, proprio perché indica un'azione, è seguito sempre dal verbo. Infatti si può dire: io so mangiare, so vestirmi, so cucinare, ma non posso dire so la cucina, so il vestito. So cucinare significa che io sono capace, ho imparato a preparare i cibi, le pietanze; poi posso dire che *conosco* vari tipi di cibo; ne apprezzo i colori, i sapori, conosco i nomi delle varie cucine. Ho studiato libri per le ricette, pertanto li conosco; ma se voglio cucinare, cioè preparare il cibo in cucina per arrostirlo, riscalarlo, servirlo, allora qui si entra nel campo dell'azione. Siamo nella pragmatica, nell'azione fisica, corporea e psicosociale che si impara apprendendo e abitando (*habitus*) dentro una specifica *cultura*.

Più specificamente, per sapere, Foucault intende tutte quelle forme di agire che si ritrovano in ambito sociale ma qualche volta si coagulano intorno ad un discorso definito da un sistema rigoroso e logico, come quelle *discipline* che si sono formate per costituirsi attorno a determinate *pratiche* anziché altre. Il sapere non è solo una *pratica di vita* derivata storicamente da abitudini sociali, tradizioni politiche, giuridiche e che Foucault rintraccia in numerosi ambiti come le scienze umane, la politica, il diritto, la medicina ecc., ma sono anche modi di pensare e di agire, *paradigmi*, *dispositivi*, che però coinvolgono, dirigono, assoggettano, omologano, norma-

lizzano l'intera popolazione. Dunque il sapere va distinto, come si è detto, dal concetto di conoscenza (*knowledge*). In una intervista a Duccio Trombadori, Foucault riconosceva che:

Quando impiego la parola sapere lo faccio per distinguerla dal termine conoscenza. Sapere è il processo attraverso cui il soggetto si trova ad essere modificato da ciò che conosce, o piuttosto nel lavoro che esso compie per conoscere. È ciò che consente di modificare il soggetto e di costruire l'oggetto. Conoscenza è invece il processo che consente la moltiplicazione degli oggetti conoscibili, di svilupparne l'intelligibilità, di comprenderne la razionalità, mantenendo sempre fisso il soggetto che indaga<sup>2</sup>.

La conoscenza mantiene sempre fisso il soggetto che indaga, non lo cambia. Un più di conoscenza non modifica il soggetto. Invece il sapere modifica costantemente il soggetto, lo trasforma, lo cambia storicamente: esso «riguarda il modo in cui nelle società occidentali gli uomini hanno compiuto *esperienze*... costituendo al tempo stesso sé stessi come soggetti<sup>3</sup>.

### *Sapere e cultura*

Ora, se guardiamo alla definizione di cultura data dagli antropologi, a partire da quella classica di Tylor, ci rendiamo conto che il *sapere* di una determinata società non è altro che una parte rilevante, un sottoinsieme della *cultura*. Scrive l'antropologo inglese: «La cultura, o civiltà, intesa nel suo ampio senso etnografico, è quell'insieme complesso che include la conoscenza, le credenze, l'arte, la morale, il diritto, il costume e qualsiasi altra capacità e abitudine acquisita dall'uomo come membro di una società»<sup>4</sup>. Per cultura intendiamo proprio l'insieme di *pratiche* di comportamento di un determinato popolo. Tuttavia, il sapere, per Foucault, si è detto, indica una *determinata* disciplina che si costruisce intorno ad un oggetto, il quale orienta un insieme di pratiche sociali guidate appunto da una precisa concezione culturale. Per questo motivo ogni sapere implica anche una forma di potere, perché agendo nel sociale si pone entro un determinato modo di pensare che direziona il comportamento umano: il sapere non può implicare che una forma di potere.

La novità di Foucault risiede proprio nel fatto che ogni Potere, inteso qui nell'accezione tradizionale, indirizza specifiche azioni che influenzano

<sup>2</sup> D. Trombadori, *Colloqui con Foucault*, Salerno, 10/17, 1981, p. 40.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> B. Tylor, *Primitive Culture*, London, John Murray, 1871, vol. I, p. 1.

no l'agire di ciascun individuo di quella determinata epoca: dunque, l'accezione neutrale di cultura, – di una disciplina come l'antropologia, che si presenta come scienza oggettiva, – si decostruisce attraverso una concezione immanente e politica, per certi versi strumentale e critica: il sapere è sempre un prodotto del potere e viceversa. Il sapere, dunque, non può essere ridotto solo ad una specifica disciplina scientifica, è qualcosa di più e diverso: «Il sapere – dice Deleuze nel suo corso su Foucault – non coincide con la scienza, che è solo un tipo di sapere. Per Foucault il sapere è fondamentalmente una pratica»<sup>5</sup>, ma una pratica, lato senso, politica. Per questo è impensabile disgiungere il sapere dal potere.

### *Antropologia del potere*

Pensare il sapere-potere come una forma culturale, ci permette di considerare Foucault come antropologo del nostro tempo o, come lo definisce polemicamente Marc Augé, «un meta-antropologo»<sup>6</sup>. Ma forse la migliore definizione di Foucault che sono riuscito a trovare come antropologo, è data da sé stesso. Nell'intervista rilasciata a Paolo Caruso che gli domandava “a che genere appartenesse la sua ricerca, Foucault rispondeva”: «La mia ricerca... potrei definirla un'analisi di fatti culturali che caratterizzano la nostra cultura, e, in tal senso, si tratterebbe come qualcosa come un'etnologia della cultura a cui apparteniamo. In effetti, cerco di situarmi all'esterno della cultura a cui apparteniamo...»<sup>7</sup>.

È vero, Foucault osserva con un certo distacco la realtà che lo circonda, tuttavia di questa realtà ne è coinvolto, sa di appartenere lui stesso alla società che va a studiare. È dunque un *antropologo del mondo moderno*: non studia i fenomeni culturali appartenenti ad altri popoli ma applica il suo metodo genealogico alla società in cui vive e a sé stesso<sup>8</sup>. Per dirla con gli strumenti stessi dell'antropologia, è un “osservatore partecipante”. Sa che non può staccarsi metodologicamente dalla cultura che indaga. Indagando il sapere e il potere, l'antropologo foucaultiano indaga sé stesso. Da

<sup>5</sup> G. Deleuze, *Il sapere. Corso su Michel Foucault (1985-1986)* /1, Verona, ombre corte, 2014, p. 49.

<sup>6</sup> M. Augé, *Poteri di vita, poteri di morte. Introduzione a un'antropologia della repressione*, Milano, Raffaello Cortina, 2003, p. 6.

<sup>7</sup> P. Caruso (a cura di), *Levi-Strauss, Foucault, Lacan*, Milano, Mursia, 1969, p. 102.

<sup>8</sup> Di qui la critica di D. Losurdo, *Il marxismo occidentale*, Roma-Bari, Laterza, 2017, per il quale Foucault (e Arendt) non si sarebbe interessato alle culture extraoccidentali. Dal mio punto di vista Losurdo non coglie nel segno, proprio perché, come storico e antropologo del mondo moderno, il filosofo francese non poteva non studiare principalmente che l'Occidente.

questo punto di vista lui è vicino alle posizioni antipositivistiche dei francofortesi. Non è interessato però, come è invece la fenomenologia, al vissuto o alle esperienze personali ma è attratto dalla «combinazione di visibile ed enunciabile che è il sapere. Non c'è niente al di sotto del sapere. Tutto è sapere»<sup>9</sup>. Con questo concetto si intendono appunto delle *pratiche* le quali, ovviamente, si sono formate e sedimentate *storicamente* attraverso l'abitudine, l'inquadramento, il controllo, l'obbedienza, l'addestramento, l'ad-domesticamento, l'apprendimento e si sono impadronite principalmente del *corpo*. Si potrebbe dire che Foucault è anche un antropologo della storia, studia la storia con il metodo etnografico (archeologia del sapere). Tuttavia, studiando la propria storia dal punto di vista del presente, riscrive la sua stessa storia per modificarla (genealogia). Il sapere si in-corpora attraverso pratiche che esigono tecniche, competenze, formule, enunciati che convincono. Le parole si fanno carne. Entrano nei corpi e li mobilitano, gli danno vita. Il parlare permette alle parole di collimare con le azioni e penetrare nei recessi più segreti e inconfessabili. Da sempre dunque il sapere-potere è bio-potere, potere sulla e nella vita. Il potere senza il sapere non sarebbe capace di organizzare, produrre, controllare la vita stessa. Insomma, per Foucault non si può uscire dal linguaggio dato che esso è il veicolo principale del sapere<sup>10</sup>.

Ma se sono queste le griglie di intelligenza che ci permettono di studiare l'attuale società, si capisce anche che l'idea di istituzione, in particolare quella di stato, vacilla: essa diventa una delle tante sovrastrutture di un potere molto più diffuso e capillare che può certamente agglomerarsi intorno ad un manipolo di uomini ma che in realtà vive la sua esistenza al di fuori dello stato stesso. Anzi, lo stato è formato da uomini le cui abitudini sono le stesse della popolazione che controlla. Certo, i saperi, intesi come discipline, si sviluppano solo a partire dalla modernità nel momento in cui lo stato avrà bisogno di controllare, classificare, organizzare la popolazione. Allora, intorno ad un certo ordine del discorso, nascono certi tipi di sapere

<sup>9</sup> G. Deleuze, *Il sapere*, cit., p. 39. Sul rapporto tra Deleuze e Foucault si vedano gli scritti di U. Fadini, *Il pensiero nomade*, in G. Deleuze, *Divenire molteplice. Saggi su Nietzsche e Foucault*, a cura di U. Fadini, Verona, ombre corte, 1996, pp. IX-XXXIX; U. Fadini, *Deleuze plurale. Per un pensiero nomade*, Bologna, Pendragon, 1998; U. Fadini, *A partire da Deleuze e Foucault*, in S. Berni, U. Fadini, *Linee di fuga. Nietzsche, Foucault, Deleuze*, Firenze, Firenze University Press, 2010. Si veda anche, G.B. Vaccaro, *Deleuze e il pensiero del molteplice*, Milano, FrancoAngeli, 1990.

<sup>10</sup> Sul problema del linguaggio in Foucault rinvio a S. Berni, *Soggetti al potere. Per una genealogia del pensiero di Michel Foucault*, Milano, Mimesis, 1998, pp. 13-19. Sul tentativo non riuscito della filosofia francese novecentesca, a partire dallo strutturalismo fino a Foucault, di fuoriuscire dal *linguistic turn*, si rinvia a F. Cimatti, *La vita dei segni. Il linguaggio e i corpi nella filosofia francese del '900*, Genova, il melangolo, 2023.

scientifici come il sapere psichiatrico, il sapere pedagogico, il sapere economico, il sapere giudiziario, il sapere storico che hanno la funzione di dirigere gli uomini e di ordinarli entro le categorie fondamentali di ogni società: il tempo e lo spazio. In ogni caso lo studio della *sovranità* è forse necessario ma non sufficiente, secondo Foucault, per capire una società e per capire come controlla gli individui e li addomestica. Sono proprio le pratiche di sapere che condizionano, assoggettano, controllano, convincono della natura benevola e necessaria delle istituzioni. Non è che tutta la cultura sia un'enorme manipolazione degli individui, tuttavia i saperi, direzionati in un modo anziché in un altro, hanno la funzione di diminuire la violenza intrinseca degli individui depotenziando la loro carica ribelle e sospettosa.

Che fine fa allora il soggetto? Se è attraversato da queste pratiche di assoggettamento, lui non è che un s-oggetto manipolabile e modificabile. Non è più possibile pensare ad un soggetto completamente libero, forse non è mai esistito se non parzialmente come colui che resiste alle manipolazioni anche di quelle che appaiono le più democratiche, suadenti e convincenti. L'unica forma possibile di libertà, almeno in Occidente, sarebbe la critica, il dubbio, il dissenso anche e soprattutto rispetto a quelle pratiche che all'apparenza appaiono come le più democratiche e persuasive. Anche la democrazia, se non mette continuamente in dubbio sé stessa, può persuadere le masse e non permettere, con le sue tecniche di persuasione, la libera espressione e opinione, diventando la peggiore delle dittature perché silente, invisibile, convincente. L'antropologia foucaultiana è contemporaneamente analisi e critica della società contemporanea. Come sottolinea giustamente Tiziano Possamai, «essere liberi per Foucault è un'impossibilità sempre possibile»<sup>11</sup>; e citando Foucault stesso aggiunge: «non possiamo metterci al di fuori della *situazione* e in nessun posto possiamo essere liberi da ogni rapporto di potere. Ma possiamo sempre trasformare la *situazione*». E più avanti: «queste pratiche, le pratiche di sé non sono tuttavia qualcosa che l'individuo si inventa da solo. Sono degli schemi che trova nella sua *cultura* e che gli vengono proposti, suggeriti, imposti dalla sua cultura, dalla sua società dal suo gruppo sociale»<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> T. Possamai, *La pazienza della libertà. Foucault, Sloterdijk, Bateson*, Milano, Mimesis, 2023, pp. 36.

<sup>12</sup> M. Foucault, *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, in *Archivio Foucault 3*, Milano, Feltrinelli, 1998, pp. 283-284.

## Sapere e democrazia

Sulla base di queste poche riflessioni possiamo domandarci se sia possibile rilanciare oggi una democrazia dove ogni cittadino è libero di dire e soprattutto pensare quello che ritiene più giusto per la comunità. Posto che vi sia un rapporto costante tra sapere, verità e potere, come indica Foucault, il problema allora non è cosa dice il potere, almeno non solo, o quale verità esso propone, ma anche come il sapere possa essere a sua volta ricostruito, riadattato, reindirizzato, trasformato dalle pratiche del sé, che sono innanzitutto pratiche di libertà. Oggi tali pratiche dovrebbero servire a questo: a decostruire il potere che ci attraversa, a depotenziarlo, a rovesciarlo, praticando nuove forme di critica in primo luogo verso sé stessi. Ma chi sarebbe capace di insegnare oggi l'arte della autocritica in primo luogo, appunto, a sé stessi? Chi sarebbe capace di vivere non fidandosi della propria cultura imposta e proveniente da un sapere-potere storico? E a quali condizioni un individuo sarebbe pronto a sfidare coloro che la pensano diversamente e che non vogliono riconoscere che i suoi atteggiamenti sono in primis forme di libertà da rispettare e da attuare? Può un individuo, così inteso, mantenere integri i legami con la comunità senza doverle obbedire e senza, nello stesso tempo, non minacciarla dal di dentro? Il rischio infatti sarebbe quello di minare le identità acquisite che cementano gli individui, per proporre una società di individui anarchici e libertari che potrebbero sfaldare il tessuto sociale stesso. Non è questa l'accusa che viene mossa da più parti a Foucault, di essere un filosofo liberale prima ancora che un libertario, dove conta solo l'individuo e non più l'agire comunitario? Occorrerebbe forse una società di individui che riconoscano le identità altrui senza per questo sentirsi minacciati. Ma su quali regole generali? Sull'idea appunto di libertà e di tolleranza reciproca. Ma questa è la concezione ideale della cultura democratica occidentale! *La capacità di criticare la propria cultura appartiene alla cultura occidentale stessa.* Non è un caso che l'ultimo Foucault fosse ritornato all'Illuminismo kantiano. Purtroppo, o per fortuna, quasi tutte le società si fondano su saldi principi identitari in cui l'individuo è sempre una funzione della collettività. Ciò consente tra l'altro un rafforzamento del gruppo che ha lo scopo di difendersi meglio. La stessa idea di libertà, che noi occidentali sventoliamo come un vessillo, va considerata come un universale? Anche la democrazia si fonda su saldi principi culturali come per esempio accettare il disaccordo. Il tipo di società delineato da Foucault vale solo per quella parte di Occidente che

fonda i suoi diritti democratici sul rispetto dei diritti individuali<sup>13</sup>. L'individualismo e la democrazia, eredità dei Greci, non ci esime di considerare la nostra società come la migliore per vivere. La libertà e la democrazia sono i concetti espressi più chiaramente, con buona pace di Amartya Sen e di Domenico Losurdo, solo in Occidente<sup>14</sup>. Quanto ancora oggi questi concetti possano valere come fondanti all'interno della nostra stessa società, la quale sempre di più si creolizza, si ibrida o, peggio ancora, forma un "miscuglio eterogeneo", è ancora tutto da verificare. Il pluralismo dei valori democratici potrebbe funzionare e resistere entro una cornice in cui tante e diverse culture si insediano forzatamente e rapidamente in Occidente, senza che qualcuna possa prendere il sopravvento sulle altre?

Il sapere occidentale (o, almeno, una parte di esso) potrebbe svolgere un'efficace azione di antidoto contro quel pensiero che affonda le radici «nel postulato essenzialistico»<sup>15</sup>, nell'universalismo e nell'assolutismo religioso? Come potrebbero altre culture criticare sé stesse se non storicizzano e non comprendono che la loro cultura è un evento modificabile nel tempo? Cosa potrebbero pensare altrimenti? Sarebbe possibile che esse rivedessero sé stesse allo scopo di riconoscere che le presunte verità, a cui credono e che hanno incontrato nella loro storia, sono il mero risultato di lotte e di imposizioni? Potrebbero essere capaci di studiare il proprio sé in senso antropologico-genealogico? Sarebbero capaci di rivoltarsi, di ribellarsi, di sentirsi liberi, reinventandosi, modificandosi, con l'obiettivo di destruire il proprio potere-sapere? Una volta rifiutata la loro storia (o perlomeno riconoscerla per quel che è: un addomesticamento delle forze vitali) e quello che il potere vuole imporre: rifiuterebbero ciò che sono? Difficile crederlo. Diffilmente la nostra cultura e a maggior ragione le altre culture potrebbero accettare l'individualismo foucaultiano rifondando un'idea della persona diversa da quella religiosa, teologico-politica, pastorale che vuole invece un individuo omologato alla comunità o soggetto ad uno stato autoritario. La stessa cultura occidentale, oggi, –aprendosi sempre di più al multiculturalismo, mettendosi, ibridandosi – fa fatica ad accettare il pensiero relativistico foucaultiano il quale si sottrae a ogni sapere preconfezionato, anche allo stesso paradigma occidentale capitalistico, nel quale

<sup>13</sup> A tal proposito si vedano ancora le critiche mosse da D. Losurdo, *Il marxismo occidentale*, cit., pp. 123-125.

<sup>14</sup> Sul tema si rimanda a R. Panikkar, *La nozione dei diritti dell'uomo è un concetto occidentale?* In, *Maus#1. Il ritorno dell'etnocentrismo*, a cura di S. Latouche, Torino, Bollati Boringhieri, 2003, pp. 168-197.

<sup>15</sup> Sul relativismo foucaultiano è da leggere, T. Ibañez, *Il libero pensiero. Elogio del relativismo*, Milano, elèuthera, 2007, p. 131.

la persona è diventata un imprenditore di sé, realizzandosi solo nel lavoro, per il lavoro e per il profitto.

### *L'arte della temperanza*

Il pensiero di Foucault rifiuta ogni tipo di comunità chiusa, anche quella occidentale, intesa in senso identitario e omologante, pertanto non si tratta di ritornare ad un tipo di società tradizionale, benché occidentale, come nella proposta di certi cattolici integralisti *à la Legendre*, che criticano, con una certa ragione, il sistema capitalistico, semmai si trattasse di ripensare l'azione su di sé che, invece, consisterebbe in questo: pensarsi altrimenti, rimanere perpetuamente sospettosi, fiutare il pericolo che ci minaccia, minare le verità considerate certe e immutabili, recuperare la propria corporeità. Occorrerebbe adottare anche strategie diversive per sfuggire al biopotere, per esempio: rifiutando certi lavori; vivere di poco; seguire un'etica cinica e epicurea; sfuggire alle logiche consumistiche, al paradigma competitivo, non accettare passivamente le regole del gioco, disobbedire e opporsi alle micro ingiustizie, sia quelle che si palesano nei legami familiari sia nei rapporti lavorativi. Una volta problematizzato il nostro presente e avere resistito e rifiutato tale tipo di sapere-potere che ci domina da secoli, potremmo allora ricostruire una nuova forma di soggettivazione di derivazione lato senso ellenistica: «la cura di sé».

Essa ci dovrebbe fornire quella distanza critica da ogni attività, anche quella politica, servendosi della temperanza e della moderazione. Modellare non significa accettazione ma significa invece da un lato rafforzare il proprio sé di fronte alle costrizioni e alle imposizioni del potere, dall'altro ricercare un equilibrio, un'armonia interna, che si riverbera poi sulla nostra vita quotidiana. Solo soggetti capaci di temperanza, severi, ma giusti, non violenti ma fermi, sono in grado di dialogare, di rispettarsi (nel doppio senso del termine, riflessivo e reciproco).

All'etica del dovere cristiano-kantiana e al suo opposto, il feticismo dei corpi e all'assenza di doveri, bisogna opporre un'etica del sé. Le religioni si erano impossessate del corpo considerandolo un mero ricettacolo di inclinazioni malate e negative, deviandolo dai suoi bisogni naturali per piegarlo e addomesticarlo, per controllarlo, sorveglierlo e punirlo attraverso il potere pastorale. D'altronde anche l'etica post-moderna, *recto verso* di quell'altra forma del potere, opposta ma uguale alla modernità, esalta il mero divertimento, lo stordimento, l'arte della fuga e della rimozione,

cadendo così nel conformismo e nel narcisismo. Invece l'arte della temperanza non si basa su una precettistica dogmatica ma solo sul rispetto. La libertà dell'individuo non deriva da una razionalità che cerca e si conforma a delle norme universali, ad una *morale* che ti impone di rinunciare in primo luogo a sé stessi; non si basa su una logica finalistica che formalmente ti comanda di rispettare la legge; ma la libertà dell'individuo non è neanche fuga nello stordimento della competizione, della ricerca del denaro, dell'uso di droghe e sesso sfrenato. La libertà è semmai l'agire sulla base delle istanze che il corpo ti richiede "naturalmente" per vivere in pace e in tranquillità con sé stessi e con gli altri. Su questa diversa e opposta scelta dell'agire, né basata su un'etica della *convinzione*, di origine razionale e morale, né basata sull'etica utilitaristica e strumentale della *convenzione*, il soggetto assume una diversa connotazione, un diverso atteggiamento etico, un agire in vista di un proprio equilibrio psicofisico. Il soggetto non è più assoggettato da un potere esterno che lo irretisce e lo obbliga, ma si dispone ad autosoggettivarsi, rispondendo e ascoltando anche agli stimoli interni del proprio corpo. Ascoltare il proprio corpo, allontanandosi dalle mode e dai facili costumi consumistici e capitalistici conducendo una vita etica che assomiglia molto ad una vita estetica. Estetica nel doppio senso del termine: *ricerca* di una vita buona e bella; e *ricerca* di una vita sensibile, piacevole. Si tratta di un'arte di vivere nel tentativo di raggiungere quello che Nietzsche chiamava *sanità*. Una filosofia della vita moderata, equilibrata intesa come una sorta di farmaco che cura il proprio sé: come la medicina cura il corpo, tale *cultura* cura il sé. Dall'epicureismo si ripropone la centralità dell'atteggiamento dei filosofi per il piacere; dello stoicismo si ripropone la centralità del coraggio e dell'atletismo; del cinismo invece è fondamentale, oltre ad una vita morigerata, la *parresia*, ossia la libertà di poter dire cosa si pensa. Dire il vero non significa pensare di poter dare una risposta definitiva sul mondo, non è un atteggiamento scientifico che ha la presunzione di dire l'ultima parola oggettiva e universale; è invece il coraggio di *vivere* coerentemente con le proprie azioni. Siamo di fronte a una pratica che guida l'agire e il rapporto con sé e gli altri. Il nuovo cittadino seguirà una pratica di vita, in accordo e in equilibrio tra ciò che pensa e le azioni che esegue. Il sé non è pura creazione ma segue uno stile di vita che ha a che fare con una *costruzione del sé* coerente con l'intera esistenza e la propria *vocazione*. Diventare ciò che si è, non essere ciò che si diviene. Vivere significa dare un certo stile alla propria esistenza, una propria coerenza a quello che noi già siamo, modellare le nostre esperienze: la cura di sé implica la *libertà di sé* ma anche il rispetto verso l'altro, ossia l'agire etico-politico. Nel mo-

mento in cui si agisce individualmente e ci si prende cura di sé stessi, anche il rapporto con gli altri è meno conflittuale, si libera dal risentimento e tende all'amicizia. È un'etica umanistica, quella greca, ma non umanitaria, nel senso che non discende da una precettistica giuridico-religiosa, in cui ci si *sacrifica* per l'altro senza che l'altro risulti amato individualmente se non per un dovere morale o più genericamente e astrattamente come appartenente all'umanità. Liberatosi da quelle strutture confessionali, religiose-giudiziarie in cui la Legge, impostasi come dovere sadico, si trasforma subdolamente in un diritto, attraverso la manipolazione del *desiderio*, l'individuo si emancipa e riscopre i *piaceri* della vita tra cui le stesse relazioni sociali. L'etica del sé prende dunque le distanze anche dall'individuo proprietario di sé volto solo alla realizzazione alienante dell'*homo oeconomicus*. L'individuo invece si dovrebbe costituire come un nuovo modo di esistenza o stile di vita che è est-etico, in opposizione alla morale convenzionale. Siamo di fronte ad un diverso tipo di individualità: non quella prodotta da un forte condizionamento di tipo pastorale, in cui si tende all'uniformità e alla gerarchia; non quella dell'imprenditore di sé, che si emancipa solo nel lavoro e nel denaro; e neanche quella che si stordisce e che conduce alla fuga di sé; ma quella in cui sia possibile, entro certi limiti, vivere bene con sé stessi. Ciò non toglie che non ci sia sempre il pericolo che tali schemi pratici siano imposti o suggeriti dalla società in cui viviamo. Per questo è preliminare nell'agire est-etico, la tecnica del dubbio: il sospetto su sé stessi e gli altri, tecniche certamente anche queste eurocentriche. Questa *politica del sé* infatti non è una fuga dal mondo o una fuga nel sé egoico e egocentrico, verso una sorta di estetismo individualizzante, aristocratico, antipolitico o peggio ultraliberale. Al contrario, la soggettivazione, la cura di sé permettono l'unica forma sociale possibile e auspicabile tra soggetti non assoggettati: la democrazia e l'isonomia. Solo chi vive bene con sé stessi può vivere bene con l'altro.

ANDREA BORSARI

## *Antropologia diagonale? Un'ipotesi critica*

### *1. Un incontro imprevisto*

Nella lettera del 5 febbraio 1960, presentando gli obiettivi della rivista dell'Unesco «Diogène» da lui diretta, Roger Caillois scrive a Helmuth Plessner: «L'ambizione di "Diogène" è quella di essere la tribuna mondiale in cui ogni eminente ricercatore possa esporre nel modo più proficuo, sotto forma di articoli o recensioni che facciano il punto sui problemi e sulle recenti scoperte in una determinata disciplina, le nuove ipotesi che ritiene di poter formulare». E aggiunge subito: «In uno degli ultimi numeri di *Merkur* ho letto un suo articolo dedicato alla sociologia tedesca, e mi chiedo se accetterebbe di preparare per noi uno studio più generale, che costituisca una sorta di bilancio della sociologia contemporanea. Un tema del genere sarebbe particolarmente adatto a *Diogène*, una rivista di sintesi internazionale»<sup>1</sup>.

Nella sua risposta Plessner ricorda i crescenti impegni universitari – sta per diventare rettore dell'Università di Göttingen – e si mostra tuttavia comunque interessato e disponibile a mettere a disposizione le proprie competenze: «Forse in seguito ci sarà l'opportunità di una più stretta collaborazione. Vedo con piacere che il mio amico e collega Horkheimer rappresenta il legame ufficiale con il nostro Paese. Naturalmente, sarò lieto di offrirvi di tanto in tanto dei consigli nelle materie di mia competenza, filo-

<sup>1</sup> R. Caillois a H. Plessner, 05/02/1960, lettera in francese, in Archivio Plessner – Groningen, segnatura 126.137. Ringrazio Matteo Pagan per avermi messo a parte del carteggio (a.b.). Qui e altrove nel testo, quando non è indicata una versione italiana a stampa, va inteso che si tratti di una traduzione a cura di chi scrive.

sofia e sociologia»<sup>2</sup>. Ma Caillois non demorde, e chiede: «In particolare, se potesse inviarci un elenco di una decina di ricercatori in grado di preparare testi per *Diogene* su argomenti sia specifici che di interesse generale, ci renderebbe un grande servizio. Cerchiamo studi che vadano oltre l'erudizione puramente specialistica e che evitino un linguaggio e problemi troppo tecnici, senza cadere nella genericità. Le sarei molto grato se potesse allegare a ciascun nome l'area di specializzazione e, naturalmente, l'indirizzo»<sup>3</sup>. E ottiene, in cambio, un quadro «in alfabetico» della più promettente filosofia sociale tedesca di quegli anni: «Sono lieto di fornirle un elenco di autori più giovani, alcuni dei quali hanno già una cattedra indipendente, ma la maggior parte sono ancora giovani accademici che sono convinto siano in grado di contribuire alla rivista in linea con le sue richieste. Le invio i nomi in ordine alfabetico e si tratterà tra gli altri di «Dr. H. U. Asemissen, Prof. H.P. Bahrdt, Prof. Dr. R. Dahrendorf, Dr. J. Habermas, Dr. Chr. Graf von Krockow, Prof. Dr. H. Popitz, Dr. Tenbruck»<sup>4</sup>.

Con Caillois nei panni del maestro di ceremonie, siamo di fronte a un esempio lampante di quella trasformazione, che lo stesso saggista francese aveva da poco (1958) introdotto nella sua trattazione, della relazione tra umanità e gioco come esemplarmente rappresentata nel mondo cinese antico dalla «rivoluzione» che porta dallo «sciamano», «uomo di estasi e di vertigine», al «mandarino», «funzionario e maestro di ceremonie»<sup>5</sup>. Certo, assai meno indagato nella ricostruzione della sua biografia intellettuale è il ruolo che Caillois ricoprì nel secondo dopoguerra come organizzatore culturale e funzionario dell'Unesco, a partire dal 1948, al *Bureau des idées*, e dal 1967 a fine carriera, nel 1973, in qualità di «directeur de la Division du développement culturel», e come direttore della rivista «*Diogène*», organo del *Conseil international de la philosophie et des sciences humaines*, da lui stesso fondata nel 1952 e della quale continuò a occuparsi fino alla morte. Tuttavia siffatto passaggio si trova al cuore della metamorfosi che, pure insistendo sullo stesso plesso tematico, portò la elaborazione cailloisiana al concetto di «scienze diagonali», ovvero dispiégò l'intero repertorio tematico che il co-fondatore del *Collège de Sociologie* aveva raccolto negli anni

<sup>2</sup> H. Plessner a R. Caillois, 09/02/1960, lettera in tedesco, in Archivio Plessner – Groningen, segnatura 126.136.

<sup>3</sup> R. Caillois a H. Plessner, 23/02/1960, lettera in francese, in Archivio Plessner – Groningen, segnatura 126.135.

<sup>4</sup> H. Plessner a R. Caillois, 26/02/1960, lettera in tedesco, in Archivio Plessner – Groningen, segnatura 126.134.

<sup>5</sup> R. Caillois, *Les Jeux et les hommes. Le masque et le vertige* (1958; 1967), Paris, Gallimard, 1991, pp. 198-199; trad. it. *I giochi e gli uomini. La maschera e la vertigine*, Milano, Bompiani, 1981 p. 120.

trenta per identificare la rilevanza del sacro e del sacrificio nell'organizzazione sociale a beneficio di una sorta di fenomenologia della cultura, e che può altresì essere considerato come uno dei punti di un più ampio confronto critico e di una convergenza non occasionale con la vicenda intellettuale plessneriana.

## 2. *Scienze diagonali*

In quello stesso 1960, la definizione del temine «scienze diagonali» compare in *Meduse et C<sup>e</sup>*, laddove Caillois si riferisce a «incontri di scienziati appartenenti a discipline ben definite, ma che si preoccupano degli sviluppi delle altre e sono ansiosi di confrontare i rispettivi risultati, i metodi e le difficoltà» e tali incontri dovrebbero «moltiplicare le occasioni per scoprire le connivenze che permettono di decifrare [...] i percorsi trasversali della natura»<sup>6</sup>. Sicché, come esito di questi percorsi, «è probabile che un piccolo numero di ricercatori che si dedicano spontaneamente allo studio di fenomeni che fuoriescono dalle cornici tradizionali delle diverse scienze si trovino nella posizione migliore per reperire delle correlazioni sin qui neglette, ma adeguate per completare la rete dei rapporti già stabiliti»<sup>7</sup>. In conclusione, afferma Caillois: «è insomma venuto il tempo di saggiare le potenzialità delle *scienze diagonali*»<sup>8</sup>.

A partire dalla rilevazione dello scarto tra «analogie superficiali» e «parentele profonde» l'argomentazione di Caillois procede per inclusioni progressive nel percorso trasversale tra discipline e oggetti di ricerca, seguendo «classificazioni secondarie o trascurate» che, «a seconda del punto di vista possono divenire improvvisamente essenziali», offerte da quattro esempi prodotti in successione<sup>9</sup>. Che cosa hanno in comune, infatti, il colibrì e la falena nota come sfingide macroglosso? Sono animali che non appartengono a specie vicine, un lepidottero invertebrato e un uccello vertebrato, ma, per chi studia i problemi del volo e il funzionamento delle ali, capaci entrambi di volo a punto fisso, cioè di «mantenere il corpo immobile sospeso nell'aria per mezzo di battiti vibratili»: «stanno sospesi allo stesso modo

<sup>6</sup> R. Caillois, *Meduse et C<sup>e</sup>*, Paris, Gallimard 1960, trad. it. *L'occhio di medusa. L'uomo, l'animale e la maschera*, Milano, Cortina, 1998, p. 9. Il testo introduttivo *Sciences diagonales* è indicato dallo stesso Caillois alla nota 1 di *Meduse et C<sup>e</sup>* come uscito in prima pubblicazione nel n. 76 della Nouvelle Revue Française, aprile 1959.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> Cfr. ivi, pp. 3-6.

sopra un fiore per nutrirvisi a distanza, grazie all'aiuto di una tromba o di un becco affilato»<sup>10</sup>.

L'inclusione successiva non si limita, secondo una legittimità per lo più riconosciuta e una procedura tollerata, a operare un confronto all'interno di uno stesso regno naturale e dentro i confini di una stessa scienza, diremmo oggi a rilevare una sorta di convergenza evolutiva. Essa conduce invece a sfidare la tacita interdizione di mettere uno accanto all'altro fenomeni appartenenti a discipline e regni diversi. È il caso, secondo esempio, della comparazione tra la cicatrizzazione dei tessuti viventi e quella dei cristalli, considerata dai più un sacrilegio o un delirio. Consapevole, come tutti, dell'«abisso che separa la materia inerte dalla materia viva», Caillois si chiede tuttavia se non sia all'opera qui qualcosa di più di un'«analogia ingannevole, di una metafora pura e semplice», ovvero «un lavoro intenso che ristabilisce la continuità [*regularité*] tanto nel minerale quanto nell'animale»: «è un fatto tuttavia che i cristalli ricostruiscono come gli organismi le parti mutilate accidentalmente, e che la regione lesa benefici di una attività rigeneratrice supplementare, che tende a compensare il danno, lo squilibrio o la dissimmetria creata dalla lesione». E, prosegue Caillois in prima persona, «immagino egualmente che l'una e l'altra possano presentare delle proprietà comuni, tendenti a ristabilire l'integrità delle loro strutture, sia che si tratti dell'una o dell'altra»<sup>11</sup>.

Ampliando ancora l'ambito, il passo successivo sfida «qualunque tentativo di accostamento»: «una nebulosa contenente migliaia di mondi e la conchiglia secreta da qualche mollusco marino [...] tutte e due sottomesse alla medesima legge dello sviluppo a spirale», giacché la spirale «costituisce la sintesi perfetta di due leggi fondamentali dell'universo, la simmetria e la crescita, che riescono a comporre l'ordine con l'espansione», definendo così una legalità dello svolgimento delle forme alla quale «l'animale, la pianta e gli astri si ritrovino egualmente sottomessi»<sup>12</sup>.

Al quarto livello di inclusione, si arriva all'opposizione tra destra e sinistra estesa a tutti e quattro i regni, «dal quarzo e dall'acido tartarico fino alla conchiglia della lumaca, sempre destregira a parte alcune eccezioni, giù fino alla preminenza della mano destra nell'uomo», «un contrasto permanente che appare tanto nella struttura intima della materia, quanto

<sup>10</sup> Ivi, p. 4.

<sup>11</sup> Ivi, pp. 4-5. A sostegno della propria tesi, Caillois richiama qui una memoria di Pasteur del 1857 che avanza, pur con molte cautele, una qualche analogia tra i due processi, organico e minerale, basata appunto su un accelerato ristabilimento della regolarità in entrambi i casi (ivi, n. 1, p. 5).

<sup>12</sup> Ivi, p. 5.

nell'anatomia degli esseri viventi»<sup>13</sup>. Un enigma che lo stesso Pasteur aveva a suo tempo cercato di risolvere ipotizzando «qualche influsso cosmico o grazie al movimento della terra», ma che richiede, sostiene Caillois, una medesima soluzione «per tutti questi casi disparati che interessano la chimica, la cristallografia, la zoologia, la sociologia, la storia delle religioni, persino l'arte e il teatro, poiché la destra e la sinistra non sono affatto equivalenti sulla scena o in un quadro»<sup>14</sup>.

In conclusione, se assumiamo la natura nell'intera gamma delle sue espressioni, emergono analogie «delle quali sarebbe temerario affermare che sono del tutto insignificanti, capaci solo di stuzzicare la fantasia senza poter ispirare la ricerca rigorosa», e che costituiscono «percorsi trasversali della natura, la cui predominanza si può constatare nei campi più diversi»<sup>15</sup>. Per circoscrivere un tale sapere trasversale Caillois lavora sullo scarto rispetto alla semplice ricostruzione morfologica attraverso la dimensione visibile, per accedere a «parentele più profonde» che permettono una più adeguata classificazione delle diverse forme. Non si tratta di «apparenze ingannevoli», ma di «realtà alle quali viene connesso un coefficiente d'importanza minore di quello che si accorda a certe altre», «caratteri eliminati» non fallaci ma che corrispondono a classificazioni che si mostrano prima o poi foriere di contraddizioni, difficoltà o incoerenze, «classificazioni sussidiarie o trascurate» che possono però ridiventare improvvisamente essenziali, a seconda del problema di comprensione che si intende risolvere, come si è visto nel caso del volo a punto fisso del macroglosso e del colibrì<sup>16</sup>. Per questo Caillois prende le distanze dalla ricerca delle corrispondenze tipica della filosofia fino al Rinascimento, «non si tratta di ritornare alle analogie superficiali di tipo qualitativo dalle quali le scienze si sono liberate per instaurare un sistema di conoscenze metodiche, controllabili, perfettibili», e rifiuta esplicitamente le «seduzioni affascinanti» delle tavole di concordanza di Paracelso o il «trasmutarsi nella mente di natura» di Leonardo che gli permetteva di disegnare «una capigliatura come un fiume o una montagna come un drappeggio», giacché compito dello scienziato è «determinare delle corrispondenze sotterranee, invisibili, inimmaginabili per il profano»<sup>17</sup>. Solo al di là degli specialismi, tuttavia, è possibile un «sapere polivalente» capace di cogliere «i fenomeni che fuoriescono dalle cornici

<sup>13</sup> Ivi, p. 6.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> Ivi, p. 6.

<sup>16</sup> Ivi, pp. 3-4.

<sup>17</sup> Ivi, p. 8.

tradizionali delle diverse scienze» e «stabilire connessioni sin qui neglette, ma adeguate a completare la rete dei rapporti già stabiliti»<sup>18</sup>.

Dall’impulso del medesimo testo seminale del 1959 che divenne poi la prefazione a *Meduse et C<sup>e</sup>*, Caillois sviluppò un ulteriore contributo al concetto di scienza diagonale, con il *Nouveau Plaidoyer pour les Sciences Diagonales* pubblicato nel 1970, come ci racconta egli stesso nella nota al primo capitolo di *Cases d’un échiquier*: «Nel 1965, mi fu offerta da una rivista italiana l’occasione di ripetere il mio appello: mi sforzai di scoprire nuove argomentazioni e nuovi esempi. Cercai al contempo di mostrare fino a che punto, così facendo, restavo fedele alle mie prime ricerche. Ne è scaturita questa seconda arringa in favore delle scienze diagonali»<sup>19</sup>.

Anche in questa occasione, Caillois prende le mosse dall’alto grado di specializzazione delle scienze contemporanee, che costituiscono un puzzle gigantesco in cui ciascuno conosce soltanto una tessera «bizzarramente e spesso arbitrariamente, se non maldestramente, ritagliata», sicché nessuno è in grado di riconoscere e neppure sospettare la fisionomia generale, «l’immagine coerente che darebbe all’insieme unità e significato», e la ricerca di ognuno procede a scavare la propria galleria come una talpa miope ma efficace, per lo più nell’ignoranza quasi completa delle scoperte avvenute nelle gallerie parallele e in quelle più lontane ancor di più<sup>20</sup>. Occorre quindi andare alla ricerca di punti di connessione, sutura e ramificazione, ma soprattutto di confronto tra i diversi percorsi, di applicazione imprevista a un ambito delle conquiste di un altro, scegliendo altre discriminati per nuove classificazioni. Come nel caso ormai famoso della mantide religiosa, si possono far convergere i risultati di mitografia, psicopatologia e entomologia, per tracciare il profilo del fantasma in cui si giustappongono gli insetti femmina che divorano il maschio dopo l’accoppiamento, il terrore per la vagina dentata e l’abbraccio mortale della *femme fatale*. Una convergenza che ora diventa «un procedimento ardito, non ricusabile per partito preso», destinato a contribuire a una «teoria generale della bellezza»: «L'estetica studia l'armonia delle linee e dei colori. Non si potrebbe pensare che essa confronti, per esempio, i quadri dei pittori e le ali delle farfalle?». Certo, dopo avere tracciato tutte le necessarie distinzioni e gli innegabili contrasti – in un caso l’opera frutto del libero arbitrio e dell’azione esteriore di un individuo e nell’altro qualcosa di iscritto in un organismo secondo una

<sup>18</sup> Ivi, p. 9.

<sup>19</sup> R. Caillois, *Nouveau Plaidoyer pour les Sciences Diagonales*, in *Cases d’un échiquier* (1970), in Id., *Oeuvres*, a cura di D. Rabourdin, Paris, Gallimard, 2008, pp. 565-569, qui n. 1 p. 565.

<sup>20</sup> Ivi, pp. 565-566.

legge immutabile di trasmissione della specie – ma senza rinunciare a ipotizzare, a «scoprire il denominatore comune di tutta l’armonia delle linee e dei colori», mettendo mano, in base a un programma di ricerca oggi variamente e indipendentemente ripreso<sup>21</sup>, a quella «teoria generale della bellezza nella natura e nell’arte» frutto di un analogo «allargamento del campo della visione mentale»<sup>22</sup>.

Caillois richiama poi il caso del mimetismo, l’inclinazione a rendersi invisibili aderendo all’ambiente o a somigliare ad altre specie e così via, e la sua possibile convergenza con le leggende dei mantelli o cappelli magici per rendersi invisibili e altre forme di camouflage, travestimento, teatro e carnevale, respingendo anche in questo caso una lettura antropomorfica in favore dell’opzione per un approccio ai fenomeni umani che li riconduca al più ampio quadro delle condotte diffuse tra la gran parte delle specie. Contro l’appiattimento delle leggi naturali a un imperativo utilitaristico di lotta per la vita basato sulla selezione naturale – questo sì antropomorfico e dipendente da un’immagine temporanea, localizzata e datata che gli esseri umani si sono costruiti in circostanze precise – occorre affermare, sostiene con forza Caillois, che la natura, «che non è avara, persegue tanto la sopravvivenza quanto il piacere, il lusso, l’esuberanza e la vertigine»: «È l’ora di fare appello a dei “moventi” altrettanto universalmente imperiosi, quali la profusione, il gioco, l’ebbrezza, l’estetica stessa, quantomeno il bisogno di ornamento e di parure»<sup>23</sup>. È inoltre il caso di instaurare «scambi generosi» tra scienze naturali e scienze umane, allargandosi alle «scienze fisiche». E, in aggiunta al riferimento alle analogie con la cicatrizzazione dei cristalli, allega le felici e promettenti connivenze tra gli apporti disparati di mineralogia, botanica, anatomia e la possibile sintesi di una scienza a venire: «sembra che le reti che determinano l’immutabile regolarità dei cristalli siano identiche a quelle che appaiono al microscopio sulla sezione trasversale della fibra di un muscolo striato o ancora la disposizione delle foglie sul gambo e dei chicchi sulla spiga»<sup>24</sup>.

Sono molti i campi nei quali sviluppare questa direzione di ricerca: studiare la simmetria o la spirale, ma anche spiare ovunque si presenti l’apparizione della dissimmetria «come fattore di vita, d’indipendenza e di libertà, considerata, in una parola, come una forza di entropia inversa», oppure confrontare i diversi livelli di organizzazione nell’inanimato, nel vivente, nel-

<sup>21</sup> Cfr., a semplice titolo di esempio, R.O. Prum, *L’evoluzione della bellezza* (2017), Milano, Adelphi 2020, e L. Bartalesi, *Storia naturale della bellezza*, Torino, Einaudi, 2024.

<sup>22</sup> R. Caillois, *Nouveau Plaidoyer*, pp. 566-567.

<sup>23</sup> Ivi, pp. 567-568.

<sup>24</sup> Ivi, p. 568.

lo psichico e nel sociale, e i relativi passaggi da un piano all'altro. Le scienze diagonali scavalcano le discipline tradizionali e le costringono al dialogo, cercano di individuare la legalità unitaria che riunisce fenomeni sparsi e in apparenza senza rapporto, decifrano complicità latenti e scoprono correlazioni trascurate, «effettuando tagli obliqui attraverso l'universo comune»<sup>25</sup>. Le scienze diagonali si propongono, insomma, di inaugurare un sapere che eserciti insieme la «temerarietà d'immaginazione» e la «severità di controllo», necessarie a stabilire «i più azzardati cammini trasversali» che collegano i luoghi isolati, sparsi e periferici dove si sviluppa la «ricerca fertile»<sup>26</sup>.

3. *Animale e umano, mimetismo e imitazione, gioco e ruolo: Roger Caillois*

Una volta acquisita questa definizione delle scienze diagonali, diventa interessante verificare se è possibile stabilire una sorta di corrispondenza diagonale anche tra i due pensatori dai quali abbiamo preso le mosse, nonché tra i due contesti filosofici ai quali hanno fatto riferimento, antropologia filosofica tedesca e *Collège de sociologie* francese a cavallo tra gli anni trenta del Novecento e il secondo dopoguerra, secondo una non dissimile linea di svolgimento e variazione di impostazione. E vedere, così, se a partire da alcuni temi chiave, come il raffronto tra animali e esseri umani, il rapporto tra mimetismo e imitazione, e le nozioni parallele di gioco e di ruolo, sia possibile tracciare le linee di un'ipotetica antropologia diagonale che da lì traggia spunto<sup>27</sup>.

La tentazione o seduzione mimetica che attraversa tutta l'opera di Caillois è stata inizialmente da lui concepita, all'altezza dei testi raccolti in *Il mito e l'uomo* (1938), come un'identificazione zoomorfa con un principio al tempo stesso aggressivo e distruttivo, associato alla morte e alla decadenza. Questa visione evoca una tendenza fondamentale dell'essere a disperdersi e annullarsi nello spazio, con una pulsione di morte che si manifesta nella degradazione dell'energia psichica e nella perdita di sé. In questa riduzione del principio negativo a qualcosa di esteriorizzato si può vedere la ragione per cui la capacità cailloisiana di descrivere le fanta-

<sup>25</sup> Ivi, pp. 568-569.

<sup>26</sup> Ivi, p. 569.

<sup>27</sup> Per un più ampio tentativo del raffronto tra le due imprese intellettuali qui ricapitolato, cfr. A. Borsari, *Helmut Plessner et Roger Caillois: imitation et mimétisme*, in *Helmut Plessner et la pensée française*, a cura di J.-Ch. Anderson, Th. Ebke, C. Nigrelli, M. Pagan, Paris, Hermann, 2025, pp. 123-148, al quale si rimanda per tutti i dettagli dell'analisi e per la bibliografia.

sie umane si è trasformata in un atteggiamento prescrittivo, luciferino, in un'idea magico-sacrale di sovversione mimetica, credendo di poter regolare la violenza con mezzi magici o rituali. Tuttavia, dopo aver sperimentato appieno questo paradosso, Caillois rivolse il suo sguardo in una direzione orizzontale a contornare la relazione tra cultura umana e il più ampio contesto naturale, che gli permise di dar luogo a una produzione ricca e analitica nei venticinque anni successivi alla Seconda guerra mondiale. Sviluppò una fenomenologia del mimetismo animale, includendo in essa una varietà di significati che investono il comportamento umano: gioco, travestimento, contagio, gradi del rendersi simile che vanno dalla somiglianza senza oggetto all'imitazione, alla maschera e alla metamorfosi. Queste immagini e ossessioni, presenti sin dall'inizio della sua avventura intellettuale, mostrano così la loro efficacia anche in un contesto mutato.

Nel 1939, Gaston Bachelard aveva già sottolineato che l'equazione cailloisiana tra animale e umano in *Le mythe et l'homme* si basava su una connessione tra «condotta» e «mitologia». Secondo lui, Caillois mostrava come nel profondo dei nostri sogni, nelle zone primitive, esista un bestiario onirico che attinge alla biologia, da cui scaturiscono fantasie e immagini fantastiche, passando dalla realtà esterna all'immaginazione<sup>28</sup>. Per esempio, la mantide religiosa, insetto mimetico, incute paura con il suo sguardo obliquo ed evoca la *femme fatale*, illustrando il legame tra mimetismo animale e patologia umana. I primi saggi di Caillois, scritti all'età di vent'anni sotto l'influenza di Georges Dumézil, Marcel Mauss, Georges Bataille e Michel Leiris, suscitarono critiche, in particolare da parte dello stesso Mauss, che vedeva un pericolo nel loro appello alla vertigine della distruzione. L'effettivo svolgersi della seconda guerra mondiale costrinse Caillois a rivedere il suo approccio, passando da un'estetica del mimetismo a una fenomenologia della cultura, illustrata in *Meduse et Cie* (1960) e in *Le mimétisme animal* (1963). In essi, egli esplora il visibile con meraviglia quasi goethiana, una meraviglia che si estende dalla definizione di una «tendenza» in senso verticale dall'insetto all'uomo alla rilevazione di un'equivalenza funzionale nell'insetto dei «giochi di maschere» umani (*Les Jeux et les Hommes*, 1958, 1967), e si estende alla trascrizione nel registro narrativo del «racconto del dislocato» (*Récit du délogé*) e all'iscrizione ludica compiuta nelle «caselle di una scacchiera» della narrazione di una spersonalizzazione e di un'espropriazione dello spazio che richiama l'adattamento della psicastenia (*Cases d'échiquier*, 1970), fino al ritorno metamorfico della mantide nella «logica dell'immaginario» che presiede alle trasformazioni

<sup>28</sup> Cfr. G. Bachelard, *Lautréamont*, Paris, Corti, 1939, pp. 180-187.

e alle «estensioni» della natura nelle riflessioni sulla piovra e sul polpo, gigantesco ‘ragno’ marino e fantasma zoologico che diventa «idea, mito, credenza, poesia» (*La pieuvre*, 1973), e all’ultima ascesa neghentropica verso la «fonte rovesciata» del *Fleuve Alphée* (1978). I saggi di Caillois sul mimetismo e gli incroci di pensiero sorti intorno a essi sembrano quindi offrire un luogo propizio all’interno del pensiero novecentesco per un’esplorazione del lato oscuro, solitamente lasciato in ombra nello studio della mimesis, su come accedere ai modi e alle figure in cui la tendenza mimetica si accompagna al negativo e sostiene la discesa nelle zone abiette del comportamento umano. Questi testi rivelano una struttura basata sulla polarità e sulla co-implicazione dello strato arcaico di indifferenziazione con l’animale su cui si basa il mimetismo, e lo stato di sofferenza che la mimesis permette di descrivere come patologia dell’anima e patografia della psiche, come capacità degli esseri umani di infliggersi reciprocamente orrore, umiliazione e paura, sopraffazione e dolore.

Nel passaggio alla fenomenologia della cultura, poi, la tipologia cailloisiana delle forme di gioco può essere suddivisa in quattro modalità principali: *agon* (competizione), *alea* (azzardo), *ilinx* (vertigine o ebbrezza) e *mimicry* (imitazione, teatro, maschera). Quest’ultima si riferisce alla fuga dalla realtà attraverso il simulacro, in cui l’individuo gioca a essere qualcun altro. Il mimetismo degli insetti illustra questo desiderio umano di travestimento e trasformazione, rivelando un impulso quasi organico. In rottura con le sue idee precedenti, Caillois non vede più questo mimetismo come una regressione all’animato, ma piuttosto come un’equivalenza tra i giochi umani e le strategie animali. Questa «fenomenologia dell’imitazione» comprende il contagio corporeo, i giochi infantili, il teatro, il travestimento e l’inganno deliberato. In seguito, in *Meduse et Cie*, Caillois ha sviluppato una tipologia di mimetismo animale applicato all’uomo che comprende travestimento (cambiamento di aspetto), *camouflage* (mimetizzazione come sparizione) e intimidazione. Questi comportamenti fanno riferimento ai miti e alle nozioni di invisibilità e segretezza. Caillois insiste qui sulle «corrispondenze funzionali» tra il mondo umano e quello animale: non analogie formali, ma equivalenze di effetto e funzione. Evidenzia così una logica di convergenza in cui la complessità genera legami, strutture che connettono, non lontana dall’approccio di Gregory Bateson.

4. *Animale e umano, mimetismo e imitazione, gioco e ruolo: Helmut Plessner*

Passando a Plessner, è possibile ricostruire la sua enfasi sul plesso tematico dell'imitazione a partire da lemmi come mimica e gesto, somiglianza di espressione e reazione, responsiva ripetizione, copia, imitazione involontaria e contagio psichico, fare con e riproduzione, apprendimento imitativo, emulazione e *imitatio*, riproduzione tecnica e assimilazione, imitatore ed epigono, doppio e sosia, piacere del raddoppiamento, maschera e travestimento, raffigurazione e rappresentazione, attore e ruolo, personificazione e incorporazione, identificazione e riproduzione cosciente, abbozzo d'immagine e finzione. Tutte queste nozioni sono sempre al limite del rapporto tra modello e copia, ma tendono ad aprire sempre più spazio all'originalità e alla creatività. Più in generale, l'importanza primordiale dei processi mimetico-riproduttivi – all'incrocio delle categorie fondamentali dell'antropologia plessneriana – in termini di descrizione e funzionamento della condizione liminare dell'essere umano nel proprio corpo, l'essere corpo (*Leib sein*) e avere corpo (*Körper haben*), e nel sistema di aspettative e comportamenti prescritti dalla società, impedisce che l'imitazione plessneriana si limiti al rapporto univoco tra originale e copia e alla semplice possibilità di riprodurre qualcosa di dato. La riflessione di Plessner è altrettanto efficace quando si tratta di mostrare l'ambivalenza della mimesis, il suo lato notturno, l'imitazione come forma di omologazione, come predominio delle funzioni sociali sugli individui, come scatenamento delle passioni dell'invidia e della gelosia in quanto costanti delle relazioni sociali, come tendenza all'eccesso, come stigma della disumanità che si è radicata in ciò che è propriamente umano e della vocazione degli esseri umani a diventare sempre anche la modificazione corrotta di se stessi.

Nella sua antropologia dell'attore *Zur Anthropologie des Schauspielers* (1948), Plessner commenta il celebre passo di Heinrich von Kleist sul teatro di marionette, dove la differenza tra uomo e animale emerge nell'incapacità dell'orso di fingere. L'essere umano si distingue per la sua «presenza a sé», la capacità di auto-trascendenza, che lo rende libero ma lo priva della sicurezza dell'animalità. Questa «eccentricità» è al contempo una forza e una debolezza, che lo espone a pericoli che tenta di compensare culturalmente. Nel testo sull'antropologia del linguaggio *Zur Anthropologie der Sprache* (1975), Plessner riafferma il confine tra uomo e animale, anche alla luce degli studi sui primati, per cui la comunicazione umana, contrariamente a quella animale, è mediata e dialogica: parlare significa dire qualcosa a sé e a un altro.

Gli animali comunicano tramite vocalizzazioni o gesti, ma senza mediazione simbolica. Nel suo saggio sull'antropologia dell'imitazione *Zur Anthropologie der Nachahmung* (1948), Plessner approfondisce il tema dell'imitazione, affermando che solo l'essere umano è capace di «imitazione autentica», grazie alla sua posizione eccentrica. Essa permette di comprendere la reciprocità tra schema corporeo e sguardo. Tuttavia, l'imitazione non si limita alla vista, bensì la mimica vocale dimostra un'immediata trasposizione del suono in modulazione vocale, evidenziando l'interazione tra sé e l'altro nel medium sonoro, che richiede un'articolazione ritmica. L'imitazione si radica nel problema dell'«altro io» e del contatto interumano. Plessner sottolinea come la semplice riproduzione mimica resti un nodo problematico per la filosofia e contesta l'approccio intellettuale, mostrando che anche nei bambini l'imitazione è spesso istintiva e non inferenziale. Lo sguardo reciproco rivela la simmetria intersoggettiva: vedere ed essere visti permette l'identificazione e la riproduzione dello schema corporeo altrui. Questa reciprocità si fonda sulla «posizionalità eccentrica», che rende possibile mettersi nei panni dell'altro. Essa consente la costruzione dell'atto imitativo, la comprensione del ruolo sociale (1960), e infine della condizione umana come realtà di mascheramento e sdoppiamento (*Conditio humana*, 1961).

Ciò che conferisce all'esistenza umana in società il suo carattere istituzionale è, secondo Plessner, il fatto che ogni individuo «non si possiede direttamente», ma può conoscersi solo attraverso il cammino obliquo, la diversione o deviazione tramite l'altro. L'identità personale e l'esperienza di sé richiedono sempre un «riferimento esterno», che si tratti di altre persone, oggetti o strutture culturali. L'accesso all'interiorità passa attraverso forme culturali e sociali che rimandano al mondo esterno. In questo contesto, imitazione e simulazione assumono un ruolo centrale, fondate sulla distanza inferiore e il ritrarsi da sé, caratteristiche che rendono l'essere umano un doppio di sé stesso. Questa struttura del doppio non implica una scissione tra sfera privata e pubblica, ma riflette un rapporto dinamico tra individualizzazione e interiorizzazione, variabile secondo i sistemi culturali e i periodi storici. L'incorporazione o incarnazione collega l'essere umano a sé stesso come portatore di un corpo, ma trascende la fisicità quando egli assume un ruolo. Poiché ci «nascondiamo in noi stessi», apparteniamo sempre a una dimensione sociale di relazione con l'altro, che comporta una relativizzazione radicale del nostro punto di vista. In altre parole, l'«io» esiste solo nella relazione con un «tu», e insieme formano un «noi», che non annulla gli individui, ma mostra le loro posizioni mutevoli e intercambiabili. Plessner distingue peraltro due significati del termine «ruolo». Un primo significato, indipendente

dalla struttura sociale, è legato alla condizione corporea dell'essere umano: l'incorporazione implica una disponibilità a impersonare ruoli che definiscono il rapporto dell'individuo con il gruppo. Un secondo significato è di tipo teatrale, per cui l'attore, modificando sé stesso per incarnare un personaggio, dimostra come una persona possa essere «altra da sé», mantenendo però un'identità di base che resta esterna alla performance. Questo processo di incorporazione e incarnazione si ripete a un livello superiore, per cui l'attore sociale, con la propria identità stabile, può rappresentare ruoli differenti. Da qui deriva il concetto di «ruolo sociale», che per Plessner diventa una «categoria chiave della vita politica e sociale», connessa alla rappresentazione, presente sia nel culto religioso sia nelle strutture statali.

Dopo la Seconda guerra mondiale, secondo l'andamento di sociologizzazione dell'antropologia filosofica che la fece passare dalla definizione dei caratteri distintivi dell'umano alla fenomenologia dei fenomeni culturali e sociali, Plessner ha approfondito il paradigma dell'attore e il concetto di ruolo per l'analisi sociale. Il ruolo sociale si fonda sull'esperienza del doppio, ovvero la relazione tra chi agisce e il ruolo che questi interpreta, evocando la metafora del *theatrum mundi*, del mondo come scena. Nel XX secolo, con la crisi dell'ordine cosmico tradizionale, il ruolo teatrale si fonde con quello formale e funzionale, tipico della società industriale e burocratica, dando luogo a una sintesi impensabile nelle società arcaiche.

## 5. Una diagonale Plessner-Caillois?

Per quanto riguarda Plessner, il suo approccio all'imitazione si distingue per la sua direzione antiteologica e la sua capacità di produrre, attraverso l'eccesso del gioco, un percorso indiretto verso la cultura e la civiltà. È un approccio fenomenologico, tipologico e comparativo che si oppone implicitamente a quello di Arnold Gehlen, l'altra figura chiave dell'antropologia filosofica, dopo il primo avvio di quella direzione di pensiero a opera di Max Scheler<sup>29</sup>. Gehlen, infatti, include l'imitazione nel processo di autoconservazione, riducendola a uno stadio evolutivo nel passaggio dal comportamento pre-magico alla razionalità, come un «espediente involontario» che compensa le carenze istintuali degli esseri umani. Plessner, tutta-

<sup>29</sup> Resta imprescindibile per l'accesso alla comprensione dell'apporto di Arnold Gehlen all'antropologia filosofica il complesso di studi che gli ha dedicato Ubaldo Fadini a partire dagli anni ottanta del secolo scorso, cfr., in sintesi, U. Fadini, *Il corpo imprevisto. Filosofia, antropologia e tecnica in Arnold Gehlen*, Milano, FrancoAngeli, 1988.

via, non confonde il suo concetto di imitazione con la più ampia categoria della mimesis. Analizzando la *Teoria estetica* di Theodor W. Adorno, insiste infatti sulla distinzione tra imitazione e mimesis nell'arte, che conserva la memoria dell'arcaico e il rapporto con la natura. Per lui, l'arte non deve essere confusa con l'imitazione di qualcosa di dato. La teoria estetica di Adorno, incentrata sull'«enigmatico e mimetico», rivela un paradosso: «dice e non dice», salvando l'individuo ineffabile attraverso un linguaggio mimetico opaco. Plessner riconosce tuttavia un'analogia funzionale tra la mimesis adorniana e la propria nozione di finzione imitativo-mimetica nella società.

Anche se alcune distinzioni plessneriane, come l'esclusione dei primati dalla competenza linguistica, sono oggi contraddette dagli sviluppi della ricerca scientifica, il suo approccio apre uno spazio comune tra antropologia filosofica e sociale intorno alla «facoltà mimetica». Nel rapporto modello-copia, la gamma di nozioni da lui individuate incoraggia l'originalità e la creatività, motori essenziali della socialità e della comunicazione, in particolare nell'apprendimento del linguaggio e del movimento. La mimesis plessneriana va oltre la semplice riproduzione per diventare una capacità di produrre esiti originali. Illustra l'importanza primordiale dei processi mimetico-riproduttivi nella condizione umana, nella relazione tra corporeità e aspettative sociali prescritte. La teoria contemporanea amplia l'ambito della mimesis per includere la somiglianza mimetica, l'assimilazione, la simulazione, l'espressione e l'anticipazione, un dispiegamento che il lavoro di Plessner contribuisce a rafforzare.

Per Caillois, come ha sottolineato a suo tempo Gianni Carchia, già il mimetismo degli anni trenta si opponeva al teleologismo utilitaristico, incarnando invece la gratuità e la libertà dell'atto estetico, per quanto sussumo nell'elemento magico. Il mimetismo era così visto come un «polo invertito» della razionalità, un «lusso pericoloso tra natura e cultura»<sup>30</sup>. Una posizione che avvicina Caillois all'antropologia di Walter Benjamin relativa alla facoltà mimetica e al suo potenziale distruttivo e trasformativo, anche se Benjamin ebbe di suo a criticare l'ingenuità politica e filosofica di Caillois, mentre la comune opzione per una sorta di «somiglianza non sensibile» sembra altresì condurre agli esiti non distanti di un'antropologia delle somiglianze immateriali mediate dal linguaggio che pure potrebbe coinvolgere l'antropologia dell'imitazione plessneriana<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> Cfr. G. Carchia, *Arte, magia, razionalità*, in Id., *La legittimità dell'arte. Studi sull'intelligibile estetico*, Napoli, Guida, 1982, pp. 192-194 (*Mimesi come lusso*).

<sup>31</sup> Sulla caratura antropologica di questo plesso, si veda *Somiglianza non sensibile: l'antropologia del linguaggio di Walter Benjamin*, in G. Gebauer, Ch. Wulf, *Mimesis: arte, cultura, società*, Bologna, Bup, 2017, pp. 323-336.

L'idea di «mimetismo umano» fa parte di un paradigma sviluppatosi a cavallo tra XIX e XX secolo che attribuisce all'uomo una capacità mimetica paragonabile a quella degli animali, in particolare degli insetti. Si tratta di un processo di adattamento che produce somiglianza con un modello o con l'ambiente, a seconda dell'interesse dell'osservatore. Una persona può quindi assimilarsi al suo ambiente sociale, adottandone i comportamenti, i pensieri e persino i tratti fisici, rendendo l'essere umano, *homo adaptivus*. Questo paradigma è stato criticato come mitologia o fallacia naturalistica, in particolare per l'erroneo presupposto che il mimetismo umano deriva necessariamente dal mimetismo animale e per aver confuso la mimesis intenzionale con il mimetismo. Tuttavia, tale critica rischia di trascurare l'importanza dei processi inconsci descritti da Caillois, come l'istinto di abbandono e la gratuità estetica della bellezza mimetica. Come si è visto, nel percorso di Caillois, la rotazione dal verticale-trascendente all'orizzontale-immanente conduce infine a una fenomenologia della cultura.

In conclusione, Plessner e Caillois condividono punti comuni e in parte divergono. Entrambi partono dal rapporto uomo-animale, ma Caillois pone l'accento sull'imitazione inconscia e sul mimetismo umano, mentre Plessner sottolinea la natura esclusivamente umana dell'imitazione. Dopo la seconda guerra mondiale, convergono su una trasformazione del concetto, spostando l'attenzione dalla sostanza alla funzione, rendendo l'imitazione e il gioco accessibili a una fenomenologia orizzontale della cultura. Entrambi hanno studiato anche le forme oppressive di adattamento e di violenza insite nell'imitazione. Condividono un approccio comune al concetto di distanziamento e alla natura indiretta delle relazioni culturali, che produce la pluralità delle culture. Propongono quindi un'antropologia in cui la dimensione mimetico-riproduttiva supera l'utilitarismo e la teleologia, svolgendo un ruolo creativo e di apertura tra corpo e cultura. La mimesis diventa in questo modo imitazione della capacità produttiva incoativa insita nella *natura naturans*, andando ben oltre la semplice copia e l'imitazione riproduttiva della *natura naturata*<sup>32</sup>.

<sup>32</sup> In continuità con questa lettura, a titolo di esemplificazione del prosieguo della ricerca, si potrebbe estendere la possibile convergenza diagonale ad altri aspetti delle due direzioni di pensiero, a partire da un altro tra i promotori del *Collège de sociologie*, Michel Leiris, e da due temi della sua parabola intellettuale, il rapporto con la sfera animale e l'antropologia del teatro. Per una prima approssimazione, si veda di chi scrive *Il gesto soave del torero. La «sociologia sacra» del primo Leiris fra Nietzsche e Sartre*, in «L'indice», n. 6, giugno 1999, p. 13, e *Attore (H. Plessner), possessione (M. Leiris), caverna (H. Blumenberg). Appunti per un'antropologia (filosofica) della finzione*, in *William Xera: Io mento. Atti del convegno*, Piacenza, Vicolo del Pavone, 2003, pp. 30-38.

SARA COCITO

*Ninna nanna per esausti – al crepuscolo  
dei possibili*

*Vladimiro – Tutto questo comincia a non aver più senso.  
Estragone – Ne ha ancora troppo.  
(S. Beckett, Aspettando Godot)*

In un saggio pubblicato inizialmente nel 1930 sulla rivista svedese «*Nordisk Tidskrift*» (presentato in francese, quattro anni più tardi, nella raccolta *Pensiero e movimento*), Henri Bergson, ricordando la preoccupazione sul destino della letteratura che funestava gli intellettuali durante la Prima Guerra, rievoca il dialogo con un giornalista che gli domandava come egli immaginasse l'avvenire della letteratura. Alla risposta benevolmente beffarda del filosofo – se avesse saputo come sarebbe stata la grande opera drammatica del domani l'avrebbe fatta, ma quest'opera non era ancora possibile –, il giornalista, interdetto, controbatteva che l'opera doveva essere per forza possibile, poiché un giorno si sarebbe realizzata<sup>1</sup>.

Bergson si serve di questo aneddoto per smascherare una convinzione profondamente radicata nella storia della metafisica: «Vidi bene che il mio interlocutore concepiva l'opera futura come rinchiusa, sin da allora, in non so quale armadio dei possibili. Io dovevo, in considerazione delle mie già antiche relazioni con la filosofia, aver ottenuto da questa la chiave dell'armadio»<sup>2</sup>. Quest'idea di un “armadio dei possibili” – ossia di una dimensione che contenga da sempre l'immagine di tutte le cose che potreb-

<sup>1</sup> H. Bergson, *Il possibile e il reale*, in *Pensiero e movimento*, ed. it. a cura di F. Sforza, Milano, Bompiani, 2000, p. 92.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

bero realizzarsi nella loro forma potenziale – coincide, secondo Bergson, con uno dei più arcaici malintesi della filosofia, ossia «che il possibile è *meno* del reale, e che per questa ragione, la possibilità delle cose precede la loro esistenza»<sup>3</sup>.

In questo scritto apparso per la prima volta ai confini dell’Europa, Bergson denuncia la fallacia sottesa da una delle categorie fondamentali su cui si è erta la metafisica occidentale: il concetto di possibile, dal designare semplicemente l’assenza di impedimenti alla realizzazione di qualche cosa, è surrettiziamente passato a indicare la preesistenza noetica, ideale di qualche cosa che non si è ancora realizzato<sup>4</sup>, ma che – in virtù di questa preesistenza – è tuttavia pensabile, immaginabile prima della sua effettuazione.

Tuttavia, questo mutamento di significato del possibile, denuncia Bergson, non è che il frutto di una raffigurazione del possibile a immagine e somiglianza di una realtà già esistente, per poi proiettarsi, capitombolarsi all’indietro nel passato producendo l’illusione che quella stessa realtà sia sempre stata possibile, quando, in verità, è nel momento esatto in cui avviene la proiezione, che essa inizia a esserlo<sup>5</sup>. In quest’ottica, un determinato possibile e una determinata realtà rispondono precisamente allo stesso concetto<sup>6</sup>, con l’unica differenza che la prima istanza è priva dell’esistenza di cui la seconda dispone: il reale è sempre e comunque il prodotto di una realizzazione di possibili.

All’incirca un trentennio più tardi, Gilles Deleuze riprenderà questa critica alla categoria di possibilità, utilizzandola come pezza d’appoggio per sviluppare, in antitesi, l’idea di virtuale – un altro concetto di matrice bergsoniana che però diventerà la marca della filosofia dello stesso Deleuze. Nel suo saggio del ’66 dedicato a Bergson, l’autore di *Differenza e ripetizione* si interroga sul perché Bergson, pur rifiutando la nozione di possibile, abbia dato tanta importanza a quella di virtuale, attraverso cui caratterizza la durata nel *Saggio sui dati immediati della coscienza*, il passato puro di *Materia e memoria* e l’*élan vital* nell’*Evoluzione creatrice*<sup>7</sup>. Il possibile e il virtuale intrattengono un diverso rapporto con la realtà: il possibile è, in un certo senso, l’opposto del reale e il processo che gli è proprio è ap-

<sup>3</sup> Ivi, p. 91.

<sup>4</sup> Ivi, p. 94.

<sup>5</sup> Ivi, p. 93.

<sup>6</sup> G. Deleuze, *Il bergonismo e altri saggi*, ed. it. a cura di P.A. Rovatti e D. Borca, Torino, Einaudi, 2001, p. 87.

<sup>7</sup> Ivi, p. 86. Cfr. anche G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, ed. it. a cura di G. Guglielmi, Milano, Raffaello Cortina, 1997, pp. 274-275.

punto quello della realizzazione – ossia, il passaggio all'esistenza di ciò che prima esisteva soltanto come possibilità: secondo questa prospettiva, ogni reale assomiglia, dunque, al possibile corrispondente. Al contrario, il virtuale è pienamente reale e il processo che gli pertiene è quello dell'attualizzazione, ma l'attualizzazione è una forma di creazione nella misura in cui implica una trasformazione, una differenziazione del virtuale: «fra il virtuale da cui si parte e gli attuali a cui si arriva» non c'è somiglianza alcuna<sup>8</sup>.

La forgiatura dell'idea di virtuale ha un preciso obiettivo teorico, ben chiaro sia a Bergson sia a Deleuze: supportare una filosofia della natura che preservi al suo interno un elemento creativo e che riconosca al tempo la sua piena efficacia. Il significato che la storia della filosofia ha attribuito alla categoria di possibile sottende infatti «un'idea del reale come preformato e preesistente a se stesso»<sup>9</sup>: ogni cosa è già putativamente data sotto forma di possibilità (per quanto per noi inconoscibile) e deve soltanto attendere di incominciare a esistere – nulla di nuovo sotto il sole. Questa visione, spiegava Bergson, è quella a cui è più incline l'intelligenza umana, abituata a operare su sistemi chiusi, ritagliati per agevolare l'azione nel mondo – questa è infatti la funzione dell'intelletto – e contenenti un numero prestabilito di elementi già noti<sup>10</sup>: ogni loro combinazione possibile è, in linea di principio, prevedibile a monte. Siamo dunque portati a credere che lo stesso possa valere per l'intera realtà, e che un intelletto più potente del nostro – in grado di inventariare esaustivamente il famoso armadio – vedrebbe dispiegarsi l'immagine di ogni singola possibile versione della nostra realtà. L'obiezione che Bergson individua come movente scatenante di buona parte della sua riflessione filosofica è che in una concezione del reale in cui tutto è già dato – anche se sotto forma di possibilità –, la cui difficoltà di previsione è da ricondursi semplicemente alla finitezza delle nostre facoltà, il tempo non può che avere una significazione negativa, quella dell'apparenza ingannevole in cui siamo immersi e che rallenta il dispiegamento integrale dell'Essere (sia esso l'insieme delle Idee o il sistema delle leggi che governano la natura)<sup>11</sup>. Tuttavia, fintanto che non se ne dimostri l'inconsistenza o la perversità ontologica, il tempo è il tessuto della nostra esistenza, ed è tutto ciò che conosciamo con assoluta, immediata certezza: non abbiamo alcuna esperienza di quella soffitta polverosa ed eterna dove dovrebbe nascondersi il presunto armadio dei possibili. Seguendo Bergson,

<sup>8</sup> G. Deleuze, *Il bergonismo e altri saggi*, cit., p. 87.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> H. Bergson, *Il possibile e il reale*, cit., p. 88.

<sup>11</sup> Ivi, pp. 85, 96-97.

siamo dunque tenuti a presumere che il tempo abbia una significazione ontologica positiva, che esso sia precisamente ciò che fa della realtà un processo essenzialmente evolutivo, che si svolge attraverso un «invenzione graduale»<sup>12</sup>. L'avvenire non è preformato, ed è inimmaginabile non per un difetto della nostra conoscenza ma proprio perché, allo stato attuale, non sussiste ancora di esso immagine alcuna: deve ancora prodursi – e la gestazione, l'elaborazione sono precisamente le funzioni del tempo.

Il virtuale, dunque, risponde all'esigenza di Bergson e Deleuze di pensare un reale aperto, pervaso da una forza genetica in grado di produrne gli elementi senza, tuttavia, anticipare la forma finita dei suoi prodotti, i quali solo a questa condizione possono essere pensati come autentiche creazioni. Appare ora evidente come il fine della critica bergsoniana non coincida tanto con l'abolizione del possibile *tout court*, quanto, piuttosto, con il tentativo di «*rimetterlo [...] al suo posto*»<sup>13</sup>, strapparlo al passato per farne una categoria del futuro, svincolando l'evoluzione e il divenire dall'idea della realizzazione di un programma.

L'importanza della critica del possibile non si limita però al solo piano speculativo, ma presenta un'inscindibile implicazione pratica: contrastare l'idea che tutti gli esiti possibili del nostro futuro siano già dati nel presente significa insistere sul carattere innovativo o di rottura che l'avvenire porta con sé, sull'atto di creazione che esso esige e del quale possiamo essere in maggiore o minore misura partecipi.

È in quest'orizzonte che si inscrive uno dei motivi filosofici a cui Ubaldo Fadini ha forse dedicato con particolare ricorrenza le sue notti insomni, consapevole dell'urgenza, dell'improrogabilità della questione. Uno dei vanti delle società contemporanee è la pletora di possibilità che esse offrono; eppure, le opportunità che troviamo predisposte per noi non sono che possibili preconfezionati, opzioni già date tra cui scegliere – e alla cui scelta, d'altronde, non possiamo, non sappiamo sottrarci. La grande consapevolezza – etica e politica – che alimenta l'opera di Fadini risiede, tra le altre cose, in questo: nell'essersi accorto che la lezione bergsoniana, per quanto valida in teoria, non è stata affatto ricevuta nella prassi, e che, anzi, le nostre vite sono satute, satolle di possibili che ancora una volta preesistono alla loro realizzazione, che ancora una volta otturano quella fessura, quella crepa del reale (quella tana di coniglio?) da cui la novità radicale potrebbe irrompere, da cui potrebbe spirare la brezza di un altro avvenire.

<sup>12</sup> Ivi, p. 87.

<sup>13</sup> Ivi, p. 96 (fr.).

La domanda che ha insistentemente guidato un filone della riflessione di Fadini ci sembra allora essere questa: come disotturare la crepa?

Fadini prolunga – *attraverso Deleuze*, ma non solo – la critica bergsoniana nella ricerca di un modo di evadere dalla gabbia dei cliché, un’apertura di linee di fuga dal mondo delle opzioni scontate, delle possibilità indiscusse.

L’indagine condotta da Fadini (che condivide con Benjamin un certo passo da *flâneur*) acquista l’andatura di una *promenade*, una di quelle “divagazioni” che si intraprendono al tramonto, con addosso la stanchezza del giorno. Il percorso – sicuramente incerto – è guidato però da un chiaro desiderio: elaborare una pratica di evasione, di sottrazione – infine, di disattivazione<sup>14</sup> – che ci permetta di disinnescare i possibili stereotipici a cui le nostre vite sono incardinate, così da riuscire ad allargare, almeno un po’, le maglie troppo strette del reale.

Lungo gli anni, un corteo di personaggi penultimi, una sfilata di esauriti si sono fatti incontro a Fadini per soccorrerlo nella sua impresa: a queste figure, Fadini riconosce una facoltà visionaria, intendendo quest’ultima – sulle orme di Zourabichvili che legge Deleuze – non come la dote di prevedere il futuro, bensì come la capacità di cogliere «l’intollerabile in una situazione», che si traduce di necessità in un «non *vedere* o non *prevedere* per sé alcun futuro»<sup>15</sup>. Questi veggenti oppressi, spostati, insoddisfatti sono infatti coloro nei quali per primi può emergere una nuova sensibilità, che, in ultima istanza, consiste semplicemente nel non riuscire più a sopportare ciò che fino a un attimo prima era accettato di default: sono loro i “cattivi maestri” a cui Fadini si è rivolto per imparare a venir meno.

Una prima idea di cui si alimenta questa sedizione silenziosa è certamente quella dell’interruzione, che Fadini incontra nelle pagine benjaminiane dedicate al teatro dell’amico Brecht, in cui la ripetizione, la citazione dei propri gesti interrompe di necessità gli sviluppi dell’azione, producendo così un senso di straniamento rispetto a quest’ultima<sup>16</sup>. La potenza alienante del gesto teatrale ritorna anche nelle righe su Artaud, che enfatizza l’impiego del corpo per la sospensione di situazioni che frammentano l’e-

<sup>14</sup> Cfr. U. Fadini, *Disattivare. Un’idea di filosofia*, Verona, ombre corte, 2024.

<sup>15</sup> F. Zourabichvili, *Deleuze e il possibile (sul non volontarismo in politica)*, trad. it. a cura di G. Piana, in «aut aut», 1996, n. 276, p. 65. Cfr. U. Fadini, *Attraverso Deleuze. Percorsi, incontri e linee di fuga*, Verona, ombre corte, 2020, p. 99.

<sup>16</sup> Ivi, pp. 92-93; U. Fadini, *Disattivare*, cit., pp. 33-36. Cfr. W. Benjamin, *Che cos’è il teatro epico? (seconda versione*, in *Saggi su Brecht*, ed. it. a cura di R. Degrassi, Trieste, Asterios Abiblio, 2016, pp. 25-33.

voluzione della rappresentazione teatrale. Fadini richiama queste riflessioni di ordine teatrale poiché trova al loro interno la proposta di un esercizio di straniamento, che, dalla scena teatrale, può però «estendersi all'intera esistenza»<sup>17</sup>, nutrendo così l'idea di una pratica che offre l'opportunità di una presa di distanza, di uno scostamento prospettico rispetto al corso abituale degli eventi della nostra esistenza individuale e collettiva.

Un altro maestro della sottrazione è naturalmente lo scrivano di Melville ripreso attraverso la lente deleuziana, particolarmente interessante in quanto, «sulla carta», si presenterebbe come una figura della ripetizione, della copia – della riproduzione inalterata degli automatismi che governano una realtà chiusa. Tuttavia, attraverso la sua «formula [...] devastatrice»<sup>18</sup>, Bartleby interrompe lo svolgimento meccanico dei compiti che sarebbero usualmente previsti dal suo incarico di copista. Come osserva Deleuze, l'espressione bartlebiana «*I would prefer not to*» deriva la sua corrosività, nonché la sua radicalità, dalla sua conclusione brusca, che elide ogni riferimento a un'attività specifica: benché, di circostanza in circostanza, si possa riferire il «non-preferire» dello scrivano a una richiesta avanzata o a un'incombenza assegnatagli dall'avvocato, la sua sospensione la rende pericolosamente versatile, poiché può applicarsi a qualsivoglia attività, a qualsiasi cosa che possa definirsi come un oggetto di preferenza – tanto che Bartleby, dopo essersi astenuto dalla collazione, dalle commissioni in posta e così via, arriva persino a «preferire di non» raccontare qualcosa di sé, fino a smettere del tutto di copiare.

È proprio la contagiosità che la formula di Bartleby manifesta nello studio legale di Wall Street<sup>19</sup> a rivelare però il diverso utilizzo che l'avvocato e gli altri scrivani fanno del verbo «preferire» rispetto a Bartleby. Se per i primi si tratta sempre di preferire *qualcosa* (quando Nippers accusa l'avvocato di avere per Bartleby tutte le preferenze, l'avvocato gli chiede una tregua dicendo: «avrei preferenza che vi ritiraste adesso»; Turkey, successivamente, suggerisce che se Bartleby «avesse preferenza di bersi un quarto di buona birra al giorno, ciò l'aiuterebbe a rimettersi in sesto»; e ancora, Nippers domanda all'avvocato se egli preferisce che una certa scrittura sia copiata su carta bianca o azzurra<sup>20</sup>), per il secondo il non-preferire non è mai controbilanciato da un'altra preferenza.

<sup>17</sup> U. Fadini, *Disattivare*, cit., p. 35.

<sup>18</sup> G. Deleuze, *Bartleby o la formula*, in *Critica e clinica*, ed. it. a cura di A. Panaro, Milano, Raffaello Cortina 1996, p. 95.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> H. Melville, *Bartleby lo scrivano*, ed. it. a cura di G. Celati, Milano, Feltrinelli, pp. 26-27.

Fadini constata «il carattere devastante della formula, che elimina insieme il preferibile e il non-preferrito»<sup>21</sup>, che traccia tra i due termini una zona di indiscernibilità. Lo scrivano di Melville inaugura una nuova logica contrapposta alla logica della preferenza, che Fadini interpreta – tramite la lente multifocale di Thomas Pynchon e Ferruccio Masini – come la struttura di organizzazione del pensiero e delle pratiche sottesa dalla società capitalistica moderna, esortandoci a scegliere all'interno di un sistema di (false) alternative: ciò che conta è risolversi, decidere con quali attività vogliamo occupare il nostro tempo (non è certo un caso la rilevanza che l'uniformazione, l'omogeneizzazione del tempo ha per l'economia, soprattutto alla luce della concezione bergsoniana di cui si parlava all'inizio, secondo cui il tempo è il principale incubatore di novità in grado di rompere, di disfare un ordine prestabilito)<sup>22</sup>, con quali caratteri vogliamo contrassegnare la nostra esistenza e la nostra persona<sup>23</sup>. Insomma, «Voi dovete fare qualcosa, oppure qualcosa dovrà esser fatto di voi»<sup>24</sup> – così il monito dell'avvocato riassume a Bartleby il sistema della preferenza.

Il tempo uniforme del capitale – che scandisce i ritmi di produzione e di riproduzione del sistema – è tuttavia perforato, svuotato dall'«accidia [...] diventata incurabile»<sup>25</sup> di Bartleby, che lo rende inutile, improduttivo, privo di valore (in un mondo in cui il valore è inteso soltanto come plusvalore). Ma non solo, lo scrivano ha scansato ogni circostanza che avrebbe reso la sua esistenza in qualche modo determinabile: egli evita di parlare di sé, non mangia, non va da nessuna parte, non ha altra collocazione al di fuori di quei non-luoghi come appunto lo studio dell'avvocato e la prigione, non fa altro, infine, che contemplare il muro annerito su cui affaccia la finestra accanto alla sua scrivania. L'osservazione deleuziana che Bartleby si è reso un *uomo senza referenze*<sup>26</sup> viene messa in risonanza da Fadini con la lezione dell'amico Masini su Musil<sup>27</sup>: nelle astensioni di Ulrich e di Bartleby viene letto così il rifiuto di un «conceitto ipostatizzato di realtà»<sup>28</sup>, in cui le qualità attraverso cui gli uomini possono decidere di caratterizzarsi sono presentate come reificate, autonome, indipendenti – in altri termini, si tratta di un ri-

<sup>21</sup> U. Fadini, *Le mappe del possibile. Per un'estetica della salute*, Firenze, Clinamen, p. 16.

<sup>22</sup> Ivi, pp. 22-23.

<sup>23</sup> Ivi, pp. 25-29.

<sup>24</sup> H. Melville, *Bartleby lo scrivano*, cit., p. 41.

<sup>25</sup> U. Fadini, *Le mappe del possibile*, cit., p. 22.

<sup>26</sup> G. Deleuze, *Bartleby o la formula*, cit., p. 99.

<sup>27</sup> Cfr. F. Masini, *Aporie e progetto utopico ne "L'uomo senza qualità" di R. Musil*, in *Dialectica dell'avanguardia. Ideologia e utopia nella letteratura tedesca del '900*, Bari, De Donato, 1973, pp. 155-243.

<sup>28</sup> U. Fadini, *Le mappe del possibile*, cit., p. 29.

getto di quelle possibilità preconfezionate sottese da una concezione statica del reale che gli conferiscono una «presunta immodificabilità»<sup>29</sup>.

Sono tuttavia i passi fadiniani sulla stanchezza, sull'esaurimento a render manifesta l'estrema potenza di queste pratiche, che hanno un esito inatteso e paradossale.

Il rimando allo scritto di Deleuze dedicato alle opere televisive di Samuel Beckett chiarisce in che modo il *preferir-di-no* di Bartleby abbia a che vedere col tema della possibilità: la realizzazione del possibile è sempre in rapporto a scopi, progetti, preferenze che fungono da criterio di decisione tra quali possibili realizzare e quali no (già nel *Bergsonismo* il filosofo ricordava che il possibile è sottoposto alla regola della limitazione<sup>30</sup>). Deleuze procede allora a definire la condizione dell'esauto come quello stato in cui si è «rinunciato a qualsiasi bisogno, preferenza, scopo o significato»<sup>31</sup>: di conseguenza, l'esauto non è più in grado di scegliere, si trova incapace di rispettare il principio leibniziano dell'*incompossibilità* – secondo cui la realizzazione di un possibile reprime di default la realizzazione di tutti quei possibili che sono incompatibili con esso<sup>32</sup>.

L'esauto, preferendo non avere preferenze, ha preso di tenere assieme tutti i possibili, di affermarli nella loro distanza non scomponibile, di includere tutte le disgiunzioni esauritivamente. L'esauto si è esaurito, e ha esaurito il possibile, percorrendo a velocità infinita ogni snodo, ogni biforcazione del labirinto di Ts'ui Pên<sup>33</sup>: la sua spassatezza non ha nulla a che vedere con la stanchezza di chi ha ancora davanti a sé tutte le possibilità, ma semplicemente ha terminato l'energia per realizzarne qualcuna – nulla che, in linea di principio, un po' di riposo non possa curare. L'esauto al contrario non può riposare e «resta seduto al suo tavolo, "testa china appoggiata alle mani"»<sup>34</sup>. Egli ha già udito tutto quello che ci sarebbe stato da sentire, e il linguaggio è sprofondato nel silenzio; ha già visto tutto ciò che si sarebbe potuto vedere, e le immagini si sono dissolte. Le possibilità preesistenti si sono fatte insignificanti, vuote, inutili, sono scomparse nell'oscurità, si sono fatte *impossibili* – è la notte dei possibili, ma è una notte da insonni.

<sup>29</sup> Ivi, p. 34. F. Masini, *Aporie e progetto utopico*, cit., p. 208.

<sup>30</sup> G. Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., p. 87.

<sup>31</sup> G. Deleuze, *L'esauto*, ed. it. a cura di G. Bompiani, Roma, nottetempo, 2015, p. 19.

<sup>32</sup> Cfr. G. Deleuze, *L'immagine-tempo. Cinema 2*, ed. it. a cura di L. Rampello, Milano, Ubulibri, 1989, p. 148.

<sup>33</sup> Cfr. G. Deleuze, *Logica del senso*, ed. it. a cura di M. De Stefanis, Milano, Feltrinelli, 1975, p. 106. Cfr. J.L. Borges, *Finzioni*, ed. it. a cura di A. Melis, Milano, Adelphi, 2003, pp. 77-89.

<sup>34</sup> G. Deleuze, *L'esauto*, cit., p. 22.

Eppure – ed è questo il punto su cui ha molto insistito Fadini – è proprio in grembo a quest’impossibilità del possibile (a questa sua soppressione, a questo suo esaurimento) che si cela la possibilità dell’impossibile, la necessità imperativa di una nuova creazione: «È rispetto all’idea della “fine” che va presa in considerazione la dinamica della “creatività”, in riferimento a un bisogno imprescindibile, a una “necessità” che consiste appunto nel rendere impossibile il possibile attraverso le attività dell’artista, le “sue” produzioni»<sup>35</sup>.

L’esaurimento del possibile – attraverso un esercizio continuo di interruzioni, di *preferirei di no*, di disattivazioni – non è che la penultima cosa che resta da fare, la tabula rasa delle alternative predisposte non è che la breccia da cui spira un’aria nuova, in cui germoglia il «soffice tappeto d’erba prigioniera»<sup>36</sup> che spacca la piastrellatura del cortile delle *tombs* di Bartleby: esso è l’atto teorico-pratico che instaura finalmente una «differenza tra il possibile che si realizza e il possibile che si crea»<sup>37</sup>.

Per rimettere il possibile al suo posto – compiendo il mandato bergsoniano – Fadini ha mostrato che non basta smantellare l’idea che il possibile coincida con un insieme di opzioni predefinito (che costituirebbe la forma di un reale già dato in stato di latenza), ma bisogna esaurire questo stesso insieme, vivere sulla propria pelle l’asfissia di questo esaurimento, per riuscire infine a riscoprire e ad attingere – un attimo prima del soffocamento – quello strato clandestino di virtualità, di possibile puro che insiste nel reale e che contiene le forze eterogenetiche di cui si può alimentare una genuina creazione di novità. Soltanto così diventa accessibile un altro senso del possibile, che si sostanzia in una «*creazione* del possibile stesso», «un’*apertura di possibilità*»<sup>38</sup>. Soltanto così il tempo riacquista la sua autentica potenza – e noi possiamo riacquisirne un’esperienza «come fattore di possibilità concrete di emancipazione/liberazione»<sup>39</sup>: soltanto nel viaggio al termine della notte può sorgere la possibilità di una nuova aurora.

<sup>35</sup> U. Fadini, *Attraverso Deleuze*, cit., p. 94

<sup>36</sup> H. Melville, *Bartleby lo scrivano*, cit., p. 46.

<sup>37</sup> U. Fadini, *Attraverso Deleuze*, cit., p. 99.

<sup>38</sup> Ivi, p. 98. Cfr. F. Zourabichvili, *Deleuze e il possibile*, cit., p. 61.

<sup>39</sup> U. Fadini, *Attraverso Deleuze*, cit., p. 26.

GIANLUCA DE FAZIO

*In continuo sbandamento.  
L'avventura del pensiero e il senso dell'inatteso*

La morale in senso corrente non era altro per Ulrich  
che la forma senile di un sistema di forze, che non si  
può scambiare per morale, senza perdita di forza etica.

R. Musil, *L'uomo senza qualità*.

We are all born mad.  
Some remain so  
S. Beckett, *Waiting for Godot*.

*Allo sbando*

Tanti sono i motivi che attraversano il vasto e ampio repertorio teoretico e pratico del pensiero di Ubaldo Fadini. Un percorso di ricerca che spesso si intreccia anche con la carnalità e la materialità di una immagine della vita e del vivente e che si configura sotto molteplici aspetti, tragitti e partizioni che non sono univocamente definibili. Antropologia filosofica, pensiero (post)strutturale, letteratura, filosofia della tecnica e del vivente: le etichette potrebbero multiplicarsi a dismisura. La sua lunga carriera di ricerca ha intrecciato in maniere eccentriche, ma mai scontate, i percorsi e i fili di tante tradizioni, contemporanee e non, del pensiero filosofico e una ricostruzione dei mille intrecci e delle varie integrazioni sarebbe pressoché improba. E tuttavia, vorremmo qui brevemente richiamare alcuni temi e alcune prospettive del lavoro di Fadini che sono stati per noi particolarmente rilevanti nella costituzione del nostro percorso di ricerca.

Se si volesse iniziare il cammino, ma si inizia sempre nel mentre di un qualcosa che ci precede, si potrebbe farlo richiamando una delle figure chiave della formazione filosofica di Fadini, Ferruccio Masini. Ecco allora che si potrebbe descrivere questo “cammino” come un attraversamento delle *stanze del labirinto*, che è poi il titolo di una raccolta di scritti masiniani curata da Fadini negli anni Novanta<sup>1</sup>. Ci riferiamo in particolare alla traccia abbozzata da Masini sul tema dell'*utopia* in rapporto alla Storia<sup>2</sup>. L’utopia, questo “non-luogo”, non è un semplice “sol dell’avvenire” da attendere in una escatologia teleologica della storia, una *fine* posta in *ultimo*, una *ultima istanza* che, dall’esterno, conferisca senso alle nostre esistenze. L’utopia, piuttosto, è quella capacità “antropologica” di interrompere il flusso del *continuum* di una esistenza presupposta “uniforme”, già definita, pre-ordinata sin dal suo sorgere. Scrive Masini, infatti, che chi «vive nel flusso uniforme del tempo storico vede la sua esistenza storica come un *continuum*. Essa gli si presenta come un assoluto, perché immersa nella immanenza assoluta del processo storico»<sup>3</sup>.

Tratto “occidentale” per eccellenza, la storicità dell’esistenza viene vista e vissuta, da chi vi è immerso, come una locomotiva in corsa verso un radioso futuro: non c’è tempo, in questa Storia, per nient’altro che non sia il flusso continuo di questo sviluppo, di questa “innovazione costante”, di questa solida, immobile, immutabile continua ricerca del nuovo. Non c’è più divario tra i soggetti che “abitano” questo tempo e l’orizzonte teleologico e pre-dato dell’innovazione infinita. La rapidità, l’accelerazione del tempo non ammette “porosità”, non ammette “rotture”, non ammette “interruzioni”: se si disattiva, esso muore. “O progresso, o morte!”, questo l’urlo di battaglia di chi si ostina ad affermare l’inesorabile continuità ontologica del progresso. Ma è qui che emerge, secondo Masini, la potenza dell’*u-topia*. Interrompere il processo: ecco il senso di quella *u* privativa. Sottrarre un *luogo* all’*imperium* del *continuum*, auspicare il «disolversi o, quanto meno, il rarefarsi della coscienza storica in una coscienza antropologica»<sup>4</sup>, cioè inserire il discontinuo, l’intempestività, l’inatteso in quello che sembra apparire un percorso continuo, senza alcuna soluzione, verso un radioso futuro cosmopolitico che trasformi l’intero orizzonte dell’esistenza umana in ciò che un certo tipo di sapere – propriamente la *teleologia*, intesa come “scienza del fine ultimo” – pretende di pre-deter-

<sup>1</sup> F. Masini, *Le stanze del labirinto. Saggi teorici e altri scritti*, a cura di U. Fadini, Firenze, Ponte alle Grazie, 1990.

<sup>2</sup> F. Masini, *Utopia e storia*, in ivi, pp. 183-193.

<sup>3</sup> Ivi, p. 183.

<sup>4</sup> Ivi, pp. 183-184.

minare in anticipo. Ecco allora che l'antropologia si oppone alla storia non nel senso semplice di una *fine della storia* di kojèviana memoria – una *naturalizzazione* dei nostri rapporti sociali – bensì in una capacità del vivente, che è immerso in questa continuità, di interrompere il flusso, la capacità, cioè, di sottrarsi al “destino” e di “tirare” il freno di emergenza<sup>5</sup>, così che «il rarefarsi della coscienza storica in una coscienza antropologica» accompagni non «soltanto il progressivo declino di ogni filosofia della storia e di ogni historicismo [...] ma altresì il dischiudersi di nuovi orizzonti, [...] quello, infine, dell'esistenza “utopica”»<sup>6</sup>.

Per descrivere questa “capacità” di interrompere il flusso storico senza “ossificarlo” – ci sia concesso l'ironico lessico hegeliano –, Masini richiama una bellissima formula di Robert Musil «*Wir irren vorwärts*» («Noi erriamo in avanti»). Si tratta di una questione molto delicata che merita senz'altro un attimo di attenzione: rifiutare la teleologia storica non significa la quieta accettazione di un presente senza spessore, senza “margini di gioco”, semplicemente definito del suo esser (necessariamente) così. Rifiutare la teleologia storica è il contrario del credere che non vi siano alternative a questo mondo, a questa organizzazione sociale, a questa “economia delle passioni”, a questa sensibilità presenti qui e ora. Tutt'altro. Significa riconoscere – ancora con Musil – «l'assurdità di questo “progresso”. “Il cammino della storia” così scrive [Musil] “non è quello di una palla da biliardo che una volta partita segue una certa traiettoria, ma assomiglia al cammino di una nuvola, a quello di chi va bighellonando per la strada [...] L'andamento della storia è in continuo sbandamento”»<sup>7</sup>.

È a questo punto che Masini ricorre all'espressione *Wir irren vorwärts*, essa «sta ad indicare appunto questo continuo sbandamento, o meglio, questo procedere dell'umanità verso un avvenire nel quale non è posta alcuna meta o alcun compito [...]. È dunque un andare avanti che in realtà non progredisce, un conferire agli errori la falsa solennità di una meta raggiunta e quindi situare l'errore nella meta: fare dell'errore e quindi dell'errore stesso una meta»<sup>8</sup>. Masini sta qui rilevando la centralità filosofica di quella “facoltà” umana di errare, nel duplice senso del “muoversi senza una meta predefinita” e dello “sbagliare”. In entrambi i casi, si tratta di

<sup>5</sup> In questo saggio non potremo restituire, per via del taglio che si è deciso di dare, il grande impatto che nella formazione di Fadini ha avuto il lavoro di Walter Benjamin. L'espressione di *freno di emergenza* è ovviamente uno dei fulcri della filosofia della storia di Benjamin. Rimandiamo qui a M. Löwy, *La rivoluzione è il freno di emergenza. Saggi su Walter Benjamin*, Verona, ombre corte, 2020.

<sup>6</sup> F. Masini, *Utopia e storia*, cit. p. 184.

<sup>7</sup> Ivi, pp. 184-185.

<sup>8</sup> Ivi, p. 185.

evidenziare la capacità “umana” di distaccarsi dai fini pre-costituti, la capacità di “interrompere” la sussunzione coatta a determinati *a priori* e anche di compiere azioni che, dentro e contro quegli stessi *a priori*, risultino a prima vista “errati”. In entrambi i casi si aprono margini di *non-luoghi*, di utopie possibili, di “non-essere” che non conducono alla distruzione assoluta, ma piuttosto alla possibilità di disattivazione e di disinnesco di “abitudini” consolidate, “naturalizzate”, ovvie.

Ecco allora qualificarsi la “natura” profondamente filosofica di questo continuo sbandamento della soggettività: non la determinazione di un abbandono nichilistico, che si limiterebbe solo a un “ribelle rifiuto” delle semantiche dominanti, ma piuttosto una nuova sensibilità fondata non più sulla causalità finalistica della teleologia del progresso, bensì su un *princípio di ragione insufficiente*, una “causa” che non ha la forza destinale del *Telos* storico ma che tuttavia allo stesso tempo non rinuncia alla creazione di spazi vivibili, di finalità senza scopo che, nonostante tutto, non si abbandonano alla pacifica accettazione del presente stato di cose. Tutt’altro, anzi: «Alla causa insufficiente si combina [...] quel “senso della possibilità” che orienta in maniera eccentrica la posizione antropologica in rapporto al corso della storia»<sup>9</sup>.

### *L'avventura del pensiero*

Una nuova sensibilità, attenta all’errore, allo spostarsi, all’imprevisto. Attenta a quella porosità del presente che non è affatto un *flash* senza spessore, sempre in bilico tra il passato e l’avvenire, ma che ritrova tutta la sua “profondità” (la profondità della sua stessa superficie<sup>10</sup>), la sua “autonomia” dentro e contro, ancora una volta, il passare del tempo. Il presente come unico e proprio tempo storico non storico, luogo e ambiente in cui l’umano riesce a creare spazi di soddisfazione per una vita “non indegna” di quel che accade. Perché è pur sempre dell’accadere di quel che accade che si tratta ed è questa centralità dell’eventualità, più che dell’evenemenzialità, a dare la cifra di questa *filosofia dell'avventura*<sup>11</sup>. L’*errare*, ful-

<sup>9</sup> Ivi, p. 186.

<sup>10</sup> È doveroso qui richiamare la deleuziana *Nota dell'autore all'edizione italiana* annessa a *Logica del senso*. Testo, questo, richiamato da Fadini più volte, nei suoi libri e nelle sue conferenze, dove il filosofo francese riconosce il proprio percorso di ricerca, specie quello con l’amico F. Guattari, come il tentativo di istituire una filosofia che «non ha più altezza o profondità, né superficie», G. Deleuze, *Logica del senso*, trad. it. di M. de Stefanis, Milano, Feltrinelli, 1973, p. 294.

<sup>11</sup> F. Masini, *Filosofia dell'avventura*, Torino, Ananke, 2006.

cro teoretico di una filosofia pratica, si configura come nodo cruciale per tematizzare la *prassi*: non più la libera volontà che agisce conformemente agli scopi che essa stessa si dà, bensì la possibilità di agire sotto la pressione delle situazioni, una *avventura* del pensiero pratico all'interno dei suoi stessi limiti, limiti che non sono qualcosa che semplicemente impedisce l'azione (e quindi da "superare e conservare"), quanto piuttosto l'opportunità di trasformare ciò che del presente ci risulta inaccettabile<sup>12</sup>. Ma, appunto per questo, non si tratta del solipsismo dell'Io assoluto che riduce il non-Io a mera accidentalità, semplice eteronomia del negativo. Piuttosto, si tratta di pensare la possibilità dell'agire nel contesto di quel che accade, appunto, "sotto la pressione delle situazioni".

Sono ancora le parole di Masini a illuminarci il cammino. La sua idea di *avventura* descrive esattamente questa situazione, poiché l'avventura «si profila solo in quanto è essa a *venirti incontro*. [...] Siamo nell'avventura nella misura in cui essa *av-viene* (*ad-venit*). [...] L'avventura è, indipendentemente dalla ricerca, quella "cosa" che ti viene incontro e in cui tu *già* sei e che non puoi assolutamente progettare»<sup>13</sup>. L'avventura non ha padroni, essa è espressione piuttosto «della possibilità del non-possibile [...], "lascia emergere" una possibilità non annullandosi come "impossibile", ma continuando a restare lo sfondo di essa. [...]. Il fatto che il *non-possibile* "resti" impossibile non esclude il suo apparire [...] come possibile, al limite del suo impossibile, possibilizzarsi. Il non-possibile [...] può *sfuggire* a se stesso, in quella impossibilità-limite coincidente con una possibilità-limite»<sup>14</sup>.

Errare dunque, spostarsi sempre, anche sul posto, ma non per un fine "estraneo", né per pura volontà-di-potenza, ma perché qualcosa accade e in questo qualcosa ci si gioca l'ambito del nostro possibile (al più, è volontà-di-possibile). Principio etico che non sussume, ma orienta il nostro pensiero nel mezzo delle cose che accadono e che ci ricorda di continuo che, in questa avventura, certamente il pensiero non può afferrare, come in una intuizione intellettuale, il tutto tutto in una volta, e tuttavia che il pensiero non è estraneo a quel che gli accade. Ma ciò non significa affatto una impotenza del pensiero – non si tratta di *farla finita con la filosofia*<sup>15</sup>. Anzi! Piuttosto è proprio in questo "margine di gioco" – il profilarsi della possibilità del non-possibile – che si manifesta la porosità di quello che altrimenti è ritenuto essere un *continuum* senza interruzione alcuna. La filoso-

<sup>12</sup> Quella che, con Thomas Bernhard, possiamo chiamare *l'arte di esistere contro i fatti*.

<sup>13</sup> Ivi, p. 16.

<sup>14</sup> Ivi, pp. 20-21.

<sup>15</sup> Cfr. U. Fadini (a cura di), *Per non farla finita con la filosofia*, Firenze, Clinamen, 2021.

fia si gioca tutta in questa possibilità del non-possibile, in questa avventura pensante del vivente che si determina nelle pieghe di quanto si manifesta “apparentemente” impossibile e che proprio nel suo manifestare la propria impossibilità, di fatto, attesta la complementare individuazione di quanto “resta” di possibile nelle maglie di questo limite illimitato. Una *fenomenologia della porosità* e non la manifestazione di una “entità” puramente “positiva”, data, dispiegata, immutabile: una fenomenologia della porosità che si gioca in questa continua tensione dialettica tra il vivente – con le sue debolezze, le sue fragilità, le sue bassezze e le sue virtù – e il “mondo positivo” dell’accadere: «Il vero e proprio compito del vivente – scrive Fadini – [...] è quello di stregare il positivo, di farlo filare, di metterlo in fuga, meglio: di farlo fuggire da tutte le parti, rendendolo infine parziale, al di là delle sue presunzioni di tenuta, di auto/nomia»<sup>16</sup>.

Eccoci allora ad un punto fondamentale: la filosofia si configura non più come la *perenne* investigazione delle cause ultime, né la semplice determinazione delle condizioni *a priori* di ogni pensiero possibile, né, infine, come la meditazione contemplativa dell’Essere, ma, invece, come l’insieme delle strategie che l’umano, in quanto *vivente*, mette in atto nel mezzo dell’accadere di quel che accade, cioè dell’avventura, di quanto *avviene* indipendentemente dal nostro volere. La filosofia è dunque una delle tecniche del vivente per *far filare* le cose per il verso giusto, quel tanto che è possibile all’interno dei contesti nei quali ci si trova ad agire e vivere, e, così, preparare contestualmente la possibilità della fuga, della *linea di fuga*. Non una fuga in avanti verso il radioso futuro dis-topico dell’impossibilità del possibile, ma verso l’utopia del possibilizzarsi di quello che appare, in prima battuta, impossibile.

Torniamo così alle parole di Masini. Può essere qui il caso di richiamare le parole con le quali egli ci ricorda che «il concetto di fuga è monco: chi fugge è un tale che tronca agli altri il filo del discorso. [...] Ma allora chi fugge è uno che non ascolta mai, un impaziente, qualcuno che è divorato da un demone. Non si può dire neppure che fugga da se stesso [...] perché chi è mai questo “se stesso”, se lui è soltanto *nella fuga*. [...] Che cosa attrae verso la fuga? [...] Non sono domande da fare a uno che ha appena buttato due stracci alla rinfusa nella sua valigia: non ha tempo per rispondere e neppure per pensarci. È uno che non respira la nostra aria, ma un vento selvaggio: un posseduto a cui non si può chiedere da che cosa sia posseduto. Un uomo posseduto dal silenzio, dal silenzio delle lontanane. Perché chi fugge non

<sup>16</sup> U. Fadini, “Le crepe del sistema”. *Saggio sulla dialettica del positivo e del vivente*, in M. Iofrida (a cura di), *Ecologia, decrescita, dispositivo*, Modena, Mucchi, 2018, p. 95

dice una sola parola, non fa neppure un gesto. Sa che basterebbe una parola, un gesto ad annientarlo. È proprio così: chi fugge è un innamorato»<sup>17</sup>.

La *fuga*, tracciare una linea di fuga, è la più grande avventura del pensiero: non un semplice scappare davanti alle cose, ma tentare di farle filare in maniera differente. In questa avventura del pensiero si gioca, del resto, lo statuto stesso di ciò che è filosofia. Perché se chi fugge è un innamorato, e se il filosofo *anela* alla linee di fuga, ecco allora che la filosofia diventa non il quieto amore per il sapere, ma la capacità di amare *attraverso* il sapere, la capacità di unirsi a qualcos'altro con la *sohpía*. Tema antico, certo, e non è qui il luogo dove approfondire: quello che qui ci interessa rilevare velocemente è che la *fuga* è una *idea della filosofia*, la possibilità stessa di quell'impossibilità assoluta che è il filosofare. Tutt'altro allora che abbandono del mondo: rilancio della sua possibilità di essere altrimenti, della sua possibilità di avere un senso nuovo, inatteso forse, chissà, anche insperato (principio speranza, principio impossibile nel suo continuo possibilizzarsi).

### *L'inatteso*

La filosofia, si dice, è buona filosofia qualora non si limiti ad assecondare il *buon senso*, quando riesce in qualche modo a rimettere in discussione le nostre abitudini consolidate, quando cioè ci permette di disattivare la naturale ovietà del nostro vivere quotidiano. Quando essa riesce a rimettere in discussione i valori consolidati, per dirla con Nietzsche, o la *naturalizzazione* della nostra vita etica, essa allora mostra la sua radicalità critica, diventa pensiero critico-radicale che lotta contro la pretesa natura retta del buon senso.

«La gente per bene – scrivono Deleuze e Guattari – dice che non bisogna fuggire, che non sta bene, che è inefficace, e che bisogna lavorare in vista di riforme. Ma il rivoluzionario sa che la fuga è rivoluzionaria [...] a condizione di strappare la tovaglia o di far fuggire un lembo del sistema. [...]: “È possibile che fugga, ma nel corso della mia fuga cerco un’arma”»<sup>18</sup>. Ecco allora che la nozione di *fuga* può diventare un ottimo strumento teorico, (un’arma?) da utilizzare in una prospettiva “etica”, strumento che non miri soltanto alla semplice normatività delle condotte individuali, ma che colga la centralità del “tempo delle istituzioni”, cioè un’e-

<sup>17</sup> F. Masini, *Erramenti*, in Id., *Le stanze del labirinto*, cit., p. 65.

<sup>18</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, trad. it. di A. Fontana, Torino, Einaudi, 2002, p. 315.

tica filosofica che abbia come fulcro teorico principale non l'individuo, ma l'organizzazione sociale delle nostre individualità, la connessione transsoggettiva mediante la quale riusciamo a dare senso insieme: «Si può essere soli a pensare, ma se si pensa effettivamente si è di fatto parte di una “associazione a delinquere”, di una “banda” o di una impresa di produzione»<sup>19</sup>.

Ecco allora che la filosofia morale diventa un *pensiero* che pone al centro non la virtù etica del buon cittadino, ma le *pratiche degli affetti* dell'animale umano. Si tratta, per riprendere una espressione datata, di ripensare le *passioni dell'anima* non più come qualcosa da “dominare”, da “controllare” – il cui contraltare anche in questo caso sarebbe l'irrazionale vitalismo che si abbandona alle tempeste degli affetti – ma come parte costitutiva della nostra vita, del nostro essere in vita e dunque della nostra “eticità”. Eticità qui fa davvero rima con sensibilità, una *logica delle sensazioni* – il *divenire-corpo* della nostra vita etica<sup>20</sup> – che rimanda alla capacità di *far filare* gli eventi. Non nel senso, è utile ripetersi, che tramite un atto di volontà – una *scelta etica* – si possa prendere in mano il proprio destino, ma piuttosto come la capacità (parziale) dell'umano di «trasformare gli oneri che lo appesantiscono e lo mettono a rischio in possibilità effettive di prolungamento dell'esistere, superando in un certo qual modo quella che è comunque la pressione della situazione, del qui e ora»<sup>21</sup>.

La linea di fuga non come ritiro contemplativo dal mondo, ma piuttosto come atto di creazione dell'*occasione*. È qui al lavoro il tema della maturità deleuziana, quello appunto dell'atto di creazione e del suo *occorrere*: non certo l'occasionalità dell'opportunismo utilitarista, ma la capacità di *disattivare* la pressione della situazione presente, di *aprire un altrove*. Così come, seguendo Masini, chi fugge è un innamorato, per Deleuze chi «crea non è uno che lavora per il suo piacere. Uno che crea fa solo ciò di cui ha assolutamente bisogno»<sup>22</sup>. L'*occasione* della fuga è dunque la possibilità di creare un mondo altrimenti, una vita altrimenti, un tempo altrimenti e, infine, delle *istituzioni* altrimenti. Un pensiero della fuga non si limita a inseguire l'irraggiungibile destino ideale – creando così un “mortifero” conformismo alla tristezza di un adeguamento irraggiungibile – ma è semmai la – stupida, irrazionale, di parte, incosciente, *mostroso* – consapevolezza che, come scrive Masini, il «reale diventa [...] l'occasione del possibile.

<sup>19</sup> U. Fadini, *Il tempo delle istituzioni. Percorsi della contemporaneità: politica e pratiche sociali*, Verona, ombre corte, 2016, p. 143.

<sup>20</sup> U. Fadini, *Divenire corpo. Soggetti, ecologie, micropolitiche*, Verona, ombre corte, 2015.

<sup>21</sup> U. Fadini, *Il senso inatteso. Pensiero e pratiche degli affetti*, Verona, ombre corte, 2018, p. 46.

<sup>22</sup> G. Deleuze, *Che cos'è l'atto di creazione?*, trad. it. di A. Moscati, Napoli, Cronopio, 2017, p. 14.

L'occasione non è qualcosa di chimerico, fuori dalla realtà, è la realtà stessa, sconnessa, discontinua nella sua struttura, a presentarsi con queste lacune, con questi vuoti che sono appunto le occasioni. È da queste occasioni che si diparte la possibilità»<sup>23</sup>.

Possibilità di cosa? Possibilità di immaginare un altro mondo possibile, di non arrendersi alle *miserie* del tempo presente, immaginando un futuro al nostro passato che sia, per l'appunto, occasione di possibilità<sup>24</sup>. Torniamo così al «valore dell'*errare*, dell'erranza, il “problema della libertà” proprio di un essere vivente che è costitutivamente straniero in tutti suoi ambiti di collocazione»<sup>25</sup>. Estraneità costitutiva del vivente a se stesso: la mostruosità dell'esistenza che emerge nei meandri di quanto pretende di avere, invece, l'apparenza del continuo. Una mostruosità che ci convoca in quanto soggetti parziali, sempre esposti alla possibilità di divenire-altro, e quindi alla possibilità di *accogliere* questa parzialità mostruosa che ci costituisce. Fadini, nel suo ultimo libro e sulla scorta di Elias Canetti, la chiama *fenomenologia del sopravvissuto*<sup>26</sup>, fenomenologia cioè non dello Spirito trionfante, ma di un vivente che continua nelle sue metamorfosi, che non è altro dal suo essere metamorfico, dal suo essere *multi-corpo*<sup>27</sup> in uno, tutto in una volta una volta per tutte.

Il vivente come qualcosa di costitutivamente *errante* e *parziale*, mostruoso nel suo *avvenire*, che abita le avversità nelle quali si trova, come detto, ad agire sotto la pressione della situazione. Vi è un *conatus* esistenziale del vivente alla base di questa *filosofia dell'avventura* e *fenomenologia del sopravvissuto*. Ecco che l'*errare* non si configura come l'attributo di una sostanza, ma diviene il *vinculum substantiale* che costituisce l'unità ontologica del vivente, unità che non si dà al di fuori delle sue attività e parzialità. Non c'è così un “senso” del vivente che ne stia fuori e un soggetto conoscitivo, il *filosofo morale*, che ne dovrebbe in ultimo sancire la *conformità* alla sua pretesa verità. La verità etica del vivente, il suo “senso”, sta invece in questa profonda capacità di *dis-ambientarsi* continuamente<sup>28</sup>, di non appartenersi mai, di non essere mai il semplice Se Stesso conforme a un imperativo categorico. Il senso del vivente è l'attualizzarsi del suo possibile, il possibilizzarsi dell'impossibile e la facoltà – mostruosa – di disattivarlo: un

<sup>23</sup> F. Masini, *Utopia e storia*, cit., p. 187.

<sup>24</sup> Questi temi sono al centro di U. Fadini, *Soggetto e fantasia. Per un'antropologia macchina*, Firenze, Clinamen, 2020.

<sup>25</sup> U. Fadini, *Il senso inatteso*, cit., p. 80.

<sup>26</sup> U. Fadini, *Disattivare. Un'idea di filosofia*, Verona, ombre corte, 2024, p. 69.

<sup>27</sup> U. Fadini, *Divenire corpo*, cit., pp. 15-61.

<sup>28</sup> U. Fadini, *Il senso inatteso*, cit., pp. 58-82.

senso *ininsegnabile*, ma tuttavia sperimentabile<sup>29</sup>. Solo così diventa comprensibile la possibilità e l'occasionalità del Senso: qualcosa che non esiste al di fuori dei suoi luoghi di espressione. Un Senso che ogni volta, per quanto alcune nostre bassezze ci convincano del contrario per la “naturale” paura di ciò che è mostruoso, non è mai lo stesso, ma sempre da fare, da disfare e rifare nuovamente, per far filare le cose in un altro senso, in un altro modo, un modo nuovo, diverso, non per forza “innovativo e progressista”, ma senz’altro inatteso.

Una *logica del senso inatteso*, dunque, che si *spera* (Bloch<sup>30</sup>) renderci un po’ meno indegni di quel che ci accade<sup>31</sup>. È forse questo l’insegnamento (ininsegnabile) che il lavoro di Ubaldo Fadini ci ha consegnato, tra i tantissimi altri motivi altrettanto profondi della sua ricerca, a noi come studiosi, ma ancora di più come viventi che si trovano costitutivamente esposti a esistere, a vivere e a pensare *in continuo sbandamento*.

<sup>29</sup> Ivi, pp.117-129.

<sup>30</sup> U. Fadini, *Deleuze/Guattari attraverso Bloch*, in Id., *Attraverso Deleuze. Percorsi, incontri e linee di fuga*, Verona, ombre corte, 2020, pp. 15-29.

<sup>31</sup> Occorre qui richiamare il fondamento della morale deleuziana: «O la morale non ha alcun senso o è appunto questo che essa vuol dire, non ha nient’altro da dire: non essere indegni di ciò che ci accade», G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., p. 133.

## FRANCESCO DEMITRY

### *Pa(e)ssaggi nomadi*

Rafforzare i potenziali di fuga è un invito che raccolgo volentieri in riferimento all'importanza di ritrovarsi comunque “fuori”, “disambientati”, rispetto ai contesti abituali di collocazione.

U. Fadini, *Il senso inatteso*

L'ultimo dialogo con l'*amico insonne* termina con un sorriso. Un sorriso che è sia *linea di fuga* che *arma*. «Niente di meno»<sup>1</sup> pensa, senza dirlo, Fadini. Un pensiero «singolare portatore: di me no»<sup>2</sup>. Fadini sorride trattenuto in risposta all'*amico insonne*, che gli cita *autobiografia industriale* di Claudio Lolli: «il più cretino ero io»<sup>3</sup>.

Questo passaggio è carico di una tensione emotiva sottile ma molto forte, attraversata da una sorta di gioco sotteso tra Ubaldo e l'amico, in cui le parole non dette, i pensieri taciuti e i gesti non espressi, assumono tanto peso quanto tutto ciò che effettivamente si mostra. Riprendendo Deleuze, Ubaldo direbbe che, proprio qui, si rendono visibili tutte quelle forze non visibili.

Fadini porta sempre con sé questa sorta di movimento ambiguo. Un'ambiguità che accoglie più l'*inatteso* che l'incerto, la *molteplicità* e la *differenza* che il doppio. Un modo che sembra voler evitare di affrontare apertamente qualcosa, ma che in realtà tenta, come un'arma, di innescare una sorta di *apertura processuale*, il tutto attraverso una non troppo velata sfumatura di autoironia e consapevolezza di sé, inadeguatezza e disorienta-

<sup>1</sup> U. Fadini, *Dialoghi con l'amico insonne. La perdita del peggio*, Forlì. Clinamen, 2023, p. 136.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> C. Lolli, *Autobiografia industriale*, in *Disoccupate le strade dai sogni*, Ultima Spiaggia, 1977.

mento (disambientamento... nel senso di Alice). Si intravede l'invito a entrare in modalità diverse di relazione, che non si risolvono in parole o spiegazioni ma in processi aperti, sempre in divenire, dove le parole sono solo una parte di forze più vaste, che scorrono tra le *pieghe* di pensieri, espressioni non dette, possibilità in sospeso. Il *paradosso* disinnesca, in ogni caso, il peso di questa consapevolezza. Si procede per slittamenti, aperture e movimenti laterali.

Ad essere così esplorato è un territorio complesso e affascinante, attraversato da un movimento che, nella sua consapevolezza più profonda, quella in grado di riconoscere i propri automatismi corporei e mentali, per quanto sempre *parziale*, permette di percepire – Fadini riprende Giovanni Celati<sup>4</sup> – tutto ciò che consideriamo come nostro – i gesti, i pensieri, le azioni – come qualcosa di non completamente individuale, qualcosa che *condividiamo con gli altri*, qualcosa di collettivo. Non si può, seguendo questa traccia, pensare alla singolarità in relazione all'isolamento, ma all'*incontro*.

Il riferimento ad Alice, proiettata in un mondo di puro accadere e incontri imprevedibili, funge da metafora potente per questo singolare (plurale/molteplice) cammino, che non si riduce a un viaggio interiore. Come Alice, ci troviamo immersi in uno spazio in cui la logica del quotidiano si dissolve; disorientati, siamo costretti a confrontarci con nuove possibilità di essere e di agire, ad inventarci nuovi modi di agire il quotidiano. Questa condizione non è priva di valore: anzi, è proprio nella capacità di abbracciare l'imprevisto, di fare attenzione agli *scarti di intensità* e alle trasformazioni del sentire, che si apre un potenziale creativo e politico.

La *coscienza vigile* è così messa in relazione con la necessità del riconoscimento del *valore delle alterazioni*: non una veglia rigida e autocontrollata, ma un'attenzione flessibile, capace di riconoscere le mutazioni del reale, dove l'individuo si scopre sempre in relazione. È proprio attraverso questa capacità di percepire/cogliere gli *scarti*, di notare le piccole deviazioni e gli incontri contingenti, che si può cominciare a immaginare un modo di fare politica capace di accogliere la possibilità di nuove forme di vita condivisa e creare, in questo modo, nuove “comunanze”<sup>5</sup>.

Le cose non sono però così semplici. Svariati sono i movimenti che, negli scritti di Fadini, innervano questi territori e queste pratiche. Tra tutti, intendo riprenderne/svilupparne due: l'*essere straniero* e la *stupidità*.

<sup>4</sup> U. Fadini, *Il senso inatteso. Pensiero e pratiche degli affetti*, Verona, ombre corte, 2018, p. 65.

<sup>5</sup> Ivi, p. 66.

L'essere straniero è come una condizione essenziale per il riconoscimento e la comprensione di sé e dell'altro. Condizione che si fa attraverso un ritmo di fraternità e prossimità che emerge dalla condivisione di un'esperienza comune di spaesamento, non limitandosi alla condizione esteriore di chi si trova in un luogo nuovo o in un contesto estraneo, ma abbracciando anche la distanza che ciascuno sperimenta rispetto a sé stesso. Riconoscere lo straniero in sé significa, in un certo senso, accettare la nostra complessità, le parti di noi che ci sfuggono, che sono in continuo diventare. Questa presa di coscienza ci permette di vedere l'altro non più come un'entità distante e diversa, ma come qualcuno che condivide una simile condizione di estraneità a sé stesso. L'essere straniero ci rende consapevoli di una vulnerabilità comune. Spesso associata al disagio, alla rottura di un ordine conosciuto, la condizione dell'essere straniero, proprio in questo spaesamento, mostra la possibilità di aprirsi per accogliere l'altro, trasformando la paura dell'ignoto in un processo di apertura. Riconoscere ciò che in noi stessi rimane sconosciuto diventa così un atto di conoscenza reciproca. Come scritto nel bel passaggio di Prete riportato da Fadini, la nascita del *tu*, il vero incontro con l'altro, parte da questo terreno condiviso di estraneità, in cui ogni individuo si riconosce prima di tutto straniero a sé, e solo così può aprirsi all'altro.

Ma Jabès va più oltre nella sua animata raffigurazione dello straniero. L'essere straniero unisce lo spaesamento del sé con il riconoscimento dell'altro: per questo il suo ritmo è la *fraternità*. Una scuola di fraternità è l'essere straniero. Si tratta di riconoscere lo straniero che ciascuno è a se stesso, lo straniero che è in ciascuno di noi. [...] L'essere straniero è ritmo della conoscenza di sé. Riconoscere lo straniero che è in sé vuol dire allargare questo ritmo fino a comprendere l'altro come straniero a sé, e dunque come simile a me. In questa prossimità la meraviglia che accompagna di passi dello straniero può diventare soglia dell'accoglimento. Il disagio del suo volto può posarsi sull'ansia della mia attenzione. La nascita del *tu*, dunque, muove da quell'orizzonte comune dove ciascuno si riconosce straniero a sé.<sup>6</sup>

Questo passaggio risuona con *Nessun uomo è un uomo qualunque*<sup>7</sup>, un brano di Claudio Lolli che affronta una tematica profondamente umana, che, nelle sue strofe, sembra incarnare questioni che hanno a che fare proprio con l'essere straniero, l'alterità, e l'importanza di riconoscere l'unicità

<sup>6</sup> A. Prete, *La poesia: pensare contro l'oblio*, in E. Jabès, *Poesia per i giorni di pioggia e di sole e altri scritti*, ed. it. a cura di C. Agostini, Lecce, Manni, 2002, pp. 95-96.

<sup>7</sup> C. Lolli, *Nessun uomo è un uomo qualunque*, in *Dalla parte del torto*, Storia di note, 2000.

di ciascun individuo e la sua storia personale senza mai ridurla a una sorta di massa anonima o a una categoria indistinta. Il riconoscimento dello straniero diventa un atto di sia di consapevolezza che di resistenza contro la massificazione, l'omologazione e l'anonimato che la società capitalista cerca di imporre. Nella canzone, il richiamo alla *valigia*, che «può essere piena» (di esperienze, come un regalo, una rosa, un dolore, un paesaggio, una giacca voltata due volte / libertà e povertà in una sera»), riflette proprio l'idea che ogni essere umano porta con sé una storia, che non può essere ridotta a sterili categorie come immigrato, detenuto, o, ancora, fallito, e che va riconosciuta nella sua complessità e profondità.

È vero: siamo tutti differenti ma è quel “tutto” che ci interessa. In ogni vita c'è qualcosa di diverso: un certo incontro, una particolare emozione, una tipologia singolare di ascolto, di attesa. Ma c'è: per tutti (o ci dovrebbe essere: questa era la nostra convinzione di ragazzini irregolari<sup>8</sup>.

Allo stesso modo, Lolli ci mette in guardia contro la facilità con cui ci commuoviamo per le storie altrui, senza realmente cambiare la nostra prospettiva nei confronti degli altri. È facile ascoltare una canzone come questa, identificandoci (solo) con la nostra propria esperienza/sofferenza personale. Il movimento che va attuato è molto più difficile da realizzare: è applicare lo stesso principio agli altri, soprattutto a coloro che ci sembrano estranei o scomodi, come gli immigrati o i falliti. Significa lavorare su una delicata tensione, quella tra la commozione superficiale e l'effettiva trasformazione della nostra percezione e azione.

Si tratta di fare un'etica: attuare un cambiamento nella nostra visione del mondo, nella nostra capacità di riconoscere l'altro, così da agire di conseguenza, contro i sistemi di potere, praticando un atto di resistenza che porta con sé la possibilità del *no*, del rifiuto di accettare passivamente le iniquità e le dinamiche oppressive della società: una vera *ribellione*.

Se la sensibilità ai *casi*, agli scarti e alle trasformazioni del sentire, costituisce il punto di partenza per una forma di politica differente, basata su nuove *comunanze*, allo stesso modo, si riconosce nell'essere straniero una condizione di spaesamento che ci riguarda tutti e che, se compresa e accolta, diventa una base per la sorellanza («con le sue povere scarne parole / libere come ragazze sole»<sup>9</sup>), per la creazione di legami più profondi e au-

<sup>8</sup> U. Fadini, *Dialoghi*, cit., p. 116.

<sup>9</sup> C. Lolli, *Canzone scritta su un muro*, in *Disoccupate le strade dai sogni*, Ultima Spiaggia, 1977.

tentici. L'accettazione di una condizione di estraneità, di non totale comprensione o controllo del sé, diventa non solo un momento di conoscenza personale ma anche un'occasione per relazionarsi agli altri in maniera più aperta e autentica. La *meraviglia* dell'incontro con lo straniero può essere collegata all'*alterazione*: sono momenti in cui l'inaspettato ci sorprende, permettendoci di vedere il mondo e noi stessi da una nuova prospettiva.

Un altro brano di Claudio Lolli che torna in mente ascoltando/leggendo Fadini è *Ho visto anche degli zingari felici*, un grido poetico contro l'alienazione, l'incomprensione e il senso di distanza che separa gli esseri umani, ma offre anche uno spiraglio di speranza attraverso l'immagine degli *zingari felici*, anch'essi simbolo di libertà e di resistenza contro l'omologazione e l'oppressione. Lolli canta l'inquietudine di una società che teme il cambiamento, che si isola nel proprio disagio, incapace di parlare una lingua comune e di connettersi con gli altri, descrive un mondo in cui le persone non riescono a comunicare, hanno paura del buio ma anche della luce, e sono intrappolate in una quotidianità sterile e alienante, dove c'è *tanto da fare ma non facciamo mai niente*. Solo gli zingari, i marginali, coloro che vivono al di fuori della società, con la loro felicità, fatta di corse, di amore, di libertà e, persino, di vendetta e guerra, ardono una vita che si oppone alla passività e alla rassegnazione. Gli zingari ci insegnano che la gioia e la pienezza di vita si possono trovare persino nei margini e ci invitando a riscoprire una comunanza basata non sulla conformità, ma sulla *differenza*, sulla fiducia (e non sulla fede), sull'accettazione del proprio essere straniero e dell'altro come portatore di altre realtà: l'alterità è parte integrante della nostra esistenza. Come loro, così i poeti non accettano passivamente il mondo così com'è, ma aprono sempre nuove finestre, nuove possibilità di vedere e pensare. Si deve tentare di riconoscere la bellezza e la forza di una vita vissuta ai margini, una vita che, pur nelle sue difficoltà, sa ancora correre, fare l'amore e ubriacarsi di luna.

Riflette un po' sulle nostre estati "antiche", deserte, a Firenze: pochi luoghi terribilmente assolati e solitari; giorni interi a leggere, senza soste. Sbandati di fatto, allora e sempre. Senza soldi in tasca, senza vacanze da qualche parte, senza proiezioni positive su piani comunque sfumati di rassicurazione del nostro esistere. Nessuna organizzazione, gruppetto, partito o circuito di rinnovamento di uno straccio di vanità, laddove sembravano contare solo le dinamiche di appartenenza. [...] (31 luglio [2021])<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 116.

Appunto “deleuziano”: nell’ultimo colloquio con l’amico “insonne” mi è venuto di dirgli che penso di aver capito la “singolarità”, la pura immanenza, la potenza di “una” vita quando nel mio lettino d’ospedale i gesti, i sorrisi, le smorfie, le diverse percezioni mi rendevano simile a tanti. Ero lì, paradossalmente beato e dunque non in me, anche e soprattutto nelle “sofferenze e debolezze”. Perché tutto era attraversato dalla potenza di “una” vita, nel/del/frattempo. L’infinito mi determinava, anzi mi “indeterminava” e concretizzava così la singolarità di un esistere afferrata da una corrente di relativa auto-consapevolezza. Ma poi si è fatto ancora più tardi (o più presto ...) e il colloquio è terminato senza capo né coda: un evento e delle singolarità (6 maggio [2019])<sup>11</sup>.

Per quanto riguarda la *stupidità*, anche questa si collega strettamente con le riflessioni precedenti sullo spaesamento, l’essere straniero e la consapevolezza dell’alterità come fonte di conoscenza e trasformazione. La stupidità, infatti, viene analizzata da Fadini non come una sorta di difetto superficiale, ma come un elemento costitutivo del pensiero stesso, come parte integrante della condizione umana e del nostro modo di relazionarci con il mondo<sup>12</sup>. Esattamente come il nostro essere stranieri, anche la stupidità risulta essere una condizione insuperabile, ma è proprio il riconoscimento di ciò a permetterci di evitare che essa possa diventare *bassezza* e di andare oltre le rigidità della conoscenza e dell’esperienza umana.

Fadini, su questo, riprende Deleuze, Adorno, Horkheimer, Nietzsche, i quali riconoscono la *stupidità* come un fenomeno da comprendere e affrontare, poiché tende ad agire come un sintomo delle bassezze della realtà sociale e dei modi di pensare predefiniti, identitari e stagnanti. La stupidità diventa una sorta di barriera invisibile che impedisce la possibilità di un’apertura verso l’ignoto e la sperimentazione – quell’esistenza *stravagante* e straniera a sé. La stupidità, quando legata alla bassezza, non può che rinforzare le logiche identitarie fisse, della ripetizione, del conformismo, agendo in tal modo come ostacolo alla creazione di nuove forme di vita e di comunanze.

Sono due le citazioni che Fadini riporta spesso. La prima è di Deleuze: «la stupidità e la bassezza non cessano di dar vita a nuove alleanze, si adeguano sempre al nostro tempo, sono sempre parte di noi e dei no-

<sup>11</sup> Ivi, pp. 80-81.

<sup>12</sup> U. Fadini, *Attraverso Deleuze: incontri e linee di fuga*, Verona, ombre corte, 2020, pp. 50-53.

stri contemporanei»<sup>13</sup>; la seconda di Pontiggia: «la stupidità è una delle poche certezze su cui contare: della verità si dispera, ma della stupidità non si dubita»<sup>14</sup>. E qui, per Fadini, riecheggiano le righe di Adorno e Horkheimer sulla stupidità<sup>15</sup>.

L'amico “insonne” mi coglie alla sprovvista, del tutto impreparato, con una osservazione “notturna” di questo tipo, più o meno (riassumo ...): “Vedo persone che scrivono, viaggiano, si danno da fare, producono testi e conferenze, apprendono lingue/linguaggi, acquisiscono ‘competenze’ e spiegano ‘qualità’: sono ansiogene, soprattutto per me che sogno di stare bene tranquillo da qualche parte, senza qualità e con un appropriato deficit, ostinatamente coltivato, di abilità”. Condivido e difendo furiosamente la mia quota variabile di “stupidità” (12 febbraio [2015])<sup>16</sup>.

Ma è proprio nell’analisi critica della stupidità, nel renderla oggetto di riflessione filosofica e di sperimentazione del pensiero, che si può tentare di superare questa condizione. Come nel caso dello spaesamento dello straniero, la stupidità rappresenta una *condizione di estraneità* al pensiero stesso, un’incapacità di riconoscere la complessità e la pluralità delle forze che ci attraversano (quelle forze invisibili che vanno rese visibili<sup>17</sup>...). Riconoscerla, tuttavia, permette di non esserne schiavi: essa ci costringe a fa-

<sup>13</sup> G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia. e altri testi*, ed. it. a cura di F. Polidori, Torino, Einaudi, 2002, p. 160.

<sup>14</sup> G. Pontiggia, *Il giardino delle Esperidi*, Milano, Adelphi, 1984, p. 239.

<sup>15</sup> M. Horkheimer e T.W. Adorno, *Dialectica dell’illuminismo*, ed. it. a cura di R. Solmi e C. Galli, Torino, Einaudi, 2010, pp. 273-275.

<sup>16</sup> U. Fadini, *Dialoghi*, cit., p. 10.

<sup>17</sup> «C’è infatti una comunanza delle arti, un problema comune. Nell’arte, in pittura come in musica, non si tratta di riprodurre o inventare delle forme, bensì di captare delle forze. È per questa ragione che nessuna arte è figurativa. La celebre formula di Klee «non rendere il visibile, ma rendere visibile» non significa nient’altro che questo. Il compito della pittura si definisce come il tentativo di rendere visibili delle forze che non lo sono. Allo stesso modo la musica si sforza di rendere sonore forze che non lo sono. È evidente». G. Deleuze, *Francis Bacon. Logica della sensazione*, ed. it. a cura di S. Verdicchio, Macerata, Quodlibet, 2008, p. 117. «Si tratta di un pensiero del fuori. Mettere il pensiero in rapporto immediato con il fuori, con le forze del fuori, insomma fare del pensiero una macchina da guerra, è una strana impresa, di cui si possono studiare in Nietzsche gli specifici procedimenti (l’aforisma, per esempio, è molto diverso dalla massima, perché una massima nella repubblica delle lettere, è come un atto organico di Stato o un giudizio sovrano, mentre un aforisma attende sempre il suo senso da una nuova forza esterna, da una forza ultima che deve conquistarla o soggiogarla, utilizzarla). Per un’altra ragione ancora “pensatore privato” non è una buona espressione: perché se è vero che questo contropensiero attesta una solitudine assoluta, si tratta però di una solitudine estremamente popolata, come il deserto, una solitudine che tesse già i propri legami con un popolo a venire, che invoca e attende questo popolo, ed esiste solo grazie a esso anche se manca ancora. “Ci manca quest’ultima forza, in assenza di un popolo che ci sostenga. Cerchiamo quest’appoggio popolare”. Ogni pensiero è già una tribù, il contrario di uno Stato». G. Deleuze

re i conti con il limite della conoscenza e della comprensione, spingendoci verso un pensiero sempre più profondo e complesso.

Il legame con la bassezza e il pensiero *ovvio e scontato*, rende la stupidità non semplicemente una mancanza intellettuale, ma una forma di pensiero riduttivo che tende a consolidare dinamiche di potere, pregiudizi e ordini istituzionali già esistenti, manifestandosi come una forza che tende a riportare tutto all'identico, a ciò che è stato già stabilito, a ciò che è *sempre uguale*. La stupidità così declinata è nemica della differenza, della molteplicità, del pensiero creativo e trasformativo.

Così come l'essere straniero a sé è una condizione che non si può eliminare ma si può riconoscere, la stupidità rappresenta un aspetto oscuro e *insopprimibile* del pensiero umano: due forze sotterranee che condizionano il nostro modo di pensare e di agire nel mondo. Eppure, proprio attraverso il confronto con ciò che resta non riconosciuto, il pensiero può prendere coscienza delle sue bassezze e violenze, e cominciare a sperimentare nuove forme di relazione e conoscenza: il riconoscimento di questi limiti può aprire lo spazio per un pensiero più libero, capace di riconoscere l'alterità, la differenza e l'imprevisto, e di spingere verso una trasformazione critica delle dinamiche consolidate.

A mio avviso, è da queste considerazioni che Fadini si interroga, ad esempio, sulla figura del *cyborg*<sup>18</sup>, così come presentata da Donna Haraway nel suo *Manifesto Cyborg*. Le riflessioni di Haraway si ben collegano con i temi brevemente percorsi dello *spaesamento*, dell'*essere straniero a sé* e della *stupidità*. Haraway descrive il cyborg come un'ibridazione tra macchina e organismo, un'entità che non appartiene né completamente alla realtà né alla finzione, ma che si colloca all'incrocio tra i due. Questa visione sotto-

e F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, ed. it. a cura di G. Passerone e M. Carboni, Roma, Castelvecchi, 2014, p. 448.

<sup>18</sup> «Queste riflessioni sono da tenere presenti quando si avvicina la figura del cyborg riconoscendo in essa, come ha magistralmente osservato Donna J. Haraway nel suo *Manifesto cyborg*, “un’immagine condensata di fantasia e realtà materiale”, “un ibrido di macchina e organismo”, “una creatura che appartiene tanto alla realtà quanto alla finzione”, che può essere assunta come “finzione cartografica della nostra realtà sociale e corporea”, della contemporaneità postfordista, “iperindustriale” (per dirla con Bernard Stiegler). Sono ovvi, in quest’ottica, i rimandi per individuare meglio gli sviluppi dell’immagine del cyborg, alla letteratura cyberpunk e a un certo cinema di fantascienza, cogliendo come essi ci consegnino molti elementi della nostra odierna “ontologia”, indicando anche quella che può essere la nostra “politica”, attenta, in base all’acquisizione di competenze in campo (bio)tecnologico, ai cedimenti di “confini” predeterminati e ritenuti inviolabili, sensibile, per così dire, al particolare piacere che può originarsi dal confondere i confini stessi (accanto alla responsabilità che deriva dalla costruzione di misure, di mediazioni, comunque sempre revocabili, provvisorie)». U. Fadini, *La vita eccentrica. Soggetti e saperi nel mondo della rete*, Bari, edizioni Dedalo, 2009, p. 28.

linea l'importanza della fluidità e della mescolanza, ma riguarda soprattutto una sorta di confusione dei *confini* tradizionali.

C'è quindi un margine, una possibilità di partire dalla figura del cyborg per accettare e superare la nostra parzialità, in un processo di cedimento dei confini predeterminati e inviolabili, che ha a che fare anche con un recupero della nostra stupidità. Quest'apertura al margine ci invita a stare in uno spazio di transizione, dove le linee si sfumano e i contorni perdono la loro rigidità, rendendo possibile un ripensamento radicale di ciò che siamo e di ciò che potremmo diventare.

Le allusive, quelle che illustrano una metafisica e associano oggetti trasparenti e simboli più densi di quegli stessi oggetti, linee-segni, tracciato della poesia, che rendono leggero ciò che più pesa. / Quelle che vanno matte per le enumerazioni, per le giustapposizioni a perdita d'occhio, le ripetizioni, le rime, la nota ripresa all'infinito, che creano microscopici alberghi di lusso della proliferante vita cellulare, innumerevoli guglie e, in un semplice giardinetto dalle mille erbe, il labirinto dell'eterno ritorno. / Una linea incontra una linea. Una linea evita una linea. Avventure di linee. / Una linea per il piacere di essere linea, di andare, linea. Punti. Polvere di punti. Una linea sogna. Fino allora nessuno aveva mai permesso a una linea di sognare. / Una linea aspetta. Una linea spera. Una linea riconsidera un volto. / [...] Ecco una linea che pensa. Un'altra realizza un pensiero. Linee d'azzardo. Linea di decisione. / Una linea si innalza. Una linea va a vedere. Sinuosa, una linea di melodia attraversa venti linee di stratificazione. / Una linea germina. Mille altre intorno a lei, cariche di germogli: tappeto erboso. Graminacee sulla duna. / Una linea rinuncia. Una linea riposa. Sosta. Una sosta con tre ancoraggi: un insediamento. / Una linea si richiude. Meditazione. Qualche filo ancora si diparte, lentamente. / Qui una linea di separazione, una linea di crinale, più in là la linea-osservatorio<sup>19</sup>.

Haraway rifiuta la logica dei confini netti, sia tra corpo e tecnologia, sia tra realtà e finzione, e chiede di sperimentare, navigare e attraversare questi confini, tanto da definire il cyborg come «un'immagine condensata di fantasia e realtà materiale»<sup>20</sup>. Così come lo straniero ci costringe a confrontarci con l'alterità e con l'ignoto in noi stessi, anche il cyborg – inteso come figura di confine – ci sfida a ripensare l'idea di identità e soggettività, rompendo con le dicotomie tradizionali (umano/macchina, naturale/artificiale, corpo/

<sup>19</sup> H. Michaux, *Passaggi*, ed. it. a cura di B. de Mandiargues e I. Margoni, Milano, Adelphi, 2012, pp. 129-132.

<sup>20</sup> D. Haraway, *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, ed. it. a cura di L. Borghi, Milano, Feltrinelli, 1995, p. 41.

mente). Il cyborg è una rappresentazione dell’ibridazione, della molteplicità e della differenza che rifiuta l’idea di un’identità fissa o predeterminata.

Anche la fantasia, in quanto forza propulsiva dell’inventare continuo, è una forma di resistenza contro ogni fissità identitaria. Così come nel caso del cyborg, che sfida i confini tradizionali tra umano e macchina, naturale e artificiale, la condizione umana è caratterizzata da una *contingenza*, sempre segnata dall’imprevedibile e dall’inaspettato, come condizione di apertura all’imprevisto e alla sperimentazione.

La fantasia e l’inventare continuo possono essere interpretati come atti di resistenza alla ripetizione, all’omologazione e all’identità fissa, esattamente come accade nella figura del cyborg. Inventare significa stare/situarsi in uno stato costante di apertura all’altro, di sperimentazione, di creazione di nuove possibilità di esistenza e relazione.

Accettare la differenza e il molteplice come parte integrante della nostra esperienza significa pensare l’identità non come una *totalità* o un *fine*, ma come un percorso di invenzione, un movimento costante di ridefinizione che rispecchia la fluidità dell’essere umano, sia nel suo rapporto con sé stesso, sia con il mondo che lo circonda. Il cyborg è una figura capace di sfidare le identità fisse, incarnando l’apertura al divenire e la possibilità di reinventarsi continuamente, la navigazione tra il noto e l’ignoto, la disponibilità all’alterità.

Non a caso Fadini propone l’immagine di una *comunità di esploratori*, suggerendo un’alleanza con i *fratelli dell’arcipelago*, che operano in una dimensione di fiducia in questo mondo e non in un altro.

è necessario che il soggetto conoscente proprietario “ceda il posto ad una comunità di esploratori”, ai “fratelli dell’arcipelago”, collegati tra loro dal sentimento della fiducia: “fiducia in questo mondo” e non “fede in un altro mondo”. La lotta contro la particolarità e la totalità, portata avanti nel tentativo di trasformare il mondo per qualcosa di nuovo (sulla base del “doppio principio di arcipelago e di speranza”), ha come suo protagonista appunto l’”originale”, con il suono che è capace di “rendere”, impegnato in un viaggio senza “fine” (senza un fine), nel quale vale unicamente la dinamica dell’incontro come fattore di libera/azione e di un pensare non uniforme. [...] Il “prospettivismo ad arcipelago”, di cui parla Deleuze, è quello tipico di un percepire in divenire (sui piani della vista e dell’udito) proprio di una comunità di pirati, oserei dire, dotati di fiducia in loro stessi e nelle capacità di navigazione/sperimentazione (oltre che nel “mondo”). Il pericolo rispetto al quale tale comunità è tenuta a fare fronte è quello del “ritorno del padre”, dagli esiti irrimediabilmente nefasti, com’è dimostrato dai fallimenti della rivoluzione americana e di quella sovietica, dell’emigrazione e della

proletarizzazione universale: rinascono gli stati-nazione (in forme spesso mascherate), “i padri mostruosi ritornano al galoppo” e i figli senza padre conoscono un ben triste destino. La fiducia viene meno, riappare tramortita nell’impresa commerciale, la truffa si moltiplica, dilaga nelle sempre più complesse vicende storiche. Le rivoluzioni sono fallite, certo, ma il divenire rivoluzionario non cessa di rilanciare i loro frammenti, di “far fuggire sempre qualcosa sulla linea dell’orizzonte”: i pirati del “principio arcipelago” e del “principio speranza” (attraverso e oltre Ernst Bloch...) tentano ancora di “trapassare il muro”, di sperimentare, di “trovare una fraternità” nell’impresa democratica “assoluta”, di cercare “una sorella in questo divenire”, di cogliere “una musica nella lingua che balbetta”, “un suono puro e accordi sconosciuti nell’intero linguaggio”. Pirata e cartografo, dunque anche “scrittore” – e così “portatore”/conservatore dei “diritti di un popolo futuro o di un divenire umano”, di quell’immanenza che riempirà infine un esistente privo di pretese perché ricco di potenza.<sup>21</sup>

Avere fiducia in questo mondo, e non in un altrove trascendente, e lottare contro la particolarità e la totalità significa interrogarsi criticamente sulla stupidità e lottare contro le bassezze del pensiero conformista, sfidando le strutture totalizzanti e uniformanti per esplorare nuove forme di conoscenza, politica ed esistenza.

<sup>21</sup> U. Fadini, *Il tempo delle istituzioni. Percorsi della contemporaneità: politica e pratiche sociali*, Verona, ombre corte, 2016, pp. 179-180.

## FABRIZIO DESIDERI

### *"In speculo columbe": la colombaia di Platone e il colombario di Nietzsche. Su metafora, cognizione e riflessione*

Transitus

Che cosa accade nel linguaggio, dal punto di vista cognitivo, quando facciamo uso di un termine metaforicamente, vale a dire trasportandolo dal suo ambito di significazione letterale ad un ambito altro? Possiamo sostenere che attraverso le metafore scopriamo qualcosa di nuovo? Sappiamo bene che non sempre le cose funzionano così: non sempre il trasferimento di significato avviene. Talvolta le metafore sembrano risuonare a vuoto e non si fa altro che confermare quanto sapevamo già. Possiamo dire, allora, che le metafore funzionano quando si rivelano esteticamente attive, congiungendo nel loro dinamico transitare da un ordine di riferimenti a un altro la dimensione emotiva con quella cognitiva)? Dobbiamo infine supporre che tra il nuovo ordine di riferimento cui la metafora si applica e quello di origine si debba presupporre una qualche forma di somiglianza o dobbiamo ipotizzare piuttosto che la somiglianza sia prodotta dal dispositivo metaforico, confermandosi così quello che Max Black chiama il suo carattere creativo<sup>1</sup>?

Sarebbe folle pensare di rispondere a queste domande nello spazio di un breve saggio. In quanto segue ci proponiamo, piuttosto, di avviare una riflessione<sup>2</sup>. Il punto di partenza sono le celebri osservazioni che Goodman

<sup>1</sup> Vedi per questo M. Black, *Metaphor*, "Proceedings of the Aristotelian Society", New Series, Vol. 55, 1954-1955, pp. 273-294; e a commento vedi A. Contini, *Black e Ricoeur filosofi della metafora*, in «Aisthema», v. VII, 1, 2020, pp. 117-151.

<sup>2</sup> Sulla questione della somiglianza in rapporto alla metafora vedi P. Ricoeur, *The Metaphorical Process as Cognition, imagination, and Feeling*, in «Critical Inquiry», Autumn, V. 5, 1, Special

fa nel § 5 del Cap. II di *Linguaggi dell'arte*, intitolato *Facts and Figures*<sup>3</sup>. Da queste osservazioni cercherò di estrarre alcune tesi, sacrificando necessariamente la vivacità dell'esposizione goodmaniana.

1. Si hanno «fatti» quando i termini nella loro applicazione esprimono una proprietà letterale («questo tavolo è quadrato»); «figure» quando esprimono una proprietà metaforica («Il mio amico è un tipo quadrato»).

2. La linea di confine che corre tra il letterale e il metaforico è transitoria: non è fissa sia in senso empirico sia in senso categoriale. E, forse, la labilità del confine empirico, connesso all'uso linguistico di termini ed espressioni, tra significati in senso letterale e significati in senso metaforico dipende proprio dal fatto che le stesse nozioni sono di per sé instabili e destinate a transitare l'una nell'altra. Certo in virtù dell'uso, ma questo a sua volta...

3. Il confine tra letterale e metaforico corre «all'interno del reale»<sup>4</sup> o, meglio, se seguiamo il testo di Goodman nell'originale, «within actual»<sup>5</sup>: qui possiamo sfruttare a vantaggio nostro la risonanza letterale del termine «actual»: di ciò che è reale nel senso di essere in atto – «effettivo».

4. Di conseguenza, una linea di confine passa anche dentro ciò che è metaforico e separa una metafora «fresca» da una metafora «congelata»: una metafora che ha perso il vigore della gioventù.

### *Metafore giovani e senili – Davidson sulla metafora*

5. Di qui la fatidica domanda che Goodman si pone: «una metafora è allora semplicemente un fatto giovane (juvenile), e un fatto semplicemente una metafora senile?»<sup>6</sup>. La risposta qui è tendenzialmente (non netamente, cioè) positiva. Ci si oppone ad escludere il metaforico da ciò che è *actual*: in atto!

6. Una metafora che ha perso il suo slancio giovanile, il suo vigore, si assimila come figura del discorso a una verità letterale. D'altra parte, una verità letterale in quanto invecchiata perlomeno dall'abitudine ossia dalla ripetizione che si annida in ogni uso può sempre rinnovarsi e acquisire nuovo vigore estendendosi metaforicamente (in tal caso non è affatto detto

Issue on Metaphor, 1978, pp. 143-159, che discute la posizione di Max Black e di altri.

<sup>3</sup> N. Goodman, *Languages of Art, An Approach to a Theory of Symbols*, Indianapolis-New York-Kansas City, The Bobbs Merrill Company, 1968, pp. 68-70.

<sup>4</sup> N. Goodman, *I linguaggi dell'arte*, a cura di F. Brioschi, Milano, Il Saggiatore, 2017, p. 66.

<sup>5</sup> N. Goodman, *Languages of Art, An Approach to a Theory of Symbols*, cit., p. 68.

<sup>6</sup> N. Goodman, *I linguaggi dell'arte*, cit., p. 66.

che il significato letterale rimanga identico a prima: difficilmente nell'ambito del linguaggio (ma anche in quello politico) i ripristini del buon tempo antico funzionano.

7. L'appartenenza di una figura del discorso al metaforico dipende dunque dalla sua energia. Ma non solo. Per essere attualmente metaforica un'espressione deve implicare e, in qualche modo, governare il conflitto tra due regni, combinando «novità» e «appropriatezza», «attrazione» e «resistenza»<sup>7</sup>.

8. La distinzione tra possesso letterale e metaforico di una proprietà si potrebbe anche tradurre nella distinzione tra valenza descrittiva di una figura del discorso e valenza rappresentazionale.

9. A questo punto si potrebbe anche accogliere la celebre tesi di Davidson, secondo la quale il significato in gioco nella metafora è solo quello letterale (non c'è estensione di significato nel senso di un significato metaforico o speciale). La metaforicità (l'effetto metaforico di una figura linguistica) per Davidson dipende unicamente dall'uso che si fa di una figura linguistica<sup>8</sup>.

Questa tesi si potrebbe accettare a patto di includere due ordini di considerazioni. Così non si perderebbe il senso della metafora e il suo ruolo costitutivamente strategico nel funzionamento del linguaggio.

### *Metafore (cognitivamente) deboli e metafore forti*

9.1. il significato originale di una parola è quanto può essere descritto/definito in un vocabolario e come tale coincide con un habitus linguistico dal passato consolidato. Più propriamente: il significato originale è quello attualmente letterale – il significato letterale è una stabilizzazione (temporanea come ogni altra stabilizzazione – non importa quanto estesa nel tempo).

Illuminante al riguardo è la distinzione che Aristotele fa, nella *Retorica* (Rhet., 1457b) tra la parola di uso comune (il *kyrion onoma* che vale per le genti di un determinato paese), il termine straniero (di uso comune tra genti di altri paesi: lo *xenikòn onoma*) e la metafora che consiste nel trasfe-

<sup>7</sup> N. Goodman, *ivi*, p. 67.

<sup>8</sup> D. Davidson, *What Metaphors Mean*, in «Critical Inquiry», V. 5, 1, Special Issue on Metaphor, Autumn 1978, pp. 31-47; e la replica di Black: M. Black, *How Metaphors Work: A Reply to Donald Davidson*, in «Critical Inquiry», Vol. 6, No. 1, Autumn 1979, pp. 131-143. Per un confronto tra le tesi di Black, Goodman e la critica di Davidson vedi A. Giuliani, *Il significato metaforico come problema filosofico: un confronto tra Black, Goodman e Davidson*, in «Estetica Studi e ricerche», 1, 2023, pp. 173-188.

rire a un oggetto il nome proprio di un altro (con la conseguente tipologia che caratterizza questo trasferimento).

Senza entrare nei dettagli della questione aristotelica, quel che ci interessa è rilevare la dinamicità e la transitorietà della connessione metaforica.

A questo proposito si potrebbe avanzare una distinzione tra metafore deboli (dal valore tendenzialmente retorico e minimamente cognitivo) quando il trasferimento di schema è reversibile (in questi casi il contenuto è proposizionale) e metafore forti (dove l'esteticità della retorica è a servizio della valenza cognitiva) quando la direzionalità del trasferimento è irreversibile (e il contenuto non è proposizionale: qui ha ragione Davidson!).

9.2. L'uso linguistico di un termine o di un'espressione (di una figura linguistica) che ha l'effetto di una metafora forte ce l'ha in quanto assume una valenza simbolico-rappresentazionale: la figura linguistica qui fa segno nel senso del *semaine* eracliteo che Davidson cita, dicendo di usare la traduzione «attrattiva» della Arendt che rende il termine con «intimates»<sup>9</sup>.

In quanto simbolico-rappresentazionale (allorché la figura linguistica assume la densità semantica di un'immagine) il far segno della metafora invita/intima a trasportare nella terra incognita di un altro regno il significato originale/letterale o, meglio, lo schema in cui questo significato è di casa.

Quel che accade qui è, con le parole di Goodman, «un trasferimento di schema, una migrazione di concetti, un'alienazione di categorie»<sup>10</sup>.

### *Prendere la metafora alla lettera*

9.3. Si può avanzare un'ultima considerazione riguardo alla tesi di Davidson.

Dobbiamo intendere alla lettera anche il termine “metafora”? Nel caso di una risposta affermativa, fino a che punto? Forse, almeno fino al punto di intendere che lo schema implicato nel dispositivo metaforico (la rete di connessioni concettuali e di rapporti tra concetti e intuizioni) sta di casa nel passaggio di un confine che stabilisce un vincolo paradossale tra due regni: quello delle cose e quello del linguaggio. Con la precisazione che entrambi sono «actual»: in atto – e la preesistenza del primo regno (quello delle cose) rispetto al secondo è solo una presupposizione nella sfera del secondo...

<sup>9</sup> D. Davidson, *What Metaphors Mean*, cit., pp. 45-46.

<sup>10</sup> N. Goodman, *I linguaggi dell'arte*, cit., p. 70.

## *L'errore categoriale e il carattere esplorativo-riflessivo delle metafore forti*

Sia Goodman sia Davidson insistono sul fatto che il funzionamento del dispositivo metaforico implica un errore categoriale. Mentre per Davidson da ciò bisogna concludere la falsità della metafora, per Goodman, che al riguardo cita Ryle (e precisamente cita il capitolo su «L'origine dell'errore categoriale» di *The concept of Mind*)<sup>11</sup>, da questo errore (calcolato) deriva (o può derivare) la fecondità cognitiva della metafora (il suo essere una «spedizione all'estero»: l'inaltrarsi in territorio straniero).

In che modo? Intimando di attivare l'immaginazione, come se la figura linguistica valesse come un'immagine intuibile (con la sua inevitabile densità), mentre *letteralmente* non lo è. Ed anche quando lo fosse, l'invito anzi l'intimazione sarebbe a pensare-oltre. Nelle metafore forti si immagina, ma non si vedono letteralmente immagini. Il «come se» della metafora supplisce qui al fatto che non è un'esperienza che noi pensiamo (Kant qui *doct*: poiché il pensiero non è un'esperienza, la coscienza non è niente di empirico»).

### «In speculo columbe»

«O mons clause mentis / tu assidue pulcrum faciem aperuisti / in speculo columbe» (O culmine del chiostro della mente / tu hai mostrato instancabilmente il bel volto / nello specchio della colomba».

Di questa strofa tratta dalla *Sequentia de Sancto Dysibodo* («O presul vere civitatis» di Hildegard von Bingen prendo solo l'ultimo verso: «in speculo columbe», di straordinaria densità simbolica. Ancor più della strofa di apertura di un'altra *Sequentia* della mistica-filosofa tedesca: «Columba asperxit» dove una colomba si affaccia tra le grate di una finestra: immagine del manifestarsi dello Spirito Santo, laddove la finestra simbolizza Cristo stesso.

### *Metafore assolute*

Con l'espressione «nello specchio della colomba» la densità simbolica si fa più complessa dell'affacciarsi di una colomba alle grate di una finestra. Con questa densità si tocca il fondo dialettico di quella metafora for-

<sup>11</sup> *Ibidem.*

te che Hans Blumenberg in *Paradigmi per una metaforologia* declina come «assoluta»<sup>12</sup>. «Metafora assoluta» è, paradigmaticamente, quella che connette la luce alla verità, fino a stringere tra i due termini una rete di relazioni interne di reciprocità, tale da rendere impensabile il rapporto con la verità al di fuori di esse. Metafora assoluta è, pertanto, quella che, seppur possa essere sostituita o migliorata, resiste alla riduzione in termini logici, dal momento che nel suo caso il vincolo tra due regni non può essere sciolto in termini concettuali.

Ὦs(ei) peristerán (*Mt. 3,16; Mc. 1, 10; Lc 3, 22; Gv. 1, 32*)

A descendere su Gesù, al momento del battesimo da parte del Battista, «come colomba: ὄs peristerán» è «lo spirito di Dio» (Matteo 3,16), «lo spirito» (Marco, 1,10.); in Luca, 3, 22 è «lo Spirito Santo» che discende *sōmatikò eidei*: in aspetto corporeo, come colomba); Nel Vangelo di Giovanni è il Battista a testimoniare di aver contemplato la discesa dello Spirito su Gesù «come colomba». Nei Sinottici la visione dello Spirito “come colomba” è offerta allo sguardo dei presenti, in Giovanni la visione è attraverso gli occhi del Battista. Resta in sospeso in questi passi, se si prescinde da quello di Luca dove si fa riferimento al fatto che lo Spirito è disceso su Gesù assumendo forma corporea, se siamo di fronte a un paragone, che tenta di descrivere un evento che trascende l’orizzonte del visibile, o alla trasfigurazione in senso spirituale di qualcosa che accade sensibilmente: il posarsi di una colomba con lieve e libero volo. In ogni caso dal paragone (qualsiasi sia la sua base di partenza: percettiva o puramente linguistica) si istituisce qui una metafora, considerato anche – con Goodman – che «la differenza tra paragone e metafora è trascurabile»<sup>13</sup>.

Ad ogni modo, rispetto a queste narrazioni evangeliche sostanzialmente convergenti Hildegard aggiunge con straordinaria sottigliezza, sia linguistica sia teologica, lo specchio. Nello specchio si riflette un’immagine (questo è il suo significato letterale) e nello stesso tempo il termine agisce qui come fosse un’immagine: dove si riflette la colomba o è essa stessa uno specchio. Qui la colomba fa-segno, «intima» di rivolgere la mente

<sup>12</sup> H. Blumenberg, *Paradigmi per una metaforologia*, trad. it. di M.V. Serra Hansberg, *Introduzione all’edizione italiana di Enzo Melandri*, Bologna, Il Mulino, 1969, pp. 6-9; sulla metaforologia di Blumenberg rinvio a F. Desideri, *Una filosofia in contro-luce. Glosse su teoria e metafora in Hans Blumenberg*, in A. Borsari (a cura di), *Hans Blumenberg. Mito, metafora, modernità*, Bologna, Il Mulino, 1799, pp. 47-63.

<sup>13</sup> N. Goodman, *I linguaggi dell’arte*, cit., p. 74.

(al suo culmine: al culmine della sua secessione claustrale dal mondo sensibile) allo Spirito che essa manifesta. Ma come? Nel carattere aleggiante di questa domanda sta l'essenza della metafora: l'intima transitorietà del trasporto che essa effettua. D'altra parte, la domanda invita anche a considerare l'autonomo e paradossale spazio ontologico ed epistemico dell'immagine, nella dialettica del suo essere riflessa e del suo attivo riflettere. Su questo torneremo in conclusione.

*Significazione metaforica e appropriatezza – la colombaia di Platone*

Prima della connessione metaforica forte che si stabilisce nei Vangeli tra la colomba e la discesa dello Spirito (e si stabilisce indipendentemente dal fatto che all'origine vi sia un'intuizione empirica) la questione dialettica della conoscenza, ad esempio nel *Teeteto* di Platone, fa riferimento al plesso metaforico di svolazzanti uccelli. Il contesto è quello del rapporto tra l'avere una scienza (una cognizione vera: salda) e il falso opinare. Una distinzione che si traduce, a sua volta, in quella tra il possedere una scienza (al pari di un mantello che si possiede e non s'indossa) e l'averla effettivamente (indossando un mantello).

Su questa distinzione s'innesta anzitutto la metaforica della caccia: si è in caccia di scienza come di «uccelli selvatici, colombi o altro» (Theaeth., 197c). Una volta catturati, i colombi vengono disposti in una colombaia e da selvatici diventano domestici (familiari?): possono essere presi (usati) quando si vuole o lasciati di nuovo liberi (quando non se ne ha più bisogno). Ogni anima, così, si costruisce una colombaia dove ospitare ogni tipo di uccelli, separandoli e riunendoli, non solo in base alle esigenze e al tipo, ma anche in base a quanti ogni cella può contenere. Le scienze, il sapere che alimentano e la sua trasmissione conoscono la sorte di questi colombi una volta selvatici e della colombaia che li ospita. Il fatto è che comunque essi continuano a svolazzare liberamente ed è facile sbagliarsi, catturando anziché una scienza una falsa opinione. La caccia della verità, l'afferrare-scegliere il colombo appropriato all'oggetto da indagare non ha un criterio esterno al proprio procedere. Per questo anche Platone si affida qui alla rischiosità di una metafora.

## Il colombario di Nietzsche

Simmetricamente antitetica all'aporetica platonica del *Teeteto*, nella prospettiva del quale il logos può pur essere inteso come una «*symplokè*, una connessione di nomi»<sup>14</sup> e dunque riguarda dall'interno la metafora come connessione tra nomi appartenenti a diversi regni, sta la prospettiva del rapporto tra metafora e concetto che Nietzsche schizza nel § 1 di *Verità e menzogna in senso extramorale*. Il problema, in ultima istanza, è lo stesso di Platone, riguarda la verità e il rapporto di coappartenenza tra cognizione vera ed errore. L'invito di Nietzsche è, però, a concentrarsi sul carattere di forza illusiva e menzognera della metafora.

La verità stessa, «un mobile esercito di metafore, metonimie e antropomorfismi»<sup>15</sup>, non è altro che un'illusione che si è dimenticata di essere tale, metafora logora che con l'uso ha consumato la propria forza, la mobilità di una moneta, per stabilizzarsi nel mero metallo del concetto. Ma il concetto non è altro che «il residuo di una metafora»<sup>16</sup>. E l'umano si distingue proprio in questo: nella sua disposizione a sottomettersi a delle astrazioni e ciò in virtù della sua capacità di sminuire l'intuitività delle metafore in schemi, trasformando guizzanti (o svolazzanti?) immagini in concetti.

Da un lato, dunque, il carattere non registrabile, sfuggente della metafora intuitiva (espressione della *inventio fictiva* dell'individuo); dall'altro, «la grande costruzione dei concetti» che esibisce «la rigida regolarità di un colombario»<sup>17</sup>: un edificio che ospita soltanto ceneri di defunti al posto di selvatici colombi liberi di svolazzare. Ad onta dell'antiplatonismo nietzscheano, resiste in questa immagine la memoria non solo linguistica della colombaia platonica. Alla vitalità delle nozioni o categorie configurabili come atti del nominare di cui, nel caso di Platone, decide l'appropriatezza dell'impiego (il mantello effettivamente indossato, anziché mearamente posseduto), risponde in Nietzsche la freschezza della metafora e, con essa, la mobile forza della parola.

Ciò contribuisce a rendere ammirabile, per lo stesso Nietzsche, l'architettura che il reticolo di queste celle (il sistema dei concetti) erige: una costruzione simile al *templum* in cui i Romani e gli Etruschi allocavano

<sup>14</sup> Sulla *symplokè* nel *Teeteto* vedi quanto opportunamente osserva Vincenzo Vitiello in V. Vitiello, *Immanuel Kant. L'Architetto della Neuzeit*, Roma, Inschibboleth, 2021, pp. 29-31.

<sup>15</sup> F. Nietzsche, *Verità e menzogna in senso extramorale*, in «Opere di Friedrich Nietzsche», ed. italiana condotta sul testo critico stabilito da Giorgio Colli e Mazzino Montinari, V. III, t. II, Milano, Adelphi, 1973, p. 361.

<sup>16</sup> Ivi, p. 363.

<sup>17</sup> Ivi, pp. 362-363.

un dio. Dalla metaforica della colombaia a quella del colombario, la verità si definisce nello spazio immaginativo e inventivo della mente umana un quid difficilmente afferrabile e fissabile, al pari del libero volo di una colomba. Di qui la necessità e, insieme, l'estrema difficoltà per l'uomo (se non l'aporia) di dirsi misura di tutte le cose. E il *Teeteto*, appunto, parte proprio da qui: dalla dottrina di Protagora.

Ma l'errore che si annida nel considerare l'uomo misura di tutte le cose sta nel fatto che questi dimentica «che le metafore originarie dell'intuizione sono pur sempre metafore, e le prende per le cose stesse» (Ivi, 364). Una plasticità assoluta (senza presupposti) dell'invenzione metaforica pare essere la conclusione di Nietzsche riguardo al rapporto tra la *vis metaphorica* del linguaggio e la verità. Con l'invito all'uomo a dimenticarsi «come soggetto» per ricordare la creatività artistica da cui scaturisce l'impulso metaforico e ha origine ogni sensazione.

Il successivo insistere di Nietzsche (a partire dagli anni '80) sul carattere attivo del percepire come un imporre forma a ciò di cui ci si appropria fino a evocare nello *Zarathustra* la «grande ragione» del corpo non smentisce il radicale costruttivismo linguistico-immaginativo che, in *Verità e menzogna in senso extramorale*, si definisce nell'opposizione tra metafora e concetto. In ultima istanza lo conferma. Il 'corpo' come la cosa stessa è l'estrema finzione e, come tale, l'unità di un complesso metaforico. Singolare che in un frammento dell'inizio del 1881 per evocare l'idea di un conoscere che non ha bisogno della coscienza Nietzsche ricorra alla immagine di svolazzanti colombe. Anche uno scettico osserva in questo passo, ha bisogno di abbandonarsi ad «ausgelassener Schwärmerien», a «sfrenate fantasie» per far poi ritorno al paese del «forse sì-forse no» e, per questo, riferisce delle tesi che sciamanti colombe gli hanno portato dalle nubi per poi farvi ritorno, restituendo alle nubi quel che è delle nubi<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> Su questo passo e su tutto il tema del rapporto in Nietzsche tra "corpo" e "coscienza" si veda L. Lupo, *Le colombe dello scettico. Riflessioni di Nietzsche sulla coscienza negli anni 1880-1888*, Pisa, ETS, 2006; per il passo in questione cfr. le pp. 205-206.

## Kant sul simbolo

Preso alla lettera, e non come un'estrema finzione (un invito a saper ben mentire), l'invito nietzscheano a ritornare alla forza primigenia e volatile della metafora in opposizione alla mortale fissità del concetto tralascia qualcosa di essenziale. La metafora può dispiegare il la sua vitalità e, cioè, può funzionare in senso intuitivo e riflessivo come fosse un'immagine appunto in quanto migrazione di schemi e connessione-vincolo (*symploke*) tra regni radicalmente diversi e, dunque, tra differenti ordini concettuali. Solo a questa condizione la colomba-metafora può dispiegare il suo volo. Ricordandosi *kantianamente*<sup>19</sup> dell'attrito (concettuale) che gli è necessario.

Come ben fa notare Blumenberg nella Introduzione ai *Paradigmi per una metaforologia* di questa natura della metafora non si dimentica Kant, anche se al riguardo parla piuttosto di simbolo. Il riferimento è, ovviamente, al celebre § 59 della *Critica della facoltà di giudizio*.

Sono troppo note le pagine di Kant per insistervi<sup>20</sup>. Valga notare che qui si ha proprio la trasformazione di uno schema (di una correlazione schematica tra un concetto e un'intuizione) in un simbolo ovvero nell'espressione (estetica – e cioè semanticamente densa come fosse un'immagine) di un'un'idea. Il simbolo, dunque, come rappresentazione estetica di un concetto *necessario* che solo la ragione può pensare, ma di cui non può darsi intuizione diretta. Appunto per il motivo che non riguarda il regno del sensibile. Quel che produce-favorisce il simbolo inteso come un dispositivo metaforico (ricordiamoci l'esempio del mulino a braccia e dello stato monarchico) è qui una «traslazione della riflessione», lo spostamento della regola della riflessione che vige tra un concetto e un'intuizione sensibile a un oggetto «altro», al di là dell'intuibile.

<sup>19</sup> Ancora singolare che Kant in un passo assai celebre della Sezione III dell'Introduzione alla *Critica della ragione pura* evochi (metaforicamente?) l'immagine della colomba per criticare (ingenerosamente) l'abbandono platonico del sensibile: il suo lanciarsi «sulle ali delle idee». La ragione che intende oltrepassare i limiti dell'intelletto per muoversi «nello spazio vuoto dell'intelletto puro» (I. Kant, *Critica della ragion pura*, trad. it. G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Torino, Einaudi, 1999, p. 187) è quella che si affida alla *Schwärmerei* (all'esaltazione mistica): lo stesso termine di cui fa impiego Nietzsche, ma con diversa curvatura semantica. Si sfiora qui un nodo per sciogliere il quale dovremmo prendere da capo la questione del rapporto tra Kant e Platone.

<sup>20</sup> Per questo, rimando a quanto scritto in *Quartetto per la fine del tempo. Una costellazione kantiana*, Genova, Marietti, 1991, pp. 166-167.

### *Ipotiposi simbolica*

Il risultato è quella che Kant definisce «ipotiposi simbolica» e dunque non schematica. La figura dello schema come implicita nel paradigma della conoscenza è qui spinta al suo limite. Né varrebbe al riguardo fare riferimento al libero schematismo e alla regola indeterminata che suppone. Il vincolo che si istituisce qui è con quel *conceptus terminator*, con quel concetto necessario della ragione che Kant identifica come idea. Di questo vincolo vi è solo esibizione indiretta. Se al riguardo è ancora lecito parlare di conoscenza (« se è lecito chiamare un semplice modo rappresentativo già una conoscenza...»)<sup>21</sup> lo si può fare nel limite di un sensibile rappresentare: di una rappresentazione simbolicamente densa che esibisce indirettamente il suo oggetto. Quanto esibisce direttamente è soltanto la riflessione su di esso che il rappresentare (il gioco metaforico tra ordine diversi del conoscere e del pensare) accende.

### *Intuizione riflessiva*

Così, per farla breve, «ogni nostra conoscenza di Dio è solo simbolica» (*Ibidem*). A questa conoscenza corrisponde un'intuizione riflessiva: un'immagine che dà a pensare. A tale riguardo, potremmo osservare, anche Kant combatte l'antropomorfismo, ma con intenti diversi da quelli di Nietzsche. Questo non impedisce di considerare come un'ipoteca seria posta su ogni sostanzialismo o naturalismo nella concezione della (conoscenza della) verità quanto Kant osserva a proposito di cruciali concetti della tradizione filosofica come «fondamento», «sostanza» i verbi «derivare» e «dipendere» (*Ibidem*), cui potremmo aggiungere «categoria», anche questi non sono altro che ipotiposi simboliche (e, dunque, non schematiche). Tali, cioè, da aprire lo spazio della riflessione e non conoscenze determinate. Con la conseguenza che saremmo tentati di congetturare che pure questi concetti indispensabili a ogni discorso filosofico non sarebbero nient'altro che metafore di cui ci siamo dimenticati l'età. Una congettura assai rischiosa. Basterebbe un nonnulla a farla scivolare in un estetismo della riflessione paga di sé. Ma forse di questo non dovremmo preoccuparci. Le metafore potrebbero aversene a male. Quel che ancora conta è chiedersi quanta forza, quanta energia hanno i nostri pensieri.

<sup>21</sup> I. Kant, *Critica della capacità di giudizio*, a cura di E. Garroni e H. Hohenegger, Torino, Einaudi, 1999, p. 187.

## FILIPPO DOMENICALI

### *Un precursore misconosciuto di Deleuze, Luigi Bagolini*

#### 1.

Importanza dei precursori... Non nel senso di precursore “triste” o “buio” (*sombre précurseur*) di cui si tratta in *Differenza e ripetizione*, quanto dei *segni* precursori di un pensiero in gestazione, ancora a venire. Nell’opera di Deleuze si possono rinvenire molti di questi segni anticipatori offerti da pensatori-cometa: Jean-Jacques Rousseau come «precursore» di Kafka, Céline e Ponge<sup>1</sup>, Gabriel Tarde come precursore di Husserl<sup>2</sup>... Ma è soprattutto Alfred Jarry come precursore di Heidegger a dominare indiscutibilmente la categoria. Nel saggio su Rousseau Deleuze afferma che «Ci sono due modi per incorrere nel rischio di misconoscere un grande autore»: sia «ignorando la sua logica» sia soprattutto «ignorandone la capacità e il genio comici, da cui l’opera trae generalmente il massimo della sua efficacia anticonformista»<sup>3</sup>. Egli dedica quindi due singolari articoli al confronto fra Jarry e Heidegger, osservando come negli autori contemporanei più importanti si avverta la necessità di un superamento della metafisica, e l’urgenza per la filosofia di «lasciare il posto ad altre forme di pensiero, ad altri modi di pensare»<sup>4</sup>. Che si tratti di Nietzsche, Marx, Heidegger – *op-*

<sup>1</sup> G. Deleuze, *Jean-Jacques Rousseau precursore di Kafka, Céline e Ponge*, (1962) in *L’isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, trad. it. e cura di D. Borca, Torino, Einaudi, 2004, pp. 61-66.

<sup>2</sup> G. Deleuze, *La piega. Leibniz e il Barocco* (1988), trad. it. e cura di D. Tarizzo, Torino, Einaudi, 2004, p. 179 (sul passaggio dalla filosofia dell’Essere alla filosofia dell’Avere – «avere un corpo» – «Gabriel Tarde, più che Husserl, ha davvero affermato l’importanza di questo cambiamento»).

<sup>3</sup> G. Deleuze, *Jean-Jacques Rousseau precursore di Kafka, Céline e Ponge*, cit., p. 61.

<sup>4</sup> G. Deleuze, *Creando la patafisica Jarry ha aperto la strada alla fenomenologia* (1964), in *L’isola deserta*, cit., p. 91.

*pure di Jarry* – si fa avanti sempre la stessa esigenza di oltrepassamento, di “sfondamento” della metafisica<sup>5</sup>.

Eppure Deleuze sapeva bene che bisognerebbe diffidare dei precursori. Come insegnano i maestri della scuola epistemologica – Canguilhem in particolare – il concetto di precursore in ultima istanza si rivela *ambiguo*, poiché si tratta di un concetto volgare e non di un concetto scientifico. Metodologicamente squalificato, il precursore è spesso *costruito* a partire da una certa maniera di intendere la storia delle scienze priva di senso storico e di critica epistemologica, al punto che «si potrebbero trovare ovunque dei precursori per tutto»<sup>6</sup>. Incompatibile con l’idea bachelardiana di “rottura epistemologica”, il precursore perde il suo ruolo anticipatore per conservare in Deleuze soltanto una valenza umoristica, il genio comico. Insomma, i precursori non potrebbero essere che immaginari.

Ma allora, in questa *immaginaria* storia del pensiero, e solo entro questi limiti, anche il dimenticato Luigi Bagolini potrebbe figurare fra i “precursori” di Deleuze; Bagolini (1913-2005) che non ha avuto direttamente nulla a che vedere con Deleuze, ma che pure è stato un rinomato filosofo del diritto e della politica, studioso del Settecento britannico<sup>7</sup>, e verso la fine degli anni Quaranta ha svolto un’importante ricerca sulla riflessione giuridico-politica humiana che ha dato luogo al volume: *Esperienza giuridica e politica nel pensiero di David Hume* (1947)<sup>8</sup>. Si tratta di un’opera

<sup>5</sup> Ancora nel 1993 Deleuze ribadisce che «La patafisica (*epí metà tà phisická*) ha precisamente ed esplicitamente questo oggetto: la grande svolta, il superamento della metafisica. [...] Si può quindi considerare l’opera di Heidegger come uno sviluppo della patafisica [di Jarry]. La somiglianza fra i due autori è allucinante» (G. Deleuze, *Un precursore misconosciuto di Heidegger, Alfred Jarry*, in *Critica e clinica* [1993], trad. it. di A. Panaro, Milano, Raffaello Cortina, 1996, p. 191).

<sup>6</sup> G. Canguilhem, *L’histoire des sciences dans l’œuvre épistémologique de Gaston Bachelard* (1963), in *Études d’histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, Paris, Vrin, 1994<sup>7</sup>, p. 184; E. Delille, *Usages et mésusages de la notion de précurseur en histoire des sciences et des techniques, en particulier en histoire de la psychiatrie: à propos d’un échange épistolaire entre Henri Ellenberger et Georges Canguilhem* (1967), in «Revue d’histoire des sciences», vol. LXX, n. 2, 2017, pp. 327-350.

<sup>7</sup> Laureatosi nel 1936 all’Università di Roma sotto la guida di Giorgio Del Vecchio, Bagolini fu allievo anche del filosofo Pantaleo Carabellesi. Professore di filosofia del diritto nelle università di Siena, San Paolo del Brasile, Genova e Bologna, l’autore è noto soprattutto per le sue ricerche sulla simpatia come fenomeno giuridico. Tra le sue opere: *Diritto e scienza giuridica nella critica del concreto*, Milano, Giuffrè, 1942; *La simpatia nella morale e nel diritto. Alcuni aspetti del pensiero di Adam Smith*, Bologna, Zuffi, 1952; *Mito, potere e dialogo*, Bologna, Il Mulino, 1967; *David Hume e Adam Smith. Elementi per una ricerca di filosofia giuridica e politica*, Bologna, Pàtron, 1976. Per un profilo bio-bibliografico cfr. F. Bonazzi (a cura di), *Luigi Bagolini maestro di cultura e di vita*, Milano, FrancoAngeli, 1990.

<sup>8</sup> L. Bagolini, *Esperienza giuridica e politica nel pensiero di David Hume*, in «Studi senesi», a. 1946-1947-1948 (vol. LX), pp. 339-456; a. 1949 (vol. LXI), pp. 1-129 (e anche Circolo giuridico dell’Università, Siena, 1947); seconda ediz. Torino, Giappichelli, 1967<sup>2</sup> (da cui citiamo).

che presenta numerosi punti di contatto con l'interpretazione definita da Deleuze nel *mémoire* di DES discusso nello stesso 1947 alla Sorbona, e che sarà pubblicato sei anni più tardi (1953) col titolo: *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*. Di qui l'interesse per un possibile confronto fra le rispettive, sincroniche letture del filosofo scozzese, in quanto potrebbe essere utile a chiarire alcuni nodi teoreticamente essenziali e politicamente indispensabili.

## 2.

Alla base di questa somiglianza c'è sicuramente un tratto d'epoca e forse perfino di spirito del tempo. La congiuntura in Francia e in Europa sembra essere favorevole alla ripresa del pensiero umano, soprattutto in seguito al rinnovamento determinato dalla pubblicazione del fondamentale studio di Norman Kemp Smith: *The Philosophy of David Hume* (1941) che ne inaugurava l'interpretazione in senso naturalistico. Deleuze vi fa riferimento nel *Corso su Hume (1957-1958)* quando sottolinea che delle tre possibili interpretazioni dell'autore – scettica, tradizionale e *radicale* – è proprio quest'ultima a dover essere privilegiata in quanto per essa «l'essenziale è la pratica. [...] Questa è l'interpretazione di Norman Kemp Smith»<sup>9</sup>. D'altra parte nel 1946 il valente storico della filosofia della Sorbona André Leroy aveva proposto la prima traduzione francese integrale del *Trattato sulla natura umana*, seguita nel 1947 dalle due *Ricerche* (sull'intelletto umano e sui principi della morale)<sup>10</sup>. Gaston Berger saluta favorevolmente le nuove edizioni affermando che finalmente si è in possesso di un'immagine completa dell'autore, e come in precedenza fosse stato «un grave errore separare il primo libro del *Trattato* dagli ultimi due

<sup>9</sup> G. Deleuze, *Corso su Hume (1957-1958)*, trad. it. di A. Franzoni, in *Lettere e altri testi*, Macerata, Giometti&Antonello, 2021, p. 134. Sul punto anche Bagolini osserva che «La problematica morale è nella storia della produzione humiana posta in primo piano dai risultati degli studi di Norman Kemp Smith» (L. Bagolini, *Esperienza giuridica e politica nel pensiero di David Hume*, cit., p. 3). Cfr. N. Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume. A critical study of its origins and central doctrines*, London, MacMillan, 1941, p. VI: «Books II and III of the Treatise are in date of first composition prior to the working out of the doctrines dealt with in Book I».

<sup>10</sup> Cfr. D. Hume, *Traité de la nature humaine*, Paris, Aubier Montaigne, 1946, 2 voll.; *Enquête sur l'entendement humain*, Paris, Aubier Montaigne, 1947; *Enquête sur les principes de la morale*, Paris, Aubier Montaigne, 1947. La traduzione precedente di Maxime David concerneva solo il primo libro ed era compresa nel vol. II delle *Oeuvres choisies de Hume* curate da L. Lévy-Bruhl (Paris, Alcan, 1912).

dedicati alle Passioni e alla Morale»<sup>11</sup>. Il giovane Deleuze mostra di avere appreso la lezione. Fin dalla prima pagina di *Empirismo e soggettività* egli dichiara che «Hume è un moralista, un sociologo prima di essere uno psicologo»<sup>12</sup> e per poterlo essere veramente.

Dimensione pratica e ricerca della concretezza sembrano essere i tratti distintivi della lettura deleuziana, in un frangente storico-culturale nel quale la filosofia francese tenta di muovere appunto “verso il concreto”, sfuggendo alla tradizione razionalista, idealista e poi fenomenologica dominante all’interno dell’accademia. Con Hume si tratta di riprendere alla radice una tradizione *alternativa* interna alla modernità, quella delle filosofie empiriste e pluraliste anglo-americane magistralmente illustrate da Jean Wahl nei suoi lavori giovanili<sup>13</sup>. Anche per il giovane Deleuze – così recita l’ultima frase di *Empirismo e soggettività* – «La filosofia deve costituirsi come la teoria di ciò che facciamo, non come la teoria di ciò che è»<sup>14</sup>. La ripresa di Hume conduce quindi alla scoperta di un nuovo naturalismo (l’artificio è ancora natura), allo sviluppo di una filosofia della differenza e della ripetizione che si traduce, sul piano *teoretico*, in un’originale critica della soggettività trascendentale e della Rappresentazione (le relazioni in Hume non sono l’oggetto di una rappresentazione ma i mezzi di un’attività, appartengono alla pratica), mentre sul piano *politico* si esplica in un’efficace critica del contratto e della Rappresentanza in nome di una visione più *sociale* del diritto e della giurisprudenza<sup>15</sup>.

Nella lettera che Deleuze invia ad Arnaud Villani alla fine del 1986 enuncia «tre semplici criteri» che debbono presiedere ad ogni ricostruzione storico-filosofica *ben fatta*: «non c’è libro “degno” di essere scritto se non 1) quando si pensa che nei libri sullo stesso argomento o su un argomento affine vi sia una sorta di *errore globale* (funzione polemica del libro); 2) quando si pensa che qualcosa di essenziale sull’argomento sia stato *dimenticato* (funzione innovativa del libro); 3) quando si ritiene di poter creare

<sup>11</sup> G. Berger, *David Hume, Traité de la nature humaine*, «Les Études philosophiques», n.s., a. I, n. 2 (1946), p. 155.

<sup>12</sup> G. Deleuze, *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume* (1953), trad. it. e cura di F. Domenicali, Napoli-Salerno, Orthotes, 2018, p. 11. Così anche nel *David Hume* con A. Cresson: «Hume è innanzitutto un moralista, e dunque un sociologo, uno storico, prima di essere un filosofo» (A. Cresson, G. Deleuze, *David Hume* [1952], trad. it. e cura di F. Domenicali, Napoli, Orthotes, 2021, p. 36).

<sup>13</sup> Cfr. J. Wahl, *Les philosophies pluralistes d’Angleterre et d’Amérique*, Paris, Alcan, 1920.

<sup>14</sup> G. Deleuze, *Empirismo e soggettività*, cit., p. 162.

<sup>15</sup> Per Hume «Il principale problema dello Stato non è un problema di rappresentanza, ma di credenza» (ivi, p. 51).

un nuovo *concetto* (funzione creatrice)»<sup>16</sup>. Rispetto a Hume, *l'errore* è stato credere che si trattasse di un teorico della conoscenza quando si trattava innanzitutto di un moralista, mentre la *dimenticanza* consiste nell'aver trascurato il II e III libro del *Trattato*, dedicati alle passioni e alla morale, privilegiando il I dedicato all'intelletto. Per quanto concerne i nuovi *concetti* humiani, «il suo apporto creatore più essenziale», nella *Prefazione all'edizione americana di Empirismo e soggettività* (1991) Deleuze sottolinea che Hume «Ha imposto il concetto di *credenza*, e l'ha messo al posto della conoscenza [...] Ha dato all'associazione di idee il suo senso autentico [...] Ha fondato la prima grande logica delle relazioni», e infine ha fornito una sorprendente risposta al problema dell'Io: «cosa siamo? Siamo delle abitudini, nient'altro che abitudini, abitudine a dire Io...». Rispetto all'associazione soprattutto non si deve dimenticare che «non è affatto una teoria della mente umana, ma una pratica delle formazioni culturali e *convenzionali* (convenzionali e non contrattuali) [...] l'associazione di idee è per il Diritto»<sup>17</sup>, per l'economia, per l'estetica, per la cultura in generale, per tutto ciò che concerne la pratica dell'uomo in società. Conversando con Toni Negri su movimenti e istituzioni, Deleuze sottolinea che «Nelle "istituzioni" c'è un preciso movimento che si distingue allo stesso tempo dalle leggi e dai contratti» in quanto si tratta di «creazioni collettive» che non hanno nulla a che vedere con le grandi rappresentazioni. In Hume è rinvenibile «una concezione assai creativa dell'istituzione e del diritto»<sup>18</sup>.

Tra i primi a riconoscere la rilevanza *etico-politica* della ricerca deleuziana, fin dalla metà degli Ottanta<sup>19</sup>, Ubaldo Fadini ha insistito sulla *positività* del «rapporto tra le "tendenze" dell'umano e il dispositivo istituzionale» valorizzando la densa antologia *Istinti e istituzioni* (1953) di cui insieme a Katia Rossi ha curato l'edizione italiana. Fadini individua nei testi giovanili di Deleuze «le premesse di quella critica del primato della legge che attraversa, come un filo rosso, l'intera opera deluziana, dai lavori su

<sup>16</sup> G. Deleuze, *A Arnaud Villani* (29/12/86), in *Lettere*, cit., p. 96.

<sup>17</sup> G. Deleuze, *Prefazione all'edizione americana di Empirismo e soggettività*, in *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995*, trad. it. e cura di D. Borca, Torino, Einaudi, 2010, pp. 303-304.

<sup>18</sup> G. Deleuze, *Controllo e divenire* (1990), in *Pourparler 1972-1990*, trad. it. di S. Verdichio, Macerata, Quodlibet, 2000, p. 223.

<sup>19</sup> Ci riferiamo al fondamentale volume su Gehlen: cfr. U. Fadini, *Il corpo imprevisto. Filosofia, antropologia e tecnica in Arnold Gehlen*, Milano, FrancoAngeli, 1988; ma anche a *Deleuze plurale. Per un pensiero nomade*, Bologna, Pendragon, 1998, così come ad alcuni saggi più recenti: *Il tempo delle istituzioni. Percorsi della contemporaneità: politica e pratiche sociali*, Verona, ombre corte, 2016; *Il senso inatteso. Pensiero e pratiche degli affetti*, Verona, ombre corte, 2018; *Attraverso Deleuze. Percorsi, incontri e linee di fuga*, Verona, ombre corte, 2020.

Nietzsche e su Spinoza a quelli scritti assieme a F. Guattari». Infatti prosegue sottolineando che «Legando “in negativo” la legge all’utilità e facendo di quest’ultima un presupposto dell’obbligazione, Deleuze apre la strada al protagonismo dell’istituzione, che ritiene l’aspetto positivo della società proprio nel suo rapporto di fondo con le tendenze, non quello negativo»<sup>20</sup>. Nella *Postfazione* all’edizione italiana di *Empirismo e soggettività*, Fadini intravede ancora «il compito etico-politico ripreso da Deleuze e riarticolato successivamente in molteplici maniere» proprio nella «ri-elasticizzazione del pratico»<sup>21</sup> attraverso la *dilatazione* delle passioni resa possibile dall’invenzione istituzionale, attuata sul puro piano di immanenza degli affetti.

### 3.

Nella lettura deleuziana dell’empirismo di Hume «non c’è nulla di trascendentale», niente di *a priori* nella mente che vada oltre la natura umana. Il suo problema è empirico, concerne esclusivamente il fatto: *quid facit?* Qual è il fatto della conoscenza? Il superamento. Il soggetto *crede*, cioè afferma più di quanto non sappia. E qual è il fatto della morale? Ancora il superamento. Il soggetto *inventa* a partire dal dato una totalità artificiale capace di mettere in relazione elementi disparati. Il soggetto è quindi un duplice processo di *auto-sviluppo*, e ciò che si sviluppa è soggetto. Deleuze scrive che credenza e invenzione sono la «doppia forza» della soggettività, l’atto conoscente e l’atto morale: «credere e inventare, ecco ciò che fa il soggetto in quanto tale»<sup>22</sup>. Questo soggetto *pratico* si confronta col mondo artificiale della cultura. In Hume troviamo un radicale pessimismo nei confronti della natura umana unito a un’istintiva fiducia nell’invenzione tecnica capace di correggerla. In una pagina importante del *Trattato* egli scrive che «Gli uomini [...] non possono cambiare la loro natura. Tutto ciò che possono fare è cambiare la propria situazione»<sup>23</sup>. Deleuze sottolinea che si tratta del primo principio di ogni seria filosofia politica, la quale «Non consiste nel cambiare la natura umana, ma nell’inventare delle con-

<sup>20</sup> U. Fadini, *Deleuze positivo*, introduzione a G. Deleuze, *Istinti e istituzioni* (1953), trad. it. e cura di U. Fadini, K. Rossi, Milano, Mimesis, 2002, p. 9.

<sup>21</sup> U. Fadini, *Effetto Deleuze. Conseguenze di una lettura*, postfazione a G. Deleuze, *Empirismo e soggettività*, cit., p. 174.

<sup>22</sup> G. Deleuze, *Empirismo e soggettività*, cit., p. 101.

<sup>23</sup> Cfr. D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, trad. it. di A. Carlini, E. Lecaldano, E. Mistretta, in *Opere filosofiche*, vol. 1, Roma-Bari, Laterza, 1987, p. 569 (e G. Deleuze, *Empirismo e soggettività*, cit., p. 50).

dizioni artificiali oggettive tali che gli aspetti malvagi di questa natura non possano trionfare»<sup>24</sup>.

La morale, la politica, la giustizia e il governo non sono che invenzioni umane, mezzi indiretti volti ad *estendere*, *vivacizzare* e *correggere* le credenze e gli affetti al fine di rimediare alla fondamentale *parzialità* della natura umana, facendo sì che l'interesse generale divenga oggetto di credenza e passione. Il fatto è che in natura vige la più assoluta contraddizione. Che si sia partigiani della natura umana egoista o simpatetica, l'egoismo e la simpatia si oppongono entrambi alla costituzione della società. In realtà l'uomo è molto meno egoista e simpatetico che *parziale*, in quanto la sua generosità e la sua simpatia naturali sono limitate dai principi della natura umana (associazione e passione) che ne designano ineluttabilmente gli oggetti (simpatizziamo naturalmente con i nostri vicini, i nostri simili e i nostri parenti). Di qui un'alternativa: estendersi e soddisfarsi artificialmente oppure annullarsi a vicenda. Secondo Deleuze in Hume «Il problema morale e sociale consiste nel passare dalle simpatie reali che si escludono a vicenda, a un tutto reale che includa queste simpatie. Bisogna *estendere* la simpatia»<sup>25</sup> integrandola artificialmente in uno spazio in cui possa esercitarsi liberamente. La morale inventa quindi una *norma* («Un insieme di mezzi orientati»), una *regola* o uno *schema* per la costituzione di una totalità artificiale preposta a integrare le simpatie. La regola generale è «una passione riflessa nell'immaginazione»<sup>26</sup>. La passione si estende perché si riflette, cosicché «Le regole sono i procedimenti riflettenti, le idee della pratica»<sup>27</sup>.

#### 4.

Per Hume natura e cultura, tendenza e istituzione, non si oppongono frontalmente ma si compenetranano costituendo un nesso inscindibile. Essi formano un insieme, un complesso. Infatti, natura e cultura sono una cosa sola nella misura in cui l'una si soddisfa nell'altra, mentre sono due cose diverse nella misura in cui la prima non spiega la seconda. Deleuze scrive che «Il bisogno è naturale, ma non c'è soddisfazione del bisogno, o almeno costanza e durata per questa soddisfazione, se non artificiale, industriale, culturale»<sup>28</sup>; insomma «La natura non perviene ai suoi *fini*

<sup>24</sup> G. Deleuze, *Empirismo e soggettività*, cit., p. 50.

<sup>25</sup> Ivi, p. 37.

<sup>26</sup> Ivi, p. 59.

<sup>27</sup> Ivi, p. 61.

<sup>28</sup> Ivi, p. 41.

se non per *mezzo* della cultura, la tendenza si soddisfa soltanto attraverso l’istituzione»<sup>29</sup>. Il fatto è che la tendenza è generale e «non è mai astratta dai mezzi che si organizzano per soddisfarla». L’artificio assicura alla tendenza uno spazio in cui esercitarsi svincolata dai suoi limiti naturali. E «nel senso in cui l’uomo è una *specie inventiva*, l’artificio è ancora natura».

Si tratta di un’idea che assume una rilevanza *politica* con la teoria delle istituzioni. Secondo Hume infatti la società non è fondata sulla promessa, come ritenevano i teorici del contratto, bensì sull’utilità. Non si tratta di limitare, ma di integrare e totalizzare le energie sociali. Deleuze scrive che in Hume «L’essenza della società non è la legge, ma l’istituzione». La legge infatti è una limitazione delle imprese e delle azioni, e considera solo l’aspetto negativo della società (i “diritti naturali” degli individui secondo il dispositivo contrattuale), mentre l’istituzione «è invece un modello di azioni, una vera e propria impresa, un sistema inventato di mezzi positivi, un’invenzione positiva di mezzi indiretti»<sup>30</sup>. Di qui una diversa concezione della società: «La società è un insieme di convenzioni basate sull’utilità, e non un insieme di obblighi fondati sul contratto». La legge socialmente non è organica perché «presuppone un’istituzione da limitare».

Così cambia anche il senso del rapporto fra natura-cultura: in effetti «non si tratta più dei rapporti tra i diritti e la legge, ma tra i bisogni e le istituzioni». Si tratta di una questione di utilità. Le istituzioni soddisfano una tendenza o un istinto<sup>31</sup> presentandosi come un «modello di azioni [...] un sistema prefigurato di soddisfazione possibile». La «concezione istituzionalistica» di Hume interpreta quindi il sociale come un ambito «profondamente creativo, inventivo [...] positivo», ponendo la mancanza, il negativo e il bisogno al di fuori di esso. L’istituzione o *convenzione* è un sistema di mezzi «indiretto, obliquo, inventato, in una parola culturale».

Ma che cosa spiega infine le istituzioni? In effetti la tendenza e l’utilità non spiegano l’istituzione più di quanto la natura non spieghi la cultura. Essendo un sistema di mezzi obliqui e indiretti, le istituzioni sociali non soddisfano le tendenze senza al contempo contraddirle, costringendole, forzandole e incanalandole all’interno di determinati percorsi d’azione. Sarebbero state possibili mille altre istituzioni, perché proprio queste? Per comprendere il significato psico-sociologico dell’istituzione bisogna esaminare il rapporto fra la tendenza, le circostanze e l’immaginazione: «Ciò

<sup>29</sup> Ivi, p. 43.

<sup>30</sup> Ivi, pp. 44-45.

<sup>31</sup> «Che una tendenza si soddisfi in un’istituzione è un fatto» (la sessualità nel matrimonio, l’avidità nella proprietà ecc.).

che spiega l'istituzione non è la tendenza, ma la *riflessione della tendenza nell'immaginazione*» secondo le circostanze; «le istituzioni sono determinate dalle figure definite dalle tendenze a seconda delle circostanze, quando si riflettono nell'immaginazione, e in un'immaginazione soggetta ai principi di associazione» e della passione. L'istituzione è il figurato.

## 5.

Anche Bagolini aveva insistito su questi temi. In *Esperienza giuridica e politica nel pensiero di David Hume* (1947) l'autore sottolinea «l'importanza e la crescente attualità del pensiero di Hume» in diversi settori della cultura contemporanea, compresa la filosofia del diritto; pertanto si propone di fornire un contributo all'interpretazione della «teoria humiana concernente le condizioni psicologiche di possibilità e di formazione di alcuni concetti giuridici»<sup>32</sup> illustrandone il fondamento psicologico. Secondo Bagolini Hume è il pensatore giuridico-politico più originale del Settecento britannico per la sua radicale presa di posizione «contro alcuni presupposti del giusnaturalismo e contro la teoria contrattuale, contro la deduzione analitica ed astrattamente razionalistica del fondamento del diritto»<sup>33</sup>, riproponendo i medesimi problemi in maniera antidiogmatica e in funzione delle *concrete* condizioni psicologiche della vita sociale. La sua è una critica anti-intellettualistica e anti-giusnaturalistica che pone la società «come condizione di possibilità e fondamento del diritto»<sup>34</sup> (non viceversa). All'origine dell'ordinamento giuridico c'è un infatti un interesse eminentemente sociale. Eppure, come sappiamo, la socialità di per sé non è naturale: «Per essere socialità concreta deve essere socialità giuridica, deve appunto implicare l'artificialità del diritto». La giustizia (la società giuridica come *convenzione*) «sorge come *rimedio* ad alcuni inconvenienti che derivano dall'egoismo e dalla generosità limitata»<sup>35</sup>.

Bagolini enfatizza l'originalità della trattazione di Hume rispetto a predecessori e contemporanei: Hobbes, Locke, Shaftesbury, Mandeville, J. Butler, Hutcheson e A. Smith, così come sviluppa un serrato confronto con Kant<sup>36</sup>. Come Deleuze, anch'egli è convinto che in Hume «Tutta la trattazione dei problemi intorno al fondamento del diritto e della società [sia]

<sup>32</sup> L. Bagolini, *Esperienza giuridica e politica nel pensiero di David Hume*, cit., p. 1.

<sup>33</sup> Ivi, p. 5.

<sup>34</sup> Ivi, p. 26.

<sup>35</sup> Ivi, p. 42.

<sup>36</sup> Ivi, pp. 234 ss.

presupposta alla trattazione dei problemi politici», cosicché il suo itinerario procede «dal problema giuridico, inteso in senso lato, come problema di struttura della società, al problema politico»<sup>37</sup> in quanto tale.

La teoria dell'artificio contenuta nel III libro del *Trattato* costituisce l'elemento fondamentale della concezione giuridico-politica di Hume in quanto fornisce la «spiegazione del fondamento psicologico dell'esperienza sociale nei suoi due aspetti giuridico e politico»<sup>38</sup>. Il diritto è essenzialmente *convenzione*, cioè un rimedio artificiale offerto dall'ordinamento e fondato sull'artificio psicologico che tende ad alterare la direzione naturale delle passioni<sup>39</sup>. Come Bagolini osserva a proposito del sentimento di giustizia, «proprio in virtù di tale artificio, la possibilità che l'interesse ha di obliquarsi alla minima riflessione, facendosi interesse comune, è la condizione che rende a sua volta possibile il sorgere di una 'convenzione' fra tutti i membri della società»<sup>40</sup>. «Obliquazione» significa che un minimo di *riflessione* può modificare la direzione della passione, presupponendo «come principio del suo movimento un 'interest' che non sia ancora 'common' ma che debba diventarlo»<sup>41</sup>. L'effetto delle regole generali è quindi una modificazione nella direzione della passione capace di frenarla e correggerla. Sono artificiali perché raggiungono il loro fine soltanto in maniera obliqua, mediata e indiretta.

In tal senso “naturale” e “artificiale” estendono i loro significati abituali andando a costituire ancora una volta un complesso. Come Bagolini osserva, in Hume «i rispettivi significati dei due termini, di naturale e artificiale, si implicano scambievolmente senza contraddizione [...] anche l'artificio [...] si presenta a Hume naturale. [...] È naturale perché la sua formazione corrisponde ad un'invenzione 'assolutamente necessaria' della mente umana»<sup>42</sup>, cosicché si ha «una profonda implicazione fra ciò che è naturale e ciò che è artificiale»<sup>43</sup>. Il diritto è perciò l'*artificio giuridico* concepito psicologicamente. A sua volta, l'*artificio* specificamente *politico* e la

<sup>37</sup> Ivi, p. 166.

<sup>38</sup> Ivi, pp. 225-226.

<sup>39</sup> L'*artificio* giuridico «si determina mediante un giudizio causale che assume la forma di relazione di mezzi a fine: deliberazione dei mezzi idonei al perseguitamento di un fine desiderato». Si tratta di un «rimedio» che non dipende dalla natura ma dal giudizio, al fine di superare la propensione degli uomini a preferire ciò che è contiguo rispetto a ciò che è lontano, e si esplica attraverso la formazione di regole che assumono la forma di «giudizi direttivi pratici» (ivi, p. 228).

<sup>40</sup> Ivi, p. 39.

<sup>41</sup> Ivi, p. 41. Così «Il fondamento psicologico del diritto è scoperto in questo momento di riflessione della ragione sulla immediatezza dell'interesse individuale, mediante cui l'interesse individuale diventa sociale» (ivi, p. 23).

<sup>42</sup> Ivi, pp. 20-21.

<sup>43</sup> Ivi, p. 141.

sua applicazione allo Stato (che Hume identifica con il governo) dovrà essere concepito *non* come «una catarsi della natura umana, che, come tale, non potrebbe altro che essere illusoria, ma [come] un cambiamento della ‘situazione’ in alcuni uomini, in virtù del quale legislatori e magistrati possono trovare nell’interesse pubblico il loro proprio interesse immediato»<sup>44</sup>.

## 6.

Le somiglianze nell’interpretazione di Hume sono notevoli. Ma qui i punti di contatto si arrestano. Bagolini non è Deleuze, non c’è dubbio, e probabilmente come personalità filosofiche difficilmente si potrebbero immaginare due figure più lontane. Sono veramente agli antipodi. Da un lato Bagolini, uomo delle istituzioni e perfino preside della Facoltà di Scienze politiche di Bologna negli anni della contestazione (1966-69), «Contestatore dei contestatori»<sup>45</sup>; dall’altro lato della *barricata* non potremmo che immaginare Deleuze, ostinatamente minore e minoritario, sempre aperto a nuove sperimentazioni, in una fumosa aula di Vincennes...

Ma certo, dalla storia immaginaria del pensiero non si possono escludere *sotterranee* influenze, forse indirette. Bagolini in effetti era uno studioso noto agli ambienti parigini e della Sorbona nell’epoca in cui Deleuze compiva la sua formazione. Jean-Pierre Vernant recensisce il libro su Hume per il «Journal de Psychologie normale et pathologique» del 1952, definendolo «un libro ben documentato e intelligente»<sup>46</sup> su alcuni aspetti del pensiero del filosofo scozzese fino ad allora poco frequentati. Martial Guerroult dal canto suo l’anno seguente (1953) dedica a un’altra opera di Bagolini (*La simpatia nella morale e nel diritto. Aspetti del pensiero di Adam Smith*) una favorevolissima recensione, apparsa sulla «Revue philosophique de la France et de l’étranger», nella quale loda la sua competenza: si tratta di un «libro pieno di maestria e lucidità» frutto di un’«analisi molto precisa e dettagliata» attraverso la quale Bagolini è «riuscito pienamente nell’intento che si proponeva: restituire brevemente nel suo significato esatto la dot-

<sup>44</sup> Ivi, p. 169.

<sup>45</sup> G. Morra, *Luigi Bagolini. Studioso, maestro, uomo*, in F. Bonazzi (a cura di), *Luigi Bagolini*, cit., p. 32.

<sup>46</sup> J.-P. Vernant, *Luigi Bagolini – Esperienza giuridica e politica nel pensiero di David Hume*, in «Journal de Psychologie normale et pathologique», vol. XLV, n. 1 (1952), pp. 112-113.

trina di A. Smith sottolineandone l'interesse attuale e fornendo al tempo un'utilissima notizia bibliografica»<sup>47</sup>.

Gueroult ci suggerisce dunque le conclusioni. In fondo fra Bagolini «precursore misconosciuto» e Deleuze c'è tutta la differenza che può esserci fra un serio e documentato storico della filosofia del diritto, attento a rispettare le norme della disciplina restituendo il «significato esatto» delle dottrine, e un brillante, giovanissimo filosofo teoretico che ha l'ambizione di individuare in Hume non soltanto l'originalità di un pensiero del passato, ma l'attualità di un nembo non-storico che incrocia il presente contribuendo a ripensarlo. Perciò Deleuze *eccede* continuamente la lettera dei testi humiani, *sconfina* al di là del pensato per raggiungere ciò che ancora effettivamente si dà da pensare, individuando aperture o virtualità inespresse, saturando il piano instaurato da un autore che pensa abbia ancora qualcosa da offrire... *forzando* il documento (non più soltanto “monumento”) a superarsi in direzione del nuovo<sup>48</sup>.

Fare teoria filosofica per il giovane Deleuze significa tentare di «sviluppare *fino in fondo* le necessarie implicazioni di una questione posta», subordinando, sottomettendo forzosamente le cose alla questione «in maniera tale che, in questa sottomissione coatta e forzata, manifestino un'essenza, una natura». Metodo *problematico*, la storia della filosofia così riscritta non si presenta più come mera operazione ricostruttiva tendente a restituire il “vero” pensiero dell'autore, storicamente situato, ma è già pratica della filosofia (*tout court*) concepita come creazione di concetti, volontà creatrice. «In verità, una sola specie di obbiezioni è valida: quella che consiste nel mostrare che la questione posta da un certo filosofo non è una buona questione, *che non forza abbastanza la natura delle cose...*»<sup>49</sup>.

<sup>47</sup> M. Gueroult, *L. Bagolini – La simpatia nella morale e nel diritto*, in «*Revue Philosophique de la France et de l'étranger*», vol. CXLIII, n. 4-6, 1953, pp. 276-280; riprodotta in F. Bonazzi (a cura di), *Luigi Bagolini*, cit., pp. 76-80. Bagolini aveva conosciuto personalmente Gueroult nei primi anni Cinquanta (1950-1954) quando entrambi tenevano dei corsi all'Università statale di San Paolo del Brasile.

<sup>48</sup> Sul punto cfr. anche G. Rametta, *Deleuze interprete di Hume*, Milano, Mimesis, 2020, p. 15: «La portata di questa lettura va compresa in chiave teoretica, più ancora che storico-filosofica». Per uno studio delle fonti di Deleuze cfr. C. Paoletti, *Le fonti storiografiche dell'interpretazione deleuziana di Hume*, in M. Iofrida, F. Cerrato, A. Spreafico (a cura di), *Canone Deleuze. La storia della filosofia come divenire del pensiero*, Firenze, Clinamen, 2008, pp. 39-52.

<sup>49</sup> G. Deleuze, *Empirismo e soggettività*, cit., p. 130 (corsivo nostro).

GIANLUCA GARELLI

*Dopo – la filosofia.  
Un breviario storico-sentimentale*

1.

La *Metafisica* di Aristotele raccoglie notoriamente appunti sugli argomenti *metá tā physiká* che Aristotele sviluppava nel corso delle sue lezioni. Colui che la tradizione avrebbe identificato come «lettore» per eccellenza – il pensatore icasticamente immerso in uno studio solitario – esercita la propria *phoné* di fronte a un uditorio; sicché nella traccia testuale di cui disponiamo, a distanza di secoli, si depositano domande, chiarimenti, divagazioni, osservazioni. I ragionamenti appaino ellittici, ripetitivi, o ancora cristallizzati allo stato di abbozzo. Così incomincia, secondo la tradizione, il primo libro:

Tutti gli esseri umani [*anthropoi*] per natura desiderano [*oregontai*] sapere. Ne è segno l'amore [*agapesis*] per le sensazioni: infatti, queste sono amate per sé stesse, anche indipendentemente dall'utilità, e più di tutte le altre quella che si esercita per mezzo degli occhi. Infatti, non solo per l'azione, ma anche quando non intendiamo agire, preferiamo il vedere a tutte, per così dire, le altre. La causa è che la vista ci fa conoscere più di tutte le altre sensazioni e ci mostra molte differenze fra le cose. Per natura gli animali sono dotati di sensibilità, ma da questa in alcuni di essi non si genera alcun ricordo, mentre in altri sì. E pertanto questi ultimi sono più intelligenti e più capaci di imparare rispetto a quelli che non possono ricordare; sono intelligenti, ma senza capacità di imparare, gli animali che non sono in grado di udire suoni (per esempio le api e se c'è qualche altro genere di animali di questo tipo), mentre imparano quanti, oltre al ricordo, hanno anche il senso dell'udito. Ora, mentre gli altri animali vivono di immagini e di ricordi, e partecipano poco dell'esperienza, il genere umano vive, invece, anche di arte [*technei*] e di ragionamenti [*logismois*]<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Aristotele, *Metafisica* I.1.980a21-b28. La traduzione di riferimento è quella di Enrico Berti (Roma-Bari, Laterza, 2017), che nelle citazioni qui prodotte è stata tuttavia confrontata con le ver-

Nell'incipit già si dispiegano varie modalità di «appetito» [*orexis*] proprie dell'umano: desiderare, amare, sentire, imparare, ricordare, produrre, ragionare. Come sua consuetudine, per esporre le proprie tesi Aristotele si richiama a evidenze ampiamente condivise: in particolare qui al fatto che gli *anthropoi* sono per natura curiosi. La loro *curiositas* non ha un oggetto specifico, né si limita al desiderio di acquisire nozioni o informazioni utili alla soluzione di qualche problema determinato. Piuttosto, essa denota un piacere di conoscere puro, fine a sé stesso; sentimento che caratterizza l'animale umano più di qualunque altro dei viventi. Il «segno» di tutto ciò è l'*agapesis* per le sensazioni. Ma non si tratta solo del fatto che, quando i sensi difettano (o magari non funzionano proprio), qualunque azione diviene più difficile. No: il «sentire» piace *di per sé* – anche perché ci fa sentire vivi. Fra i cinque sensi di cui dispongono, continua Aristotele, gli umani tendono a prediligere la vista; alla quale, non per nulla, sin dai tempi più antichi è stata riconosciuta una certa preminenza. Grazie al vedere si genera infatti la «scena del mondo»: sul piano biologico, ciò consente all'animale che lo possiede di optare con un certo anticipo fra alternative di azione, a seconda delle situazioni; permette una presa di distanza dal reale, comprese le sue potenziali insidie.

2.

Negli studi raccolti sotto il titolo di *Organismo e libertà* (1967) Hans Jonas, richiamando in buona misura la prospettiva aristotelica (anche sulla scorta del magistero di Heidegger), afferma che la capacità della vista di creare immagini si basa su tre caratteristiche: «1) *simultaneità* nella rappresentazione di qualcosa di molteplice, 2) *neutralizzazione* della causalità dell'affezione sensoriale, 3) *distanza* in senso spaziale e spirituale»<sup>2</sup>. L'altro senso a distanza di cui molti dei viventi sono dotati, l'udito, impone invece i propri contenuti a un soggetto fondamentalmente passivo; inoltre, più che rappresentare qualcosa nella stabilità della sua forma, esso descrive un evento nel suo divenire. Anche il tatto, per parte sua, ha un carattere processuale, poiché muove dall'addizione di elementi sensoriali: la mano, per esempio, sente progressivamente la forma dell'oggetto che sta toccando. Ma la presentazione a distanza di un «molteplice simultaneo» rimane una prestazione esclusiva della vista: il quadro complessivo della visione dipen-

sioni di Carlo Augusto Viano (Torino, Utet, 1995) e di Giovanni Reale (Napoli, Loffredo, 1978) e modificata in più punti.

<sup>2</sup> H. Jonas, *Organismo e libertà*, a cura di P. Becchi, Torino, Einaudi, 1999, pp. 179-80.

de dal movimento del soggetto che percepisce, ossia dalla prospettiva che questi di volta in volta assume<sup>3</sup>.

L'insieme di questi caratteri ha finito per imprimere un segno decisivo sulla formazione della mentalità e del linguaggio occidentali. Come scrive ancora Jonas, «lo spirito è andato dove la vista ha indicato di andare»<sup>4</sup>; che è come dire: la forma in cui si esprime la cultura umana, almeno in Occidente, è in buona misura riconducibile a una certa prevalenza del paradigma visivo nell'interpretazione dell'esperienza<sup>5</sup>. Ma Aristotele allude anche al fatto che, più degli altri sensi, il vedere permette di distinguere le differenze fra le cose. Il che, in gran parte, spiega anche la fortuna della metafora della *theoria*: un termine dalla semantica stratificata, per la cui traduzione, per esempio, il latino optava a volte per *contemplatio* (parola che ne accentua la sfumatura religiosa, contenendo a propria volta *templum*, ossia lo spazio del cielo che il sacerdote delimitava allo scopo di trarre auspici osservando il volo degli uccelli).

### 3.

In questione, per Aristotele, non sono tuttavia i vantaggi biologici che la vista garantisce, bensì anzitutto il piacere peculiare che essa è in grado di procurare. La sua argomentazione sembra muoversi in un circolo: gli esseri umani amano il sapere in quanto sono amanti delle sensazioni; d'altra parte, amano le sensazioni perché queste permettono di sapere. Non si tratta però di un vizio logico: l'argomento mira anzi a rendere esplicito qualcosa di intuitivamente noto a chiunque. In tal senso, semmai è interessante osservare che la *Metafisica* prende le mosse da un'apparente ovvia. Ma il punto è proprio questo: un sentire autenticamente filosofico scaturisce dal piacere implicito nel *ripensamento* di ciò che pare noto, addirittura ovvio. Filosofare significa fermarsi a *riflettere* – la lingua tedesca dirà poi *nachdenken*: meditare, pensarci su, ripensarci.

Non per nulla, nella pagina aristotelica viene poco dopo messa a tema la capacità di ritenere. L'*anthropos* è messo a confronto con gli altri «animali» (ovvero gli esseri capaci di sentire), per sostenere che a differenziare l'u-

<sup>3</sup> Ivi, p. 202.

<sup>4</sup> Ivi, pp. 189-97.

<sup>5</sup> Le peculiarità della visione sono state fra l'altro determinanti nel plasmare una concezione dell'eternità intesa come *nunc stans* (ossimoro di qualcosa come un eterno presente). Sulle implicazioni filosofiche di questi aspetti si veda anzitutto H. Arendt, *La vita della mente* (1978), a cura di G. Zanetti, Bologna, Il Mulino, 1987, pp. 197-216; nonché, più in generale, R. Rorty, *La filosofia e lo specchio della natura* (1979), Milano, Bompiani, 1986.

mano è il possesso e l'uso della *memoria*. Gli animali più intelligenti sono quelli che possono apprendere; ma sono in grado di farlo solamente quelli capaci di ricordare. Invero, qui Aristotele non si sofferma a definire precisamente che cosa sia la «memoria» per lui: si limita a sottolinearne la funzione in rapporto alle sensazioni e all'intelligenza. In questo contesto, per «memoria» sembra comunque intendersi una certa capacità dell'anima di conservare qualcosa di ciò che ha sentito. Grazie a questa ritenzione, tracce del percepito rimangono «presenti» anche quando la sensazione non è più in atto. Ecco perché gli animali che sono in grado di conservare almeno in qualche misura queste tracce sono anche in condizione di imparare (*manthanein*) dalle sensazioni che hanno provato: e ciò ne determina l'intelligenza.

Aristotele aggiunge quindi che per poter imparare è indispensabile anche il senso dell'udito. Un'affermazione ghiotta questa volta per i derridiani, alla quale segue peraltro un'osservazione sorprendente: le api – animali cui in genere si riconosce una certa capacità di organizzazione intelligente – non sarebbero in grado di apprendere proprio perché incapaci di udire i suoni. La cosa di per sé non solo è dubbia (in questo senso, potrebbe tranquillamente annoverarsi fra le tante amenità che costellano la storia della filosofia), ma in bocca a un greco suona dir poco strana. Sin dall'antichità i greci avevano infatti grande dimestichezza con l'allevamento delle api (il miele faceva stabilmente parte della loro dieta). Indipendentemente però dal merito della questione – che sarà meglio lasciare alle competenze degli entomologi – Aristotele, in questo modo, intende mettere a fuoco un altro aspetto decisivo dell'antropogenesi: il nesso fra il sapere e la capacità di imparare e trasmettere le conoscenze acquisite. «Negli esseri umani dal ricordo deriva l'esperienza: poiché molti ricordi dello stesso fatto realizzano la capacità [*dynamin*] di un'unica esperienza»<sup>6</sup>.

Ma c'è dell'altro. A differenza di quella animale, l'esistenza umana è legata anche al possesso di una certa abilità tecnica (*techne*), nonché al «ragionamento» (*logismos*). Solo in questo quadro complesso la nozione di «esperienza» acquisisce senso pieno. Se negli altri viventi c'è qualcosa di assimilabile all'*empeiria*, in essi si dà solo in forma germinale: in quel caso sarebbe meglio parlare di istinto o al più di addestramento. Perché da sola l'*aisthesis* non basta: le sensazioni offrono informazioni particolari, ma di per sé ancora «non dicono il perché riguardo a nulla, per esempio perché il fuoco è caldo, bensì solo che è caldo».<sup>7</sup> Così – si legge nella *Fisica* – «la via della conoscenza procede naturalmente dalle cose che sono più conoscibili».

<sup>6</sup> Aristotele, *Metafisica* I.1.980b28-30.

<sup>7</sup> Ivi, I.1.981b11-13.

li e più manifeste per noi [*hemin*], fino alle cose che sono più chiare e conoscibili per natura [*tei physei*]».<sup>8</sup> È la natura stessa a svelarsi solo da ultimo nell'autonomia dei suoi principi. Ecco perché è autentica sapienza solo quella che è capace di mettere in questione ciò che immediatamente appare noto, interrogandosi su di esso per conoscerlo davvero.

## 4.

Nella citazione iniziale, un carattere della nobiltà del sapere è individuato da Aristotele nella sua *inutilità*. Il che non vuol dire che sia superfluo; significa però che non è concepito né perseguito sempre e soltanto allo scopo di servire a qualcosa, ossia subordinandolo a finalità diverse dal suo puro esercizio. Ciò che rende libero un sapere è proprio la possibilità di non dover mirare alla realizzazione di qualcosa d'altro da sé stesso. Questa inutilità è un sigillo impresso nella filosofia sin dalla sua origine:

a causa della meraviglia [*dià gar to thaumazein*] infatti gli esseri umani, sia ora sia per la prima volta, hanno cominciato a filosofare [*philosophein*]; al principio meravigliandosi per le stranezze [*atopon*] più a portata, in seguito, procedendo a poco a poco nello stesso modo, sviluppando dubbi [*diaporesantes*] anche a proposito di cose più rilevanti, quali le fasi della luna e i fenomeni riguardanti il sole e le stelle, e la genesi del tutto. Ma chi prova un senso di dubbio e si meraviglia ritiene di essere ignorante (perciò chi ama il mito [*ho philomythos*] è anche in qualche modo filosofo: il mito, infatti, è composto di cose che destano meraviglia); di conseguenza, se gli esseri umani hanno filosofato per fuggire l'ignoranza, è evidente che perseguitarono la scienza per il sapere e non in vista di qualche utilità. Lo testimonia il corso stesso degli eventi: una volta, infatti, procurate quasi tutte le cose necessarie e anche quelle relative alla comodità e al benessere, cominciò a essere ricercato un sapere [*phronesis*] di questo tipo. È dunque palese che non la ricerchiamo a causa di nessuna utilità altra; e come diciamo che è uomo libero colui che esiste per lui stesso e non per altri, così anche questa è la sola che è libera tra le scienze: questa sola, infatti, è per sé stessa.

Perciò anche il possesso di essa potrebbe essere giustamente ritenuto non umano; in molte cose, infatti, la natura degli esseri umani è serva, sicché per Simonide «solo dio può avere questo privilegio». [...] La [scienza] più divina [...] è anche la più degna. Una scienza può essere tale soltanto in due sensi: sia perché è divina tra le scienze quella che soprattutto il dio possiede, sia qualora esista una scienza delle cose divine. Ma questa sola si trova ad

<sup>8</sup> Aristotele, *Fisica*, I.1.184a15-16.

avere entrambi questi caratteri: sia perché dio sembra a tutti far parte delle cause ed essere un principio, sia perché tale scienza potrebbe possederla solo o soprattutto il dio. Tutte le altre, dunque, sono più necessarie di essa, ma nessuna è migliore.<sup>9</sup>

Se la vera scienza è possesso eminente del divino, questa eccede la miseria della nostra condizione: noi siamo essenzialmente schiavi di bisogni e desideri, e dunque per lo più incapaci di perseguire un sapere che non comporti un vantaggio diretto e concreto. All'essere umano compete piuttosto la *philosophia*; e a spronare in principio all'indagine filosofica, dice Aristotele, è il *thaumazein*, quella «meraviglia» che lascia attoniti di fronte alla multiforme *atopia* della realtà. Un sentimento di cui, com'è noto, parla anche Platone nel *Teeteto*:

TEETETO: Per gli dèi sì Socrate, sento un enorme sgomento [*hyperphylos thaumazo*] di fronte a queste cose, e a volte davvero, a guardarle, mi vengono le vertigini.

SOCRATE: Mi pare, amico, che Teodoro abbia visto giusto sulla tua natura. Si addice particolarmente al filosofo questo sentimento [*pathos*]: il meravigliarsi [*thaumazein*]. La filosofia non ha altra origine che questa [...].<sup>10</sup>

## 5.

Bando alla retorica dello stupore, però: la meraviglia da sola non basta – anzi, è segno appunto di uno stato di ignoranza. Può diventare presupposto filosofico solo quando, mettendo in difficoltà le risorse del pensiero, le sfida e in qualche modo le attiva. Chi comincia a filosofare si scopre attonito di fronte a una impasse in cui non trova via d'uscita immediata. Ecco perché, in prima battuta, anche il mito può contenere un nucleo filosofico: è un primo modo per portare a parola quello sgomento originario. Ma fra l'atteggiamento del *philosophos* e quello del *philomythos* c'è una distanza di principio, forse perfino una certa diffidenza, non poi così dissimile da quella che, secondo la *Repubblica* di Platone, alimenta l'«antica discordia [*palaia diaphorā*]» tra poesia e filosofia<sup>11</sup>.

Eppure la distinzione fra sapienza e ignoranza non può tracciarsi in modo netto: perché qualunque filosofare già presuppone, all'inizio del

<sup>9</sup> Aristotele, *Metaphysica* I.2.982b12-983a11.

<sup>10</sup> Platone, *Teeteto* 155d (a cura di F. Trabattoni, trad. it. di A. Capra, Torino, Einaudi, 2018).

<sup>11</sup> Platone, *Repubblica* X, 607b5-6.

proprio cammino, il possesso di un minimo di sapere. Si profila così il senso e il compito di una *paideia* dell'essere umano, per la quale – come nota Hannah Arendt<sup>12</sup> – Cicerone nelle *Tusculanae disputationes* adoperava l'immagine della *coltivazione*, inaugurando così una fortunata cataresi del termine «cultura»:

Ora, nel caso dell'anima la coltivazione è la filosofia [*Cultura autem animi philosophia est*]; essa estirpa i vizi fin dalle radici, e prepara le anime ad accogliere le sementi, e affida loro e, per così dire, vi semina semi tali che, una volta sviluppati, daranno frutti rigogliosissimi<sup>13</sup>.

Lo spazio dell'educazione è ciò che serve perché l'umano possa fiorire sino a emanciparsi dalla cogenza assoluta delle pulsioni primarie, e dunque a elevarsi a un *bios* superiore. Un modo di vita in cui il desiderio, lunghi dall'essere negato, ritorna in altra forma: chi possiede il sapere dei principi supremi della realtà non può che voler indugiare nella loro contemplazione – ovvero, non desidera altro che continuare a speculare.

## 6.

«Se è vero che l'era moderna si vede posti dei problemi filosofici peculiari, essi si generano dal disagio, da quella che John Locke chiamava *uneasiness*, e non più dallo stupore». <sup>14</sup> Sulla scorta di questa suggestione di Hans Blumenberg, Remo Bodei ha individuato in alcuni passaggi-chiave del *Saggio sull'intelletto umano* (1689) il cristallizzarsi di una nuova e tutta moderna «drammaturgia concettuale», al cui centro si colloca il problema del rapporto fra la coscienza e l'identità personale. Scrive Locke:

<sup>12</sup> Cfr. H. Arendt, *La crisi della cultura: nella società e nella politica*, in Ead., *Tra passato e futuro* (1961), introduzione di A. Dal Lago, trad. it. di T. Gargiulo, Milano, Garzanti, 1991, p. 273: «La parola e il concetto di cultura sono nati nell'antica Roma. La parola deriva da *colere* (coltivare, dimorare, prendersi cura di, attendere a, conservare) e si riferisce innanzitutto al rapporto dell'uomo con la natura nel senso di coltivarla e prenderne cura per renderla un'abitazione adatta a lui. Indica quindi un atteggiamento di cura amorosa, remotissimo da ogni sforzo tendente ad assoggettare la natura all'uomo. Perciò, oltre al dissodamento della terra, la parola si estende a designare il "culto" reso agli dèi, il prendersi cura di quanto è pertinenza propria di questi. Forse Cicerone fu il primo a servirsene in un'accezione estensiva, riferendosi allo spirito e all'intelletto. Egli parla di *excolere animum*, coltivare lo spirito, e di *cultura animi* nello stesso senso in cui ancor oggi si parla di "mente coltivata"».

<sup>13</sup> Cicerone, *Tusculanae disputationes*, II.13 (*Tuscolane*, a cura di L. Zuccoli Clerici, introduzione di E. Narducci, Milano, Rizzoli, 1996, pp. 200-201).

<sup>14</sup> H. Blumenberg, *Le realtà in cui viviamo* (1981), trad. it. di M. Cometa, Milano, Feltrinelli, 1987, p. 12.

le nostre menti [*minds*] somigliano a quelle tombe, dove le iscrizioni sono cancellate dal tempo e le immagini cadono in polvere, anche se rimangono il bronzo e il marmo. *Le immagini tracciate nelle nostre menti sono dipinte in colori che sbiadiscono* e, se non vengono rinfrescate ogni tanto, svaniscono e scompaiono<sup>15</sup>.

Ecco perché l'identità personale, continua Bodei, non si conserva intatta, come per una sorta di moto inerziale, ma dipende dal rinnovarsi di un'attività mentale spesso travagliata e faticosa: «ci comprendiamo solo in quanto riusciamo a gettare dei ponti attraverso le discontinuità, superando le lacune dell'oblio e le incertezze dell'attesa»<sup>16</sup>. In questo lavoro la conquista del sé non è però mai garanzia di continuità nel tempo. Il sonno, l'amnesia e gli stati di incoscienza attestano che la *res cogitans* non ha di per sé consistenza ontologica alcuna, né il pensiero può assicurare all'individuo la stabilità dell'identità personale. In Descartes, il compito di offrire un fondamento al *cogito* spettava in ultima analisi alla *res divina* attraverso la presenza, nella sostanza pensante, dell'idea innata di un essere perfettissimo<sup>17</sup>. Locke, che già mette in questione la stessa nozione di sostanza, nel suo anti-innatismo rigoroso ritiene che la continuità della persona possa contare solamente sulla stabilità (ahi quanto fragile) di ciò che – con un termine di conio recente, ai suoi tempi – può chiamarsi *consciousness*.

Ciò ha due conseguenze letteralmente drammatiche. Da una parte, l'individuo vede spalancato dinnanzi a sé uno spazio immenso di ricerca della propria realizzazione e valorizzazione: è il lavoro, diranno di lì a poco gli economisti classici, ad aggiungere valore al reale. Dall'altra, tuttavia, il prezzo da pagare per questa nuova libertà è salato: la consapevolezza di possedere un'identità intermittente. Scrive Locke:

ciò che sembra costituire una difficoltà è che quella coscienza viene sempre interrotta dall'oblio e che non c'è nessun momento della nostra vita in cui abbiamo l'intera successione di tutte le nostre azioni passate davanti agli occhi in una visuale unica, giacché persino la migliore memoria perde di vista una parte mentre ne contempla un'altra; inoltre, per la maggior parte della nostra vita, non riflettiamo sul nostro io passato perché siamo occupati con i nostri pensieri presenti, e nel sonno profondo non abbiamo affatto

<sup>15</sup> J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano* (1689), II.10, § 5; trad. it. di M. e N. Abbagnano, Torino, Utet, 1971, p. 187 (la traduzione del testo lockiano, nelle citazioni prodotte, è stata modificata in più punti).

<sup>16</sup> R. Bodei, *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Milano, Feltrinelli, 2002, p. 38.

<sup>17</sup> Cfr. R. Descartes, *Meditazioni metafisiche* (1641), Med. III.

pensieri, o almeno non di quelli coscienti come i nostri pensieri da svegli. In tutti questi casi, dico, poiché la nostra coscienza è interrotta e perdiamo di vista il nostro io passato, si sollevano dubbi se siamo o meno la stessa cosa pensante, cioè la stessa *sostanza*<sup>18</sup>.

## 7.

Insomma: se per Descartes l'anima, in quanto *res cogitans*, per sua essenza non può che pensare sempre, Locke introduce nella compagine del mentale la dimensione della temporalità. Questo elemento storico richiede un lavoro supplementare, al fine di tenere assieme un'identità che da sedentaria si è fatta mobile, mutevole nei suoi «parametri sociali, politici e geografici»: in una parola, compiutamente moderna, impegnata com'è in «un incessante lavoro di rinnovamento della vita psichica»<sup>19</sup>.

Inevitabile che ciò esponga a un disorientamento prima ignoto<sup>20</sup>. Di qui una condizione di permanente «inquietudine del desiderio» e «malessere della coscienza», che a partire dalla modernità può ritrovarsi ovunque, nei comportamenti peculiari dell'umano<sup>21</sup>: «Sarà forse di qualche utilità osservare, di passaggio, che il principale, se non l'unico sprone all'industriosità umana è il *disagio*»<sup>22</sup>. La parola *uneasiness* torna a più riprese là dove il *Saggio* indaga il nesso fra i «modi del piacere e del dolore» e le passioni che accompagnano il corso dell'esistenza; o dove la trattazione si sposta sul tema della libertà della scelta e del potere di determinazione, cioè «di iniziare o di impedire, di continuare o di terminare [varie] azioni della nostra mente e movimenti del nostro corpo, semplicemente mediante un pensiero o una preferenza della mente». L'effettivo esercizio di «ciò che chiamiamo *volizione* o *volere*»,<sup>23</sup> perfino il desiderio, vengono così definiti da Locke «uno stato di disagio» che può esercitare sull'individuo una «pressione continuata e irremovibile», determinandolo «alle successive azioni volontarie».<sup>24</sup> Perché «quando un uomo è perfettamente soddisfatto dello stato in cui si trova – in altre parole, quando è perfettamente privo di qual-

<sup>18</sup> J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano* cit., II.27, § 12; trad. it. cit., p. 395.

<sup>19</sup> R. Bodei, *Destini personali* cit., pp. 40-41.

<sup>20</sup> Ivi, p. 42.

<sup>21</sup> L. Simonutti, *John Locke e le inquietudini del presente*, in [www.ispf.cnr.it/Pan/demia/Osservatorio filosofico: chrome-extension://efaidnbmnnibpcajpcglclefindmkaj/http://www.ispf.cnr.it/wp-content/uploads/2022/05/002\\_012\\_Simonutti.pdf](http://www.ispf.cnr.it/Pan/demia/Osservatorio filosofico: chrome-extension://efaidnbmnnibpcajpcglclefindmkaj/http://www.ispf.cnr.it/wp-content/uploads/2022/05/002_012_Simonutti.pdf) (ultima consultazione: 12 dicembre 2024).

<sup>22</sup> J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, cit., II.20, § 6; trad. it. cit., p. 275.

<sup>23</sup> Ivi, II.21, § 5; trad. it. cit., p. 282.

<sup>24</sup> Ivi, II.21 §§ 23-24; trad. it. cit., p. 292-93.

siasi disagio – quale operosità, quale azione, quale volontà rimane in lui, se non quella di continuare in quello stato?»<sup>25</sup>.

Ma non c'è ritorno possibile all'ingenuità: «una perfetta indifferenza della mente» a questo «gran numero di disagi» che la sollecitano non sarebbe affatto un bene, perché ne precluderebbe qualunque reazione di adattamento, non stimolandone una laboriosità volta a migliorare la propria condizione.<sup>26</sup> Compreso il perseguitamento di una felicità evidentemente ormai non più concepita in termini di pura e statica contemplazione dell'essere.

## 8.

Una prospettiva preziosa per ricostruire il cammino delle idee filosofiche è quella offerta dalla loro traduzione, ossia dalle modalità della loro trasformazione nei diversi spazi linguistici, lungo il corso del tempo. Il destino del termine lockiano *uneasiness* non fa in questo senso eccezione. È stato osservato che il primo traduttore in francese del *Saggio sull'intelletto umano*, Pierre Coste, nel 1700 sceglie per renderlo la parola *inquiétude*, consapevole peraltro che la soluzione è lontana dal restituire le sfumature dell'originale<sup>27</sup>. Jean-Pierre Bosset, autore dell'*Abégé de l'Essai de Monsieur Locke, sur l'entendement humain*, uscito nel 1738 a Ginevra, opta invece per *mésaise*, rinunciando al «potere propulsivo» del termine, e privilegiando una «semantica della privazione». Per parte sua Giovanni Leonardo Marugi, che tra il 1788 e il 1791 si adopera per rendere l'opera in latino, opta dapprima per *molestiae*, quindi vira su *anxietas*. Nella sua versione francese del 2001, Jean-Michel Vienne propone infine *malaise*, accentuando quel «senso di passività e l'emotività negativa» che in qualche modo permane nel termine «disagio», per il quale propendono anche le principali versioni italiane. Ma è la scelta di Coste, con la sua consapevole accen-

<sup>25</sup> Ivi, II.21 § 34; trad. it. cit., p. 299.

<sup>26</sup> Ivi, II. 21 §§ 48-49; trad. it. pp. 310-11.

<sup>27</sup> L. Simonutti, *John Locke e le inquietudini del presente*, cit., p. 1. Qui di seguito cito dalla terza edizione della traduzione di Coste: «*Essai philosophique concernant l'entendement humain, où l'on montre quelle est l'étendue de nos connaissances... par M. Locke, traduit de l'anglois par M. Coste. Troisième édition, revue, corrigée et augmentée de quelques additions importantes de l'auteur qui n'ont paru qu'après sa mort, et de quelques remarques du traducteur*», Amsterdam, 1735, p. 176: «*Uneasiness, c'est le mot Anglois dont l'Auteur se sert dans cet endroit & que je rends par celui d'inquiétude*, qui n'exprime pas précisément la même idée. Mais nous n'avons point, à mon avis, d'autre terme en François qui en approche de plus près. Par *uneasiness* l'auteur entend *l'état d'un homme qui n'est pas à son aise, le manque d'aise & de tranquillité dans l'Ame*, qui à cet égard est purement passive [...].».

tuazione di una dimensione di ricerca incerta e inappagata, a condurre – attraverso una filiazione diretta niente affatto implausibile – in prossimità dell'ultima tappa di questa breve ricognizione.

Per il giovane Hegel, la parola tedesca che, meglio di qualunque altra, designa la tonalità emotiva peculiare della coscienza che intraprende il cammino filosofico è *Unruhe*, «inquietudine». La nostra epoca, si legge già in un breve scritto hegeliano del 1802 (*Sull'essenza della critica filosofica*), è la *Zeit der Unruhe*, attraversata com'è da uno «spirto d'inquietudine e d'instabilità di tutto ciò che è».<sup>28</sup> Un'età in cui qualunque ingenuità di fronte alle rappresentazioni non può reggere l'implacabile esame intrapreso da una coscienza umana alla ricerca di sé stessa. Il presunto, sano buon senso – il senso comune non filosofico – si palesa nella sua natura illusoria non appena il sospetto e il dubbio si insinuano in quella coscienza, che ora come mai prima – leggeremo nella *Fenomenologia* qualche anno più tardi (1807) – è costretta a «disperare delle rappresentazioni, dei pensieri e delle opinioni cosiddetti naturali».<sup>29</sup> Essa deve così imparare ad assumere un atteggiamento scettico, per intraprendere un percorso, lasciarsi alle spalle il punto di vista comune, che si pretenderebbe «naturale», e conquistare il punto di vista filosofico. Ovvero – in termini che richiamano quanto già emerso commentando Aristotele – passare dalla *comfort zone* di quel che sembra immediatamente familiare alla conoscenza vera:

ciò che in generale è noto, proprio perché è *noto*, non è conosciuto. Il modo più consueto di ingannare sé stessi e gli altri consiste appunto nel presupporre, nella conoscenza, qualcosa in quanto già noto, e nel farselo andar bene così com'è<sup>30</sup>.

Ecco perché Hegel concepisce qualcosa come una *Fenomenologia dello spirito*: pensare l'essere come vivente soggetto spirituale è per lui il solo modo per cogliere la realtà effettiva – cioè la coscienza e la storia – nella sua costitutiva irrequietezza, e descriverne finalmente una scienza in termini logico-concettuali. Al cospetto di una cultura le cui conquiste sono costitutivamente instabili, dice Hegel, «Contribuire a far sì che la filosofia si avvicini alla forma della scienza – per raggiungere quella meta in cui essa

<sup>28</sup> G.W.F. Hegel, *Sull'essenza della critica filosofica* (1802), in Id., *Il bisogno di filosofia (1801-1804)*, a cura di C. Belli e J. Mascat, Milano-Udine, Mimesis, 2024, p. 65 (trad. it. lievemente modificata).

<sup>29</sup> G.W.F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito. Sistema della scienza, parte prima* (1807), a cura di G. Garelli, Torino, Einaudi, 2008, p. 61.

<sup>30</sup> Ivi, p. 23.

può dismettere il suo nome di *amore del sapere*, per essere *sapere effettivo* – è quanto mi sono proposto»<sup>31</sup>.

## 9.

Non è questa la sede per discutere le alterne vicende e le sorti del programma hegeliano. Nessuna certezza; anzi, semmai il riproporsi di una domanda. Che cosa resta dello sgomento e della costitutiva inquietudine del filosofare, in un mondo in cui prevale – nelle forme più varie, per lo più certo non imputabili a Hegel, ma tuttavia a lui nemmeno del tutto estranee – una concezione del sapere ispirata selettivamente alla scientificità? Il bisogno di filosofia che sembra eccederla, e che ancora traspare nelle screpolature del mondo, nello scarto fra lo spazio logico e le contingenze del reale, denuncia forse un tratto antiquato e nostalgico, un’idea di filosofia residuale e al tramonto – il farsi palese (come già era hegelianamente accaduto all’arte) di un suo irrimediabile carattere passato?

Dalla natura alla cultura, e alla cultura storica in particolare. Di fronte a questa aporia alla seconda potenza, nulla pare adattarsi a chiudere il cerchio delle argomentazioni inaugurate dalla *uneasiness* di Locke (quella, ricordiamo, in cui «le nostre menti [minds] somigliano a quelle tombe, dove le iscrizioni sono cancellate dal tempo...») più di un’immagine tratta da un romanzo di Cormac McCarthy:

I licheni sulle pietre sgretolate come uno strano chiarore verdognolo. Le voci si affievoliscono. Oltre lo schiaffeggio lieve dell’erba alta. Lui li vede chinarsi a leggere qualche scritta curiosa e si ferma davanti a un’antica tomba di famiglia che la crescita di un albero ha mezzo demolita. Dentro non c’è nulla. Niente ossa, né polvere. Com’è vero che i morti sono oltre la morte. La morte è ciò che i vivi si portano dentro. Uno stato di angoscia, come un’inquietante anticipazione di un ricordo amaro. Ma i morti non hanno memoria e il nulla non è una maledizione. Tutt’altro<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> Hegel, *La fenomenologia dello spirito* cit., p. 5.

<sup>32</sup> C. McCarthy, *Suttree* (1979), trad. it. di M. Balmelli, Torino, Einaudi, 2009, p. 181.

DARIO GENTILI

## *Istituzioni del disattivare*

### 1. *Disadattati*

I lavori di Ubaldo Fadini sono stati nel corso degli anni un punto di riferimento costante per la mia ricerca filosofica: da quelli sull'antropologia filosofica a quelli sul postfordismo, da quelli sulla filosofia francese contemporanea (Deleuze *in primis*) a quelli sull'istituzione. Non saprei insomma da dove cominciare, troppe sarebbero le possibilità per avviare un confronto con il suo pensiero. Comincio allora dalla fine, dal suo ultimo libro: *Disattivare. Un'idea di filosofia*. Infatti, a dire dello stesso Fadini, questo libro del 2024, intorno alla nozione di “disattivazione”, riannonda diversi fili della sua riflessione e diverse tematiche affrontate in lavori precedenti. Del resto, questa del “disattivare” è la sua “idea di filosofia”, che s’incarna addirittura nel suo modo di incedere non solo nel pensiero e nella scrittura, ma anche nel camminare in strada, nel suo “ciondolare”, nell’«andare oscillando di portone in portone»<sup>1</sup>. La “disattivazione” corrisponde dunque a un’idea di filosofia solo se si riscontra in una pratica così “singolare” come quella del camminare. Tale “singolarità” si esprime tanto nell’andatura di Fadini quanto nel suo fare filosofia: un “oscillare” tra pensiero filosofico e il suo “fuori”; un “ritornare”, che sempre si rinnova, ai suoi pensatori di riferimento e alle loro categorie. Tenendo comunque presente che, come insegnava Deleuze (ecco uno di questi pensatori), la “singolarità” non ha affatto a che fare con l’individualità proprietaria e indivisibile dell’io, ne comporta piuttosto – per dirla con Benjamin (eccone un altro) – un “allentamento”. Né autonoma né centrata su di sé, l’eccentrici-

<sup>1</sup> U. Fadini, *Disattivare. Un'idea di filosofia*, Verona, ombre corte, 2004, p. 10.

cità della singolarità la induce alla relazione sociale con altre singolarità altrettanto “singolari” nel loro incedere.

A conferma che *Disattivare* riprende, intreccia e sviluppa diverse linee della riflessione di Fadini, il «motivo del disattivare» non può che trovare «una prima chiara collocazione all’interno della costellazione teorica dell’antropologia filosofica moderna»<sup>2</sup> e, in particolare, fa riferimento al concetto di “esonero” di Arnold Gehlen. In *L’uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*<sup>3</sup>, Gehlen concepisce l’essere umano come naturalmente gravato da una “condizione onerosa”, che gli deriva dalla sua “non-specializzazione organica”, a differenza degli altri animali che sono fisiologicamente dotati per adattarsi a quel determinato ambiente in cui vivono. La capacità di trovare forme di esonero da tale onere consente dunque agli esseri umani di produrre artificialmente modi di vivere capaci di sopperire alla loro “carenza” naturale: «I processi di esonero che si delineano all’interno della nostra vicenda evolutiva si presentano così come la singolare “tecnica” attraverso la quale gli esseri umani si mantengono in vita consentendo loro di andare oltre l’immediato e di mettere in atto dei comportamenti sempre più “indiretti”, sottili, elastici, orientati al futuro»<sup>4</sup>. L’esonero consiste allora nel “disattivare” quegli stimoli, quelle pulsioni, quei bisogni che spingono gli esseri umani a trovare una soddisfazione immediata e diretta nell’ambiente circostante, che tuttavia non vi corrisponde pienamente, conducendo anzi all’inevitabile fallimento di ogni propensione naturale all’adattamento: «Tutto questo scaturisce da un comportamento inizialmente non adattato, con un valore dunque decisamente sperimentale»<sup>5</sup>. Sappiamo, anche grazie agli studi di Fadini<sup>6</sup>, come in Gehlen tale disadattamento conduca alla produzione “naturalmente artificiale” di un ambiente sociale e di istituzioni che svolgano quella funzione di soddisfacimento dei bisogni sempre più complessi e “secondari” degli esseri umani. Ora, la questione che emerge dall’interpretazione di Fadini è che tale disadattamento non va inteso esclusivamente come una condizione originaria a cui le istituzioni sociali sopperiscono una volta per tutte. Trasposto su un piano culturale, politico e sociale, il disadattamento esprime la sua capacità “sperimentale”, creativa e innovativa, se la singo-

<sup>2</sup> Ivi, p. 12.

<sup>3</sup> Cfr. A. Gehlen, *L’uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, a cura di V. Rasini, Milano-Udine, Mimesis, 2010.

<sup>4</sup> U. Fadini, *Disattivare*, cit., p. 13.

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

<sup>6</sup> Cfr. U. Fadini, *Il corpo imprevisto. Filosofia, antropologia e tecnica in Arnold Gehlen*, Milano, FrancoAngeli, 1988.

larità si manifesta nei disadattati e nelle disadattate, cioè attraverso coloro il cui agire e pensare fa scarto e devia rispetto alle convenzioni acquisite di un certo ambiente sociale e culturale. È su questo aspetto che Fadini innesta Gilles Deleuze sull'antropologia filosofica di Gehlen.

## 2. *Compensazioni*

Si tratta del giovane Deleuze, quello di *Empirismo e soggettività* e di *Istinti e istituzioni*, che Fadini ha contribuito a introdurre in Italia. È il Deleuze che, a partire da David Hume e dal suo *Trattato sulla natura umana*<sup>7</sup>, concepisce l'istituzione come forma di organizzazione della società alternativa a quella stabilita dalla legge e dal contratto sociale, quella cioè che fa capo alla sovranità e che vede nel *Leviatano* di Thomas Hobbes, che distingue ed esclude ogni continuità e contiguità tra stato di natura e stato civile e tra natura e artificio, la sua scaturigine. Se la legge insiste sugli istinti, al fine di limitarli o reprimerli, l'istituzione dà forma alla "tendenza": «L'istituzione esprime il positivo della società nel suo rapporto con le tendenze e si presenta come un sistema organizzato di mezzi, modello dell'agire, una vera e propria "impresa"»<sup>8</sup>. Fadini segue Deleuze, procedendo con lui oltre Hume, nell'enfatizzare che la tendenza non è una e univoca, che le tendenze possono essere plurali e diverse, come altrettanto possono essere le istituzioni che da esse derivano: «Ecco *una* forma di matrimonio, *un* regime di proprietà. Perché *questo* regime e *questa* forma? Ne sono possibili mille altre, che si ritrovano in altre epoche e in altri Paesi. Questa è la differenza tra l'istinto e l'istituzione: c'è istituzione quando i mezzi mediante i quali una tendenza si soddisfa non sono determinati né dalla tendenza in sé, né dai caratteri specifici»<sup>9</sup>. È proprio sulla base di questa precisazione di Deleuze che si determina la differenza fondamentale tra la ricezione del pensiero humeano da parte del pensiero liberale e neoliberale<sup>10</sup> e quella su cui s'inserisce il pensiero di Fadini. Infatti, il pensiero liberale ha in-

<sup>7</sup> Cfr. D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, a cura di P. Guglielmoni, Milano, Bompiani, 2001.

<sup>8</sup> U. Fadini, *Disattivare*, cit., p. 22.

<sup>9</sup> G. Deleuze, *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*, a cura di A. Vinale, Napoli, Cronopio, 2012, p. 46.

<sup>10</sup> «Hume ci ha probabilmente dato l'unica completa formulazione di filosofia del diritto e della politica successivamente nota col nome di liberalismo». F.A. von Hayek, *La filosofia del diritto e della politica di David Hume*, in *Studi di filosofia, politica ed economia*, trad. di M. Vitale, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1998, p. 210.

dividuato nello scambio la tendenza fondamentale della natura umana<sup>11</sup>, mentre il pensiero neoliberale tale tendenza l'ha indicata nella competizione. Senza entrare troppo nel dettaglio, in entrambi i casi si riscontra una sorta di “antropologia negativa”<sup>12</sup> – di matrice diversa, economica, rispetto a quella di Hobbes e del realismo politico – che trova nel mercato quella istituzione delle istituzioni che svolge la funzione di soddisfare i bisogni e di compensare le carenze “naturali” dei singoli individui: «C'è una diversità di fondo che muove l'essere umano, non risolvibile pienamente nella forma dell'istinto, di un meccanismo naturale, o nei costrutti artificiali dati e che vengono qualificati per il loro esercizio di compensazione e sovradeterminazione delle sensibilità e delle intelligenze»<sup>13</sup>. Un'istituzione come quella del mercato – alla cui logica è oggi ricondotta ogni altra istituzione (compresa quella statale) – eleva la compensazione a esercizio fondamentale e, così facendo, prestabilisce nella natura umana una tendenza delle tendenze. L'artificio istituzionale della compensazione finisce pertanto per ribadire costantemente quell'onere costitutivo della natura umana, la sua carenza congenita, senza davvero produrre un esonero. Esso riduce pertanto la tendenza all'istinto, che, nei termini di Deleuze, «si presenta come una tendenza lanciata in un organismo con reazioni specifiche»<sup>14</sup>. Muovendo l'istinto direttamente alla soddisfazione del bisogno, indirizza l'agire individuale all'adattamento a quell'ambiente che lo assicura; ma, al contempo, tale ambiente deve indurre sempre “reazioni specifiche”, che finiscono per configurare un sistema di invarianti, rendendo infine l'agire prevedibile e calcolabile.

In tal modo, nella conversione della tendenza in istinto, l'istituzione neoliberale consiste nella naturalizzazione dell'artificio. Come ha sottolineato a più riprese Fadini, per Deleuze, «se è vero che la tendenza si soddisfa nell'istituzione, l'istituzione non si spiega *con* la tendenza», poiché «la tendenza è soddisfatta attraverso mezzi che non dipendono da essa»<sup>15</sup>. In-

<sup>11</sup> «una schiera di autori di economia politica, storia sociale, filosofia politica e sociologia generale avevano seguito le orme di Smith e avevano stabilito il suo paradigma del selvaggio barattante come assioma nelle loro rispettive scienze». K. Polanyi, *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, trad. di R. Vigevani, Torino, Einaudi, 1974, p. 58.

<sup>12</sup> Secondo Hayek, la filosofia di Hume è «essenzialmente negativa», non soltanto perché i valori politici fondamentali (pace, libertà, giustizia) non vi assumono una determinazione giuridica positiva, ma soprattutto per la sua concezione antropologica. Cfr. F.A. von Hayek, *La filosofia del diritto e della politica di David Hume*, cit., pp. 228-229. Sull'antropologia negativa del neoliberismo, cfr. D. Gentili, *Antropologia filosofica del neoliberalismo*, «aut aut», 391/2021, pp. 183-204.

<sup>13</sup> U. Fadini, *Disattivare*, cit., p. 24.

<sup>14</sup> G. Deleuze, *Istinti e istituzioni*, a cura di U. Fadini e K. Rossi, Milano, Mimesis, 2002, p. 31.

<sup>15</sup> Ivi, p. 30.

fatti, se così fosse, se cioè la tendenza si risolvesse esclusivamente nella soddisfazione di un bisogno, verrebbe meno la sua distinzione dall'istinto. Piuttosto, i mezzi per la soddisfazione della tendenza non sono presupposti e stabiliti, perché essi non derivano da "un organismo con reazioni specifiche". Tale organismo è quello, biologico, dell'individuo e della specie; mentre è nella società che le tendenze trovano i mezzi per la loro soddisfazione. Nell'ambiente sociale, la tendenza può manifestarsi in condotte "oblique" e "indirette", eventualmente anche contro-istintuali, che determinano un "disadattamento" rispetto a un ambiente che prevede reazioni specifiche; un disadattamento creativo e innovativo, che genera istituzioni varie e diverse.

### 3. *Variazioni*

Sulla scorta di Hume<sup>16</sup>, l'antropologia filosofica del neoliberalismo combina gli innumerevoli bisogni che contraddistinguono la natura degli esseri umani con la scarsità dei mezzi di cui l'individuo dispone per soddisfarli. La società di mercato è quell'ambiente che rende sì disponibili mezzi ulteriori rispetto a quelli individuali, ma essi svolgono la funzione di compensare la condizione onerosa di natura, senza comportarne tuttavia l'esonero. La scarsità può essere compensata, ma però si può esserne esonerati; il mercato la ripropone costantemente per mettere a sistema le reazioni che induce e così controllare e governare la società. Hayek riconosce ancora una volta in Hume la paternità di tale concezione della società: «[Hume] ha mostrato che certe regole astratte di condotta finivano col prevalere, perché i gruppi che le adottavano diventavano, come risultato di ciò, più capaci di autosostenersi. Ciò che Hume sottolineava a tale proposito era soprattutto la superiorità di un ordine che si produce quando tutti i membri obbediscono alle stesse regole astratte, perfino senza capirne l'importanza»<sup>17</sup>. Deleuze sembra contemplare già in *Istinti e istituzioni* la possibilità di istituzioni come quella del mercato, le cui regole, sebbene non repressive come le leggi, condizionano l'agire degli individui per ren-

<sup>16</sup> «Con nessun altro degli animali che popolano il globo la natura sembra essere stata più crudele che verso l'uomo, considerati gli innumerevoli bisogni e le necessità di cui lo ha sovraccaricato, e l'esiguità dei mezzi che gli concede per soddisfare queste necessità. Nelle altre creature questi due particolari in genere si compensano fra loro». D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, cit., pp. 957-959.

<sup>17</sup> F.A. von Hayek, *Tipi di razionalismo*, in *Studi di filosofia, politica ed economia*, cit., pp. 176-177.

derlo uniforme: «più [l'istinto] è perfettibile, e dunque imperfetto, più è sottomesso alla variazione, all'indecisione, più si lascia ridurre al solo gioco dei fattori individuali interni e delle circostanze esterne»<sup>18</sup>. Ma sarà qualche decennio dopo, in *Poscritto sulle società di controllo* (1995), che Deleuze individua chiaramente nel mercato l'istituzione che sta plasmando una nuova forma di società, quella appunto “di controllo”. Ebbene, nella “crisi delle istituzioni” (disciplinari), Deleuze comprende che il controllo esercitato dalla società di mercato consiste fondamentalmente nel mettere a sistema – secondo un linguaggio “numerico” in cui ognuno/a è ridotto a “cifra”, anticipando così ciò che oggi definiamo capitalismo algoritmico – quelle “variazioni” che le tendenze individuali introducono nell’ambiente sociale: «i diversi controllati sono variazioni inseparabili, che formano un sistema a geometria variabile il cui linguaggio è *numerico*»<sup>19</sup>.

*Poscritto sulle società di controllo* è stato inteso inizialmente come una presa di distanza da Michel Foucault e dalla sua concezione delle società disciplinari. Tuttavia, rileggendo oggi il breve testo deleuziano, cioè alla luce della pubblicazione nel 2004 dei corsi *Sécurité, territoire, population* (1977-1978) e *Naissance de la biopolitique* (1978-1979) che Foucault ha tenuto al Collège de France, non si può non notare il ricorrere in entrambi degli stessi termini e concetti, a partire da quello di “società di controllo” (che Foucault denomina anche “società di sicurezza”). In particolare, colpiscono le assonanze con la definizione “ambientale” che Foucault fornisce dell’*homo œconomicus*: «L’*homo œconomicus* è colui che accetta la realtà. E la condotta razionale è dunque ogni condotta che risulta sensibile a modificazioni nelle variabili dell’ambiente e che risponde a esse in modo non aleatorio, e dunque sistematico, mentre l’economia potrà definirsi come la scienza della sistematicità delle risposte alle variabili dell’ambiente»<sup>20</sup>. Trovo che la nozione di “variabile dell’ambiente”, con cui Foucault spiega l’esercizio della razionalità di governo neoliberale, contribuisca a far comprendere come le stesse variazioni individuali finiscano per attivare quel “sistema a geometria variabile”, in cui per Deleuze consiste la società del controllo, che le rende appunto controllabili. Per Foucault, infatti, la biopolitica neoliberale non rientra nel paradigma disciplinare che interviene innanzitutto sul corpo degli individui, configurando così quella società disciplinare che trova nel fordismo il suo modo capitalistico di produzione e

<sup>18</sup> G. Deleuze, *Istinti e istituzioni*, cit., p. 32.

<sup>19</sup> G. Deleuze, *Poscritto sulle società di controllo*, in Id., *Pourparler (1972-1990)*, trad. it. di S. Verdicchio, Macerata, Quodlibet, 2000, p. 236.

<sup>20</sup> M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Milano, Feltrinelli, 2005, p. 219.

nello Stato la sua forma politica; la società del controllo e della sicurezza a cui il neoliberalismo dà forma non si limita alla produzione in serie di individui, produce piuttosto quelle variabili ambientali che inducono le reazioni della popolazione a risultare prevedibili e sistematiche. L'*homo œconomicus* “accetta la realtà” non per comando sovrano o disciplinamento, bensì per “adattamento” in cambio della sopravvivenza in un ambiente dove, per dirla ancora con Foucault, «gli individui sono posti continuamente in condizione di pericolo, o piuttosto sono indotti a provare la loro situazione, la loro vita, il loro presente, il loro futuro, come gravi di pericolo»<sup>21</sup>. Con l’implementazione – condotta tecnologicamente – di variabili ambientali, che orientano e dirigono le “variazioni” di cui gli individui sono portatori, i dispositivi di governo neoliberale riproducono costantemente uno stato di natura gravido di pericoli, a cui la popolazione è chiamata a rispondere esclusivamente nella forma della responsabilità individuale: è la naturalizzazione delle reazioni individuali – volte inevitabilmente all’adattamento all’ambiente – a far risultare sistematica la risposta della popolazione.

Nel 2001 viene pubblicato, a cura di Fadini e Adelino Zanini, *Lessico postfordista*, un testo che ha rappresentato un punto di riferimento all’interno del dibattito post-operaista (e non solo) sul modo di produzione postfordista. Ebbene, la voce *Biopolitica* del *Lessico*, redatta da Massimiliano Guareschi, sulla scorta del corso foucaultiano del 1975-1976 *Bisogna difendere la società* (1998), coglie che la biopolitica «necessita di una dimensione “sistematico-ambientale” inassimilabile, in termini di razionalità, con le tecnologie individualizzanti tipiche del paradigma disciplinare»<sup>22</sup>. Solo pochi anni dopo, *Naissance de la biopolitique* riconoscerà in tale dimensione “sistematico-ambientale” la peculiarità della governamentalità neoliberale e della sua società del controllo; ma evidentemente il dibattito italiano sul postfordismo stava già procedendo in quella stessa direzione<sup>23</sup>. La medesima che, del resto, percorreva e percorre ancora lo stesso Fadini.

In *Disattivare*, per elaborare un’idea di “variazione” che sia immanente al sistema-ambiente neoliberale e possa dall’interno disattivarlo, Fadini si affida ancora a Deleuze, quello del “divenire minore” dei saggi su Franz Kafka<sup>24</sup> e Carmelo Bene. Come noto, il piano è quello del linguaggio, di quella

<sup>21</sup> Ivi, p. 68.

<sup>22</sup> M. Guareschi, *Biopolitica*, in A. Zanini, U. Fadini (a cura di), *Lessico postfordista. Dizionario di idee della mutazione*, Milano, Feltrinelli, 2001, p. 35.

<sup>23</sup> Ho approfondito l’argomento in D. Gentili, *Variabili neoliberali dell’ambiente postfordista*, in U. Fadini e A. Zanini (a cura di), *Postfordismo e oltre*, Firenze, Clinamen, 2023, pp. 27-34.

<sup>24</sup> Cfr. G. Deleuze e F. Guattari, *Kafka. Per una letteratura minore*, trad. it. di A. Serra, Macerata, Quodlibet, 1996.

“lingua minore” che, secondo Deleuze, la scrittura di Kafka e il teatro di Bene praticano. Che la questione non si possa ridurre alla letteratura e al teatro è ben chiaro a Fadini, il quale sa bene che, nel modo di produzione postfordista, è proprio la capacità linguistica, relazionale e performativa del General Intellect a essere messa a valore e a profitto<sup>25</sup>. Lo stesso Deleuze, del resto, riconosce al lavoro sul linguaggio del teatro di Bene una portata più ampia; infatti, la continua variazione linguistica incide sulle variabili ambientali che determinano l’azione scenica: «Tutte le componenti linguistiche e sonore, indissolubilmente lingua e parola, sono dunque messe in stato di variazione continua. Ma ciò non è senza conseguenze per le altre componenti, non-linguistiche, azioni, passioni, gesti, atteggiamenti, oggetti, ecc. Perché non si possono trattare gli elementi della lingua e della parola come altrettante variabili interne, senza metterli in relazione reciproca con le variabili esterne, nella stessa continuità, nello stesso flusso di continuità»<sup>26</sup>. Deleuze ne trae indicazioni che vanno al di là della scena teatrale, è un movimento – questo della “variazione continua” – che ha ricadute politiche: «Nello stesso movimento la lingua tende a sfuggire al sistema del Potere che la struttura, e l’azione, al sistema della Padronanza o del Dominio che l’organizza»<sup>27</sup>. Fadini, infatti, riconduce il discorso di Deleuze sul “divenire minore” all’istituzione, che, «come particolare realtà organizzata, è sempre un fattore di selezione (di aspettative: direbbero i sociologi “sistemici”), di disattivazione parziale»<sup>28</sup>. La disattivazione in quanto processo istituzionale consiste allora nel «lavoro sulle variazioni per concretizzare delle possibilità inattese, impreviste»<sup>29</sup>. E le variazioni sono quelle che ognuno e ognuna imprime in quanto singolarità, in quanto disadattato e disadattata che non fa numero, che “devia” dalle variabili ambientali che rendono sistematico ogni agire, indirizzandolo alla compensazione e all’adattamento:

se la maggioranza rinvia a un modello di potere, storico e strutturale, o ambedue al contempo, va anche detto che *ognuno* è minoritario, potenzialmente minoritario, per quanto devii da questo modello. E la variazione continua non è forse proprio quest’ampiezza che non cessa di superare, per eccesso

<sup>25</sup> Su questi aspetti del dibattito italiano sul postfordismo, cfr. almeno P. Virno, *Grammatica della moltitudine. Per un’analisi delle forme di vita contemporanee*, Roma, DeriveApprodi, 2002. Virno, tra l’altro, ha redatto la voce *General Intellect* per il *Lessico postfordista*; cfr. P. Virno, *General Intellect*, in A. Zanini, U. Fadini (a cura di), *Lessico postfordista*, cit., pp. 146-151.

<sup>26</sup> G. Deleuze, *Un manifesto di meno*, in C. Bene e G. Deleuze, *Sovrapposizioni*, trad. it. di J.-P. Manganaro, Macerata, Quodlibet, 2002, p. 99.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> U. Fadini, *Disattivare*, cit., p. 28.

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

o per difetto, la soglia rappresentativa del campione maggioritario? La variazione continua non è forse il divenire minoritario di ognuno, in opposizione al dato maggioritario di Nessuno?<sup>30</sup>

Fadini ribadisce la valenza della “variazione continua” deleuziana per la sua filosofia della disattivazione: «È una variazione che non smette di essere tale, cioè di variare, per evitare anche il rischio che da una minoranza si riproduca una maggioranza, un “campione”»<sup>31</sup>. Una variazione non smette di variare se è una singolarità a condurla e non un’individualità, la cui tendenza è invece suscettibile alle variabili ambientali che la mettono a sistema e così, indirizzandola a una determinata soddisfazione, ne interrompono il variare e la riconducono a un campione statistico maggioritario. Non basta insomma la variazione e la “devianza” di cui ognuna e ognuno può essere “naturalmente” portatore se l’ambiente è quello neoliberale e il modo di produzione capitalista è quello postfordista, dove «la stessa “devianza” viene messa a profitto contribuendo in un qualche modo al funzionamento dei circuiti della valorizzazione di capitale»<sup>32</sup>.

#### 4. *Deviazioni*

Se il giovane Deleuze di *Istinti e istituzioni* trovava nell’“imperfezione” e nella “perfettibilità” della tendenza che la espone alle “variazioni” ciò che «lascia spazio all’intelligenza» sociale delle istituzioni<sup>33</sup>, il Deleuze maturo di *Poscritto sulle società di controllo* riscontra come, in un ambiente di mercato, tali variazioni configurino “un sistema a geometria variabile” e pertanto, per dirla con Fadini, “contribuiscono al funzionamento dei circuiti della valorizzazione di capitale”. Ecco, il tentativo perseguito da Fadini in diversi suoi lavori consiste nel far giocare la concezione dell’istituzione del giovane Deleuze non solo – come il testo del 1955 si proponeva – in alternativa alla società disciplinare, ma anche in alternativa alla successiva – e ancora attuale – società del controllo<sup>34</sup>.

Detto altrimenti, Fadini concepisce le variazioni singolari come “disattivazioni” delle variabili ambientali neoliberali, e tale disattivazione è

<sup>30</sup> G. Deleuze, *Un manifesto di meno*, cit., p. 109.

<sup>31</sup> U. Fadini, *Disattivare*, cit., p. 31.

<sup>32</sup> Ivi, p. 72.

<sup>33</sup> G. Deleuze, *Istinti e istituzioni*, cit., p. 32.

<sup>34</sup> Cfr. in particolare U. Fadini, *Il tempo delle istituzioni. Percorsi della contemporaneità: politica e pratiche sociali*, Verona, ombre corte, 2016.

– bene precisarlo – tutt’altro che “inoperosa”, bensì istituente. Si tratta insomma di istituzioni che tengano insieme il singolare e il sociale, la devianza e la regola. Inoltre, configurando socialmente l’ambiente, una tale istituzione a sua volta disattiva quei dispositivi di compensazione – oggi all’opera ad esempio nei nuovi autoritarismi – che si attivano come reazione al rischio d’impresa e alla percezione di pericolo che suscita il mondo<sup>35</sup>. Una istituzione del disattivare è anche questo: concepire e fare esperienza del rischio e del pericolo come opportunità di collaborazione, mutualismo e comunanza. Solo una tale istituzione può al contempo garantire a ognuno e a ognuna la propria, singolare “deviazione”. Lascio ora direttamente a Fadini la conclusione:

la “mia” deviazione quasi-sistemica ha come obiettivo quello di scorgere in un qualche modo il complicarsi/dispiangersi effettuale – nel senso pure del manifestarsi del rischio “e” del pericolo – all’interno del complesso delle pratiche di soggettivazione: anche e soprattutto quando l’ambiente (sociale) entra nel corpo vivo del soggetto qualificandolo ancora di più appunto come sociale; c’è proprio qui, a questa svolta delle storie dei processi di soggettivazione, una occasione di riscatto per il sociale complessivo dalla catena del valore (di segno capitalista)<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> In *Disattivare*, Fadini si sofferma sulla coppia rischio/pericolo analizzando le teorie sistemiche alla Luhman; cfr. U. Fadini, *Disattivare*, cit., pp. 83-88.

<sup>36</sup> Ivi, p. 88.

FEDERICA GIARDINI

*I millepiani dell'ecologia politica.  
Corpi-territori e filosofia*

Nella molteplicità degli scritti di Ubaldo Fadini si può fare deriva seguendone l'iscrizione nello spazio della collana-rivista *Millepiani*<sup>1</sup>. Spazio

<sup>1</sup> Tra il 1993 e il 2003 la collana-rivista è pubblicata in collaborazione con la casa editrice Mimesis, collaborazione proseguita poi con DeriveApprodi, attraverso l'Associazione Eterotopia e, dal 2021, con Manifestolibri. A partire dal 1994 i contributi di Fadini sono costanti: *Paesaggi tecnologici*, in *Michel Foucault. Eterotopia. Luoghi e non-luoghi metropolitani*, 1994, pp. 119-135; *Corpi virtuali o gloriosi*, in *Paul Virilio. La deriva di un continente. Conflitti e territorio nella modernità*, 1994, pp. 59-77; *Il luogo dell'incidente*, in *Walter Benjamin. Il carattere distruttivo. L'orrore del quotidiano*, 1995, pp. 37-52; *Trascorsi affettivi*, in *James J. Ballard. Il futuro è morto. Psicogeografia della modernità*, 1995, pp. 35-55; *Deleuze e noi*, in *Gilles Deleuze. Felicità nel divenire. Nomadismo, una vita*, 1996, pp. 67-80; con Patrizia Mello, *Disegni del mutamento*, in *Félix Guattari. Architettura della sparizione, architettura totale. Spaesamenti metropolitani*, 1996, pp. 59-69; *Piani di immanenza*, in *Michel Foucault. Biopolitica e territorio. I rapporti di potere passano attraverso i corpi*, 1996, pp. 119-133; *La posizione eccentrica*, in *Mike Davis. Geografia dell'espressione. Città e paesaggi del terzo millennio*, 1997, pp. 51-64; *Tecnica e crudeltà*, in *Antonin Artaud. Il sistema della crudeltà. Gli affetti, le intensità, il linguaggio dei corpi*, 1997, pp. 75-92; *L'età del corpo*, in *Gilles Deleuze. Pierre Klossowski. Simulacri e filosofia. Maschere, segni, eventi nella polis contemporanea*, 1997, pp. 109-26; *Psicogeografie*, in *Jean Beaudrillard. Cyberfilosofie. Fantascienza, antropologia e nuove tecnologie*, 1999, pp. 49-64; *La cosa ferita*, in *Guerra locale, guerra globale. Pulizie etniche e geopolitica dell'impero: la nuova guerra balcanica*, 1999, pp. 49-63; *Tecnonomadismo*, in *Gilles Deleuze. Tecnofilosofia. Per una nuova antropologia filosofica*, 2000, pp. 49-69; *Il principio della diversità*, in *Guenther Anders. Ecce-so di Mondo. Processi di globalizzazione e crisi del sociale*, 2000, pp. 23-40; *Controlli, poteri e soggetti a rischio*, in *W. Burroughs. Geografie del controllo. Saperi, corpi, territori*, 2001, pp. 67-84; *Sul cervello-soggetto*, in *Félix Guattari. Pensiero globale, cervello sociale. Lotta dei concetti contro le opinioni per resistere al presente*, 2001, pp. 109-125; *La libertà come apertura al futuro. Note di antropologia filosofica*, in *Baruch Spinoza. Corpi e libertà. Trasformazioni antropologiche del presente*, 2002, pp. 41-58; *Attraverso il feticismo radicale*, in *Theodor W. Adorno. Progresso e feticismo. Ideologia e mercificazione dei corpi, degli affetti e delle relazioni nel tempo presente*, 2002, pp. 61-78; *Cartografie della mutazione tra corpi e territori*, in *Pierre André Taguieff. Cosmopolitismo e nuovi razzismi. Populismo, identità e neocomunitarismi*, 2003, pp. 49-61; *Amore e ambiente. Tra antropologia filosofica e teoria dei sistemi*, in *Walter Benjamin. Globalizzazione ed esperienze di vita. Nuove povertà e processi di liberazione*, 2003, pp. 87-97; *Soggetto cyborg. Attraverso Foucault*, in *Moltiplicare Foucault. Vent'anni*

nomade, spazio di incontri, in primis quello con Tiziana Villani, che ha inizio all'uscita di un altro progetto-rivista, «Futuro anteriore», e ha per compagno di strada Gilles Deleuze – e Félix Guattari – in una linea di fuga dalle codificazioni egemoniche degli inizi degli anni Novanta.

Fondata nel 1993 da Tiziana Villani insieme a, tra gli altri, Nanni Balestrini, Franco Berardi, Antonio Caronia, Alessandro Dal Lago, Primo Moroni, Augusto Ponzio, Paul Virilio, Adelino Zanini, *Millepiani* è a tutti

gli effetti un ambito di riflessione *ostinatamente* interessato alla dimensione filosofico-politica di un presente che per quanto frammentato continua a produrre spazi e aperture che indicano percorsi diversi da quelle tautologie che intendono rigidamente perimetrire le trasformazioni e i bisogni delle esistenze. [...] Richiamare queste contraddizioni, permette di osservare liberamente la brutalità e lo spreco che impunemente pauperizzano il mondo e ne praticano la fine nel canto mortifero di un “qui ed ora”, che privilegia i pochi a discapito e dispregio dei molti. [...] *In un presente fortemente frammentato e divaricato tra nuove marginalità e nuove strutture gerarchiche la necessità di conoscenza, ricerca e immaginazione risulta essenziale*<sup>2</sup>.

dopo, 2004, pp. 197-209; *Etica e velocità nell'età del postfordismo*, in *Gilles Deleuze. Spazi nomadi. Figure e forme dell'etica contemporanea*, 2004, pp. 97-114; *Alla ricerca del mondo perduto. Sviluppi del pensiero del fuori*, in *Bernard Stiegler, Félix Guattari. La catastrofe dell'immaginario. Ecosofia, estetica e politica*, 2006, pp. 41-53; *Scrivere e balbettare. L'affetto in Gilles Deleuze*, in *Félix Guattari. Caosmos. Filosofia e tecnica nelle società di controllo*, 2006, pp. 69-82; *Geografie del concetto ed esercizi di libertà nell'età della tecnica*, in *Gilles Deleuze. Saskia Sassen. Dis-senso. Per un'ecologia materialista*, 2007, pp. 53-63; *Fuori dal mondo. L'impresa di esistere tra Gehlen e Adorno*, in *Manuel Castells. Alfred. Sohn-Rethel. Tecnomorfosi della soggettività contemporanea*, 2008, pp. 58-73; *L'antropologia politica del lutto*, in *André Gorz. Per un'ecologia politica. Contro l'economia del valore*, 2008; *Intensità urbana. A partire dallo sguardo metaforico di Walter Benjamin*, in *L'esplosione urbana*, 2009, pp. 87-100; *Cartografie dell'affettività. Note su Gilles Deleuze*, in *Il fuori della filosofia. Crisi di senso, vero dire e umorismo*, 2009, pp. 43-57; *Etica e politica in una prospettiva ecosofica. Soggetti e prassi sociale a partire da Félix Guattari e André Gorz*, in «Ecosofia critica», 2010, pp. 37-57; *Per una pragmatica dell'urbano: la filosofia della “città”*, in *Urbanmorphosi. Dalle periferie all'ecosistema globale*, 2010, pp. 35-46; *Corpo vivo, conoscenza e autonomia. Letture per far sì che la paura non mangi l'anima*, in *Usciti dal futuro*, 2011, pp. 55-73; *Neuro Habitat. Senza nome e senza storia*, in *Critica della ragione urbana. La città frattale tra progetto e abbandono*, 2011, pp. 29-41; *Cambio di marcia. Introversione dell'urbano*, in *Se la filosofia morirà sarà per assassinio. La macchina, i soggetti e il desiderio*, 2013, pp. 59-68; *Figure e territori. Per un orientamento pratico della filosofia*, ivi, pp. 55-68; *Sul contratto urbano: immagini della città rovesciata*, in *Per una teoria ecologica*, 2018, pp. 9-20; *Corrispondere – Parzialità dell'umano ed ecologia del quotidiano*, in *Eco/ologiche. Politiche, saperi e corpi nel tempo della crisi ambientale*, 2021, pp. 23-36; *Filosofia affermata per tempo. Per una critica del presente*, in *Le crepe del presente. Filosofia critica della vita quotidiana*, 2023, pp. 21-36; *Singolarità e amicizia. Per una nuova configurazione dell'umano*, in *Critiche e politiche della violenza*, 2024, pp. 79-94.

<sup>2</sup> <https://www.millepiani.org/il-progetto-millepiani/> (ultimo accesso 20/04/2025).

È necessario infatti, si registra, riattivare la dimensione pubblica, e dunque critica, del pensiero, contro i luoghi istituzionali del sapere che svolgono la funzione di «cinghia di trasmissione tra ceti intellettuali tristi e comunicazione», contro un pubblico ipotizzato e costruito come aggregato di spettatori consumatori passivi, contro la «dematerializzazione della vita». Il progetto intende dunque scommettere sulle istanze di pensiero implicate nei molteplici divenire della vita, individuando i nuovi spazi di produzione del pensiero e di pratiche che, in una discontinuità con gli anni Settanta, proseguono in tempi di crisi<sup>3</sup>.

Con quella che diventa consuetudine e cifra della collana-rivista, nel 1993 il primo numero si apre con la traduzione italiana del capitolo *Geofilosofia* tratto da *Qu'est-que la philosophie* di Deleuze e Guattari. Le coordinate mobili dell'operazione sono chiaramente delineate, in particolare la tensione tra terra e territorio, tensione deterritorializzante che prospetta un compito almeno duplice: aggiornamento dei saperi in ogni dislocazione materialistica dei processi in atto e ricezione della resistenza materiale e materialista alle codificazioni correnti. Terra e territorio preannunciano l'attenzione che di volta in volta si concentrerà sulle metamorfosi dell'umano e della sua costituzione tecnica come anche del suo ambiente urbano. In sintesi, il percorso che Fadini, a partire dal 1994, data della sua entrata nel progetto, declinerà tra antropologia filosofica e filosofie dell'urbano del Novecento, tra corpi-territori deleuziani e interrogazioni sul divenire del pensiero e della pratica filosofica.

Dieci anni dopo, nel 2014, il terreno prepara un ulteriore incontro, quello con l'onda lunga dei femminismi e dei movimenti dei *commons* di cui ero parte e che in crescendo hanno abitato e ricreato i territori devastati dalla crisi finanziaria del 2008. In quello stesso anno il gruppo di ricercattiva “EcoPol-Eco|nomia|logia politica”, accompagna il neonato Master in Studi del territorio-Environmental Humanities di cui Ubaldo Fadini e Tiziana Villani sono tra i primi docenti invitati. Altre interlocuzioni si aggiungeranno negli anni successivi, con il gruppo di ricerca Ubi minor di Bologna, insieme a Manlio Iofrida, e con le attività di Quinto alto a Firenze.

Ora, già nel 2007 – a ridosso della crisi finanziaria globale – il numero 33 di «Millepiani», *André Gorz. Per un'ecologia politica. Contro l'economia del valore*, apre una duplice prospettiva e anticipa ambiti di ricerca e dibattito politici e teorici<sup>4</sup>: portare all'attenzione l'opera di André Gorz e aprire

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> Della discussione delle questioni elaborate da Gorz, mi limito a segnalare E. Leonardi, *L'ecologia politica di André Gorz*. Introduzione a A. Gorz, *Ecologia e libertà*, Napoli, Orthotes, 2015,

una nuova stagione di critica dell'economia politica della terra-territorio, contribuendo a una ripoliticizzazione della questione ecologica.

Il numero propone una diagnosi e una linea di apertura:

Lo spazio pubblico, "libero" non esiste più, e con esso scompaiono come patrimonio comune non solo le sue destinazioni, ma l'insieme di tutte le sue risorse materiali, sociali, economiche. Questa sottrazione di territorio non riguarda lo spazio in senso strettamente oggettivo, ma piuttosto lo spazio esistenziale, ossia i modi attraverso i quali le esistenze si realizzano in un ambiente. L'emergere di una questione ambientale non più rinvocabile richiama l'indicazione di André Gorz verso l'impegno per "un'ecologia politica" capace di sviluppare una "tecnocritica [...] *Immaginazione, invenzione e attenzione* sono fattori costitutivi delle macchine viventi biologiche e non, ma nell'agire libero si deve sottolineare una valenza specifica dei processi di soggettivazione umana, ossia l'inclinazione verso una felicità non intesa come puro soddisfacimento dei bisogni, quanto come potenziamento delle forze capaci di creare benessere. Questo benessere è strettamente correlato all'ambito territoriale poiché è in esso che trovano condizione creativa le diverse disposizioni delle soggettività. In altre parole reinventare il territorio significa emanciparsi dal diktat dell'estetizzazione della vita per tornare a vivere secondo inclinazioni capaci d'amore e di comunità, per quanto conflittuali e articolate possano essere quest'ultime. Ridare valore e senso a questi piani è importante perché permette di liberarsi da tutti quei meccanismi di censura e di autocensura che hanno relegato le potenze di vita nell'imbarazzo e nell'impotenza, favorendo il dogmatismo di un cinismo nichilista il cui fine unico è quello insensato del consumo<sup>5</sup>.

Ripoliticizzare la questione ecologica è l'istanza sviluppata nell'introduzione al numero<sup>6</sup>, istanza con cui Fadini interloquisce a più riprese:

pp. 9-24; Id., *Lavoro Natura Valore. André Gorz tra marxismo e decrescita*, Napoli, Orthotes, 2017. A. Negri, *Su Gorz a partire da Leur écologie et la notre*, <https://www.euronomade.info/su-gorz-a-partire-da-leur-ecologie-et-la-notre/>, 2020.

<sup>5</sup> T. Villani, *I territori della smaterializzazione*, «Millepiani», 33, 2007, pp. 25-38.

<sup>6</sup> Tema ripreso nel 2017 con il seminario *Ecologie politiche* presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Bologna, cui partecipano Tiziana Villani e Ubaldo Fadini con i rispettivi interventi: *Ecologie: sapere critico versus comunicazione e Le storie del territorio. Tra filosofia e non-filosofia*. Da segnalare anche la partecipazione di Manlio Iofrida – *Ecologia e filosofia* – che fonderà il gruppo di ricerca "ubi minor". Titolo dell'intervento pubblicato su «Effimera»: <https://effimera.org/politicizzare-le-ecologia-politica-di-tiziana-villani/>. Cfr. anche T. Villani, *Ecosofia critica*, <https://effimera.org/ecosofia-critica-tiziana-villani/>, 2017; *Prefazione* a A. Gorz, *La morale della storia*, Napoli, Orthotes, collana "Ecologia politica" a cura di G. Avallone, M. Benegiamo, E. Leonardi, 2022.

l’idea-chiave del libro [T. Villani, *Ecologia politica. Nuove cartografie dei territori e potenza di vita*], quella che emerge da una batteria di sondaggi critici che riguardano la dimensione dell’ecologia critica (da Guattari a Gorz), la tonalità anche decisamente esistenziale, oltre che politica, delle territorializzazioni del divenire urbano (da Lefebvre a Virilio), la rischiosa cartografia della smaterializzazione contemporanea, con i suoi spostamenti di valore, di affettività, dentro lo spazio urbano, la lettura di segno ecosofico delle metamorfosi complessive degli assetti e delle configurazioni della soggettività odierna: tale idea è quella appunto di un soggetto – irriducibilmente “vivo”, macchinicamente registrato, tecno-mutante, de-scritto sul piano corporeo a partire dalla sua attuale iscrizione all’interno delle logiche di articolazione della “megamacchina sociale” – che esiste nel momento in cui è costitutivamente associato ad un “ambiente”, ad un “contesto”... a me piacerebbe dire però così: ad un “mondo”. [...] Troppa filosofia in questa mia lettura? Può essere, ma l’eccesso va giustificato nel senso (un senso tra gli innumerevoli altri... sia ben chiaro) di riconoscere nel libro di Villani, nel quale la filosofia è opportunamente restituita alla sua essenziale minorità, la presenza di uno sforzo di analisi che va a cogliere con infinita pazienza i segnali di una colorazione della realtà, di una sua effettuazione, certo difficile, sotto la veste della espressione variegata – a livello mentale, sociale, ambientale: ecosofico – dei potenziali di crescita, di maturazione, di una intelligenza produttiva politicamente avvertita. E in quest’ottica non posso fare a meno di ricordare, come fa profittevolmente Villani, la tenacia deleuziana nel sottolineare l’importanza di progettare nuovi spazi di soddisfazione, altre istituzioni rispetto a quelle date in modalità mortifere, per tali potenzialità, quelle che stimolano a fuggire tutti gli inviti alla rassegnazione<sup>7</sup>.

Nel quadro di questa ri-creazione del senso politico dell’ecologia, Fadini approfondisce il clinamen tra Gorz, l’ecosofia critica di Guattari, l’ecologia grigia di Virilio, una lettura deleuziana del disambientamento, insieme a una ricorrente interrogazione sul “che cos’è la filosofia”. Un percorso che entra in risonanza e disloca la dominante di una ricerca che ha toccato gli ambiti «dell’antropologia filosofica moderna, della teoria delle istituzioni e del pensiero critico radicale (di area tedesca e francese)»<sup>8</sup>.

Gorz compare in una condensazione peculiare, quella del “valore del corpo”: dove corpo è deleuzianamente inteso nella sua disposizione sociale e dunque disposizione alla cattura come anche alla liberazione. Il Gorz di

<sup>7</sup> U. Fadini, *T. Villani. Ecologia politica. Nuove cartografie dei territori e potenza di vita*, <https://www.euronomade.info/ecologia-politica-nuove-cartografie-dei-territori-potenza-vita/>, 2014.

<sup>8</sup> U. Fadini, *Il futuro incerto. Soggetti e istituzioni nella metamorfosi del contemporaneo*, Verona, ombre corte, 2013, p. 9.

Fadini figura «un percorso di critica del capitalismo che conduce all’ecologia politica»<sup>9</sup>, passando per una teoria critica dei bisogni umani. È questa inflessione ad assemblare il corpo-territorio e la sua dotazione di istinti-istituzioni, quali mezzi collettivi di soddisfacimento dei bisogni<sup>10</sup>, un corpo colto nel suo divenire, tra le nuove catture dell’introiezione del capitale fisso, del capitalismo della conoscenza<sup>11</sup>, e della induzione di *ethos* funzionali, e spinte di liberazione. L’interlocuzione con Gorz si apre al dibattito e alle ricerche sui mutamenti produttivi-soggettivi del postfordismo<sup>12</sup>, come anche sul potenziamento tecnico di questi mutamenti, e si amplifica nella risonanza con le analisi ecosofiche di Guattari.

In effetti una delle cifre originali della ricerca di Fadini è la connessione che viene stabilita tra l’antropologia filosofica tedesca “e” francese; connessione niente affatto data eppure trovata. Da una parte, infatti, l’uomo neotenico di Gehlen, costitutivamente mancante e dunque costitutivamente spinto alla composizione di un ambiente per via tecnica; dall’altra, la potenza di un corpo che, con Deleuze, tende all’incremento del benessere per via collettiva, per via istituzionale – la connessione avviene attraverso un certo Marx, quello delle nuove letture del capitolo sesto inedito sulle macchine<sup>13</sup>. Nello spirito programmatico di «Millepiani» la ricerca indaga sia il piano delle nuove catture sia la creazione di nuovi *ethos* di liberazione e di potenziamento del benessere collettivo, sempre connesso ai dispiegamenti ripiegamenti di corpi che sono territorio, territorio urbano produttivo e tecnologico, territorio di apertura di nuovi spazi di liberazione, di eterotopie.

È qui dunque pertinente l’affondo che viene portato sulla terra-territorio innervato di tecnica, sull’“ecologia grigia”. Mettendo ancora e di nuovo in connessione filosofie tedesche e francesi, troviamo un confronto tra Harmuth Rosa, attualizzatore delle analisi della scuola di Francoforte, e Paul Virilio pensatore del virtuale e della velocità. L’accelerazione dei nuovi mezzi di trasferimento delle informazioni, della comunicazione e della logistica impongono infatti di pensare una “ecologia grigia”, secondo la

<sup>9</sup> Ivi, p. 27.

<sup>10</sup> È nella collana diretta da Fadini e Villani che viene pubblicata la prima traduzione italiana di G. Deleuze, *Istinti e istituzioni*, Milano, Mimesis-Eterotopia, 2002, nuova ed. 2014.

<sup>11</sup> Cfr. U. Fadini, *André Gorz. Il valore del ‘sufficiente’*. In G. Mari et al. (a cura di), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, Firenze, Firenze University Press, 2024, pp. 995-2003.

<sup>12</sup> V., tra gli altri, U. Fadini, A. Zanini (a cura di), *Lessico postfordista. Dizionario delle idee della mutazione*, Milano, Feltrinelli, 2001; Id. (a cura di), *Postfordismo e oltre*, Firenze, Clinamen, 2023.

<sup>13</sup> Cfr. U. Fadini, *Marx après le marxisme. Préface a Le marxisme comme expérience. Ecrits de Raniero Panzieri*, Paris, Eterotopia France, 2021, pp. 5-16.

formula pubblicata nell'intervista *La fine del prossimo*<sup>14</sup>. Appare qui come la politicizzazione dell'ecologia passi da una diagnosi di insufficienza della sola ecologia "verde".

Va bene cioè occuparsi dell'inquinamento delle sostanze naturali (acqua, aria, fauna e flora) ma non si deve rimuovere l'inquinamento delle distanze ("che non sono sostanze"), il vero e proprio oggetto dell'ecologia "grigia". I progressi sbalorditivi dell'accelerazione nei trasporti e nelle trasmissioni «favoriscono la fine del mondo, che non va intesa in senso apocalittico, ma solo come riduzione del mondo a nulla. La Terra, infatti, sta diventando troppo piccola per la nostra percezione: 40 mila chilometri, mentre rappresentano ancora una notevole distanza per aerei supersonici [...], diventano un'inezia se vengono rapportati alla velocità assoluta delle onde elettromagnetiche, che è di 300 mila chilometri al secondo. Le prossime generazioni proveranno un senso di imprigionamento, che sarà il risultato dell'inquinamento della grandezza della natura e della riduzione delle distanze. Infatti, noi siamo uomini, donne, umani, terrestri, non solo perché possiamo beneficiare dell'aria, della respirazione e dell'alimentazione offerte dalla Terra, ma anche perché il mondo ha una certa scala di grandezza. Noi abbiamo bisogno delle distanze per vivere»<sup>15</sup>.

La tensione geofilosofica tra terra e territorio guadagna così sia il versante della tecnica sia il versante della percezione, della sensibilità e della soggettivazione. L'ecologia politica si presenta allora, nella formulazione gorziana, come un'"etica di liberazione", come messa in discussione delle forme dominanti di valorizzazione delle attività umane e, in riferimento all'ecosofia di Guattari, viene articolata con la fuoriuscita dal capitalismo attraverso la possibilità di creazione di "ricchezza senza valore" – alla ricerca non tanto del positivismo, della fissazione di una morale ecologica, bensì di un'esigenza etica di emancipazione del soggetto, che richiede la critica teorica e pratica del capitalismo, critica di cui l'ecologia politica è parte essenziale<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> P. Virilio, *La fine del prossimo*, a cura di M. Bellini, *Una città*, 60, 1997, <https://www.unacitta.it/it/intervista/186-la-fine-del-prossimo> (ultimo accesso 21/04/2025).

<sup>15</sup> U. Fadini, *Ecologia "grigia" e metamorfosi antropologiche. Un contributo*, in «Società Mutamento Politico», 13(26), 2022, pp. 43-49, p. 44. Su Virilio, cfr. anche il testo di Fadini *Corpi viruali o gloriosi*, in «Millepiani», 1994, pp. 59-77; Id., *Fuori programma. Virilio e la fenomenologia della soggezione*, in P. Virilio, *La velocità di liberazione*, Milano, Mimesis, 2000, pp. 179-190; Id. (a cura di), S. Cacciari, *Lessico Virilio. L'accelerazione della conoscenza*, Pisa, Felici, 2012, pp. 65-96.

<sup>16</sup> U. Fadini, *Il futuro incerto*, cit., p. 54.

La politicizzazione dell'ecologia si potenzia così attraverso i piani delle *Tre ecologie* e del programma di ecosofia critica di Guattari<sup>17</sup>. In questa prospettiva l'ecologia muta in una scienza che

ha per oggetto gli eco-sistemi di qualsiasi tipo (eco-sistemi sociali e della biosfera), per arrivare infine a considerarla come un fenomeno di “opinione”, in grado di comprendere sensibilità culturali e politiche assai diverse. In breve, si può parlare di “tre ecologie”, quella dell’ambiente, quella sociale e quella mentale<sup>18</sup>.

Per Fadini è da sottolineare l’assemblaggio delle tre ecologie nei termini di una ecosofia, che è elemento di novità rispetto all’ecologia tradizionalmente intesa:

un oggetto ecosofico che non coincide con quello eco-sistemico, presentandosi in effetti mediante l’articolazione di linee che sono “quelle del flusso, della macchina, del valore e dell’ambito esistenziale”. La prima linea, quella del flusso, è la meno difficile da comprendere proprio perché non c’è eco-sistema senza l’articolazione di flussi, in rapporto tra di loro sulla base di una sostanziale eterogeneità. La linea della macchina è quella che indica la capacità di auto-organizzazione (“autopoietica”) degli eco-sistemi (...). L’oggetto ecosofico è quindi autopoietico ed è insieme anche portatore di segni, valori e prospettive di ulteriore valorizzazione. È la problematica del valore ad essere così di nuovo soppesata, in modo non scontato. L’intenzione è infatti anche quella di ripensare il valore economico, soprattutto il valore di scambio in senso marxiano (il “valore capitalistico”), mettendolo in relazione con gli altri sistemi di valorizzazione che emergono dai differenti sistemi autopoietici (“sistemi sociali, gruppi, individui, sensibilità artistiche, sensibilità religiose”), in modo tale che lo stesso valore economico ne risulti arricchito e non mortificato (“piombato”). La quarta linea è quella propria della “finitezza esistenziale”, “che definisce più precisamente l’oggetto ecosofico”, e viene presentata anche come “ambito esistenziale”: esso “non rappresenta nessuna entità eterna, bensì si fonda sulle coordinate della determinazione estrinseca, indipendente. Nel suo sistema di valore, l’oggetto ecosofico ha un inizio e una fine; è in rapporto con una diversità macchinica, con un *phylum* macchinico. Di fatto quel sistema possiede egualmente una causa sistemica e un avvenire. Senza autonomia universale, esso è connesso con il processo della storicità. Questa finitezza rappresenta così anche

<sup>17</sup> U. Fadini, *Etica e politica in una prospettiva ecosofica. Soggetti e prassi sociale a partire da Félix Guattari e André Gorz*, in «Ecosofia critica», Millepiani, 2010, pp. 37-57.

<sup>18</sup> U. Fadini, *Divenire corpo. Soggetti, ecologie, micropolitiche*, Verona, ombre corte, 2015, p. 77.

una dimensione dell’estraneazione e dell’‘incarnazione’ e insieme un arricchimento processuale: poiché grazie ad esso c’è sempre la possibilità di un ricaricamento derivante dal caos e di una rifondazione di una complessità<sup>19</sup>.

La lettura dell’ecosofia si declina anche con il lessico dell’antropologia filosofica, quando il “disambientamento”<sup>20</sup> diventa disadattamento, defunzionalizzazione soggettiva del corpo-territorio e lo riconsegna alle sue capacità di costituire un altro ambiente. Capacità che si declinano ulteriormente come possibile, quel possibile che innerva costitutivamente il dato, il posto, il presente – ritorna *Geofilosofia*, in una lettura che intercetta il rinculo di Deleuze e Guattari a Ernst Bloch e alla sua rivisitazione del possibile come utopia immanente<sup>21</sup>. Appare qui l’ultimo dei punti annunciati in apertura di questo percorso nell’opera di Fadini, ovvero la rinnovata domanda “cosa può la filosofia?”:

La filosofia moderna non è infatti amica fino in fondo del capitalismo, così come quella antica non lo era rispetto alla città greca: essa «porta all’assoluto la deterritorializzazione relativa del capitale, lo fa passare sul piano di immanenza come movimento dell’infinito e lo sopprime in quanto limite interno, lo rivolge contro se stesso, per fare appello a un’altra terra, a un nuovo popolo». [...] È proprio a questo punto che Deleuze e Guattari, in indiretta polemica con alcuni degli esponenti più tardi della Teoria Critica, affermano che la filosofia è eventualmente più vicina all’impresa adorniana della “dialettica negativa” «e a ciò che la Scuola di Francoforte designava come “utopia”». È proprio l’utopia a operare il collegamento della filosofia con la sua epoca, con la città greca e – poi – con il capitalismo europeo. È l’utopia che consente alla filosofia di qualificarsi politicamente e di approfondire l’impresa critica rispetto al proprio quadro di società<sup>22</sup>.

Non si può mai farla finita con la filosofia, dice Fadini<sup>23</sup>, è coestensiva dell’umano, tecnica incarnata al di qua e al di là della razionalità. Una filosofia però che si esprime come capacità disadattante, che ci spinge og-

<sup>19</sup> Ivi, pp. 78-79.

<sup>20</sup> U. Fadini, *Deleuze e Guattari “disambientati”*. *Su filosofia e città*, in R. Morani, *Lo spazio dell’abitare e la genesi della metropoli nel pensiero filosofico da Kant al Novecento*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2022, pp. 161-173.

<sup>21</sup> U. Fadini, *Bloch attraverso Deleuze e Guattari. Su alcune tracce condivise*, in «B@belonline», 5, 2019, pp. 321-330. V. anche U. Fadini, *Prefazione* a G. De Fazio, *Ecologia del possibile*, Verona. ombre corte, 2021, <https://effimera.org/ecologia-del-possibile-ecologia-in-cammino-di-gianluca-de-fazio-ubaldo-fadini/>

<sup>22</sup> U. Fadini, *Bloch attraverso Deleuze e Guattari*, cit., p. 322.

<sup>23</sup> U. Fadini (a cura di), *Per non farla finita con la filosofia*, Firenze, Clinamen, 2022.

gi, ancora e di nuovo, a “disattivare” le catture del presente. In *Disattivare. Un’idea di filosofia*<sup>24</sup>, le conversazioni e letture si moltiplicano – dai sempre presenti Benjamin e Deleuze, passando per la letteratura di Celan e la drammaturgia di Brecht, fino all’antropologia filosofica di Paul Alsberg – per individuare una linea deviante, un farsi minore della filosofia. Oggi «si tratta forse di riuscire a governare la disattivazione, a restituirla alla provvisorietà/revocabilità delle concrezioni [...] della *nostra* sensibilità e intelligenza»<sup>25</sup>. Filosofia cui spetta la riapertura del possibile in un’epoca che satura l’articolazione tra umano e tecnica.

<sup>24</sup> U. Fadini, *Disattivare. Un’idea di filosofia*, Verona, ombre corte, 2024.

<sup>25</sup> Ivi, p. 19.

MANLIO IOFRIDA

*Un umanesimo dell'eccesso:  
Ubaldo Fadini fra Pico e Deleuze*

1. *Premessa*

La personalità filosofica di Ubaldo Fadini è fortemente legata alla sua passione politica; ma entrambi questi aspetti si intrecciano alla sua biografia e alla sua particolare umanità. Per partire da quest'ultima, egli appare ed è un fiorentino, con molte delle caratteristiche tipicamente toscane (a partire dal senso dell'umorismo, che però non è quello più “nero” e un po' cinico di una certa fiorentinità, ma estremamente dolce); dietro questo strato di fiorentinità, appare però a tratti, ed è, credo, non meno importante, la sua origine friulana, con gli aspetti di serietà profonda e pensosa, di una riservatezza che non nasconde, ma preferisce un rapporto laterale e mediato con quanto è più delicato e appartiene alla sfera più schiettamente soggettiva. Potrà sembrare scorretto che io parta da questo ritratto troppo psicologico e troppo personale per delineare il profilo intellettuale di Ubaldo, ma proprio l'ultimo argomento che ho toccato – quello della soggettività – è in realtà uno dei cardini del suo lavoro filosofico e politico. In verità, quello che emerge da questi cenni sulla sua personalità è che essa è giocata su molti registri – ai due dell'origine friulana e della assimilazione fiorentina (coi limiti accennati) se ne aggiungono, collegandosi con essi, anche altri, non meno eterogenei fra loro di quelli “etnici”. Delineare alcune caratteristiche della sua biografia intellettuale servirà a confermare e sviluppare questo assunto. Negli anni '70 Fadini per un lato è fortemente segnato da un'influenza marxista di carattere operaista che rimarrà un riferimento costante delle sue ricerche; per l'altro, ciò non gli impedisce di avere come suo punto di riferimento per la sua ricerca su Walter Benjamin Eugenio

Garin<sup>1</sup>, cioè colui che in quel momento appariva un esponente di una sinistra ormai superata: il massimo rappresentante di uno storicismo marxista assai legato alle prospettive togliattiane del dopoguerra. Ma a livello più essenzialmente filosofico queste due radici della sua formazione sono davvero del tutto contraddittorie? E la relazione con Garin non è in realtà assai profonda? Non possiamo qui soffermarci sul carattere assai complesso della filosofia del professore fiorentino, ma un punto almeno è da ricordare: uno dei centri, se non il centro della ricerca di Garin, quello per cui egli è certamente più noto, è l'umanesimo; di Pico, particolarmente, egli è stato studioso fin dagli anni giovanili<sup>2</sup>, allo statuto dell'uomo nella filosofia del XV e XVI secolo egli ha dedicato degli studi fondamentali: quando Fadini, subito dopo la laurea, si dedicherà allo studio di Gehlen<sup>3</sup>, e poi dei principali filoni dell'antropologia tedesca contemporanea, non sarà questo anche un mantenere un dialogo col suo primo maestro, che in un certo senso aveva studiato il sorgere, a partire dal '400, della prima antropologia filosofica della modernità? Pico non è uno dei primi a insistere sul fatto che l'uomo è caratterizzato da una "mancanza che è una pienezza"<sup>4</sup>, secondo una linea che passa poi dal Marx dei *Manoscritti*, a Sartre e a Deleuze? Comunque, con Gehlen e con l'antropologia filosofica del '900 Fadini scopriva un filone che lo collocava a cavallo di molte frontiere, dentro le quali egli non vorrà mai interamente rinchiudersi: innanzitutto, quella fra Italia e Germania – ed egli svilupperà delle ricerche originalissime sul mondo tedesco senza mai perdere una radice profondamente italiana: tanto che, negli studiosi della sua generazione, è uno dei pochi a cui non si possa rimproverare di aver abbandonato il territorio culturale della "provinciale" Italia per di-

<sup>1</sup> Cfr. U Fadini, *Vite e vie Filosofiche*, in «Tropico del Cancro. Culture critiche del presente», <https://www.tropicodelcancro.net/vite-e-vie-filosofiche>.

<sup>2</sup> Cfr. E. Garin, *Giovanni Pico della Mirandola: vita e dottrina*, Firenze, Le Monnier, 1937.

<sup>3</sup> Cfr. U Fadini, *Il corpo imprevisto. Filosofia, antropologia e tecnica in Arnold Gehlen*, Milano, FrancoAngeli, 1988; ma il riferimento al grande filosofo e antropologo tedesco ha continuato e continua a essere fondamentale in Fadini: è, si può dire, una delle costanti del suo lavoro.

<sup>4</sup> Mi riferisco al celebre passaggio pichiano: «L'ottimo artefice [Dio, NDR] [...] accolse dunque l'uomo come opera di natura indefinita, e postolo nel cuore del mondo, così gli parlò: "non ti ho dato, o Adamo, né un posto determinato, né un aspetto proprio, né alcuna prerogativa, perché quel posto, quell' aspetto, quelle prerogative che tu desidererai, tutto secondo il tuo voto e il tuo consiglio ottenga e conservi. La natura limitata degli altri è contenuta entro leggi da me prescritte. Tu te la determinerai da nessuna barriera costretto, secondo il tuo arbitrio, alla cui potestà ti consegna. Ti posi nel mezzo del mondo perché di là meglio tu scorgessi tutto ciò che è nel mondo. Non ti ho fatto né celeste né terreno, né mortale né immortale, perché di te stesso quasi libero e sovrano artefice ti plasmassi e ti scolpissi nella forma che avresti prescelto. Tu potrai degenerare nelle cose inferiori che sono i bruti; tu potrai, secondo il tuo volere, rigenerarti nelle cose superiori che sono divine"» (G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*, testo latino e trad. it. a fronte a cura di E. Garin, Pisa, Scuola Normale Superiore, 1985, pp. 9-11).

ventare “tedesco” o “francese” o, magari, anglosassone. Per quanto riguarda il rapporto con la Germania, allo studio di Gehlen, del resto, si venne ad aggiungere il discepolato, ben presto divenuto una profonda amicizia, con Ferruccio Masini<sup>5</sup>. Rispetto a Gehlen, o Plessner, o Anders, con Masini si faceva avanti una Germania assai diversa: quella del Romanticismo più radicale e quella di Nietzsche; attraverso quest’ultimo, tuttavia (e questo lo distingue da Masini) Fadini si apre anche al mondo francese, a autori come Deleuze e Guattari. Un’altra frontiera (cito solo le più importanti) a cavallo della quale egli si poneva era quella fra filosofia e questione della tecnica: qui convergevano la lezione di Gehlen, ancora quella di Marx riletto dal Panzieri del *Frammento sulle macchine*<sup>6</sup>, quella di Antonio Negri: il tutto con un’attenzione rara ai processi di informatizzazione che si facevano strada fin dalla metà degli anni Ottanta, all’impatto che essi avevano sul capitale variabile, sulla soggettività della forza-lavoro – è questo uno dei contributi più importanti che il suo lavoro di ricerca ha dato alla cultura filosofica e politica italiana e internazionale. Garin, Gehlen, Masini, Nietzsche, Deleuze, Panzieri...: ripeto che chi voglia comprendere il senso più profondo della personalità di Fadini deve sforzarsi di capire come, dietro all’apparente eterogeneità di questi riferimenti, vi sia una coerenza di fondo, un filo conduttore che, proprio mettendo in collegamento queste ambiti e registri così diversi, li mantiene anche nella loro tensione per farne sprigionare dei risultati di particolare originalità – tanto che appare difficile collocare Fadini in una posizione precisa sullo scacchiere filosofico, politico, culturale europeo degli ultimi decenni.

Nei limiti di questo contributo, non posso certo approfondire, come meriterebbero, questi aspetti così complessi della ricerca di Ubaldo: poiché però il libro più importante che ha pubblicato di recente, *Disattivare*<sup>7</sup>, costituisce un’ottima sintesi di buona parte del suo percorso, ma anche un ulteriore sviluppo di esso, con prospettive molte feconde, procederò ad un’analisi dei temi di tale lavoro, in modo da cominciare a approfondire il significato del complesso del suo lavoro filosofico e politico.

<sup>5</sup> Documento poco conosciuto e di notevole valore della collaborazione di Fadini con Masini, ma anche con Furio Jesi, è F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, introd. di F. Jesi, Edizione a cura di F. Masini, trad. it. di Umberto [sic!] Fadini, Roma, Newton Compton, 1980.

<sup>6</sup> Cfr. K. Marx, *Frammento sulle macchine*, in «Quaderni rossi», 4 (1963), pp. 289 e ss.

<sup>7</sup> U. Fadini, *Disattivare. Un’idea di filosofia*, Verona, ombre corte, 2024.

2. *Disattivare: Benjamin, Alsberg, Pico e la stanchezza di Peter Handke*

Subito, a apertura del volume, troviamo il tema del *perdersi nella città*<sup>8</sup>; è il tema baudelairiano e benjaminiano del *flâneur*, che ha sempre affascinato Ubaldo. È un tema che è stato ripreso con moltissime sfumature e con registri anche assai diversi; il modo in cui viene sviluppato da Fadini ci permette però di mettere a fuoco una caratteristica molto importante della sua impostazione di fondo: l'atteggiamento radicalmente critico verso la società capitalistica, con la connessa ripresa di temi operaisti, ma anche debordiani e francofortesi (nella cui costellazione brilla in particolare per Ubaldo la stella di Sohn-Rethel) ha tuttavia un'impronta che è decisamente *modernista*; voglio dire che la critica del presente è fatta in nome di una forte polemica *verso ogni nostalgia dell'originario*: la critica del mondo della tecnica si fa *dentro di esso e nel livello di scontro e di contraddizione che esso ha creato*, senza alcuna possibilità di ritorno indietro. Il perdersi nella città, il *flâner* va letto proprio in questo senso: secondo una logica che era già del più autentico surrealismo, e di quel testo fondatore che è *Il paesano di Parigi* di Louis Aragon<sup>9</sup>, è la grande città industriale che spalanca il regno del sogno e dell'immaginazione, è il culmine dell'attivismo che può rovesciarsi in una società completamente diversa, in cui il principio direttivo è invece il *disattivare*. A questo punto, il nuovo tema della disattivazione svela le sua radici in alcune delle matrici filosofiche del pensiero dell'autore che abbiamo sopra segnalato: a monte di esso, vediamo comparire la riflessione antropologica, e sulla *mancanza* antropologica, di Arnold Gehlen; ma, come in altri casi, questo libro aggiunge un nuovo autore alla batteria fadiniana: è infatti il lavoro di Paul Alsberg e del suo importante testo *L'enigma dell'umano*<sup>10</sup> che viene convocato, con particolare riferimento al nesso che quest'autore istituiva fra sviluppo della tecnica e corporeità umana. Val qui la pena di citare un passaggio di Alsberg riportato da Fadini, dato che è centrale nel suo discorso:

La differenza tra l'evoluzione animale e quella umana spicca [...]. Per l'animale il corpo è tutto. L'utilizzo, lo sviluppo, l'incremento di tutto ciò che appartiene alla corporeità, gli apparati e i dispositivi utilizzabili nella

<sup>8</sup> Ivi, p. 9 e ss.

<sup>9</sup> L. Aragon, *Il paesano di Parigi*, trad. it. di P. Caruso, Milano, Il Saggiatore, 1996.

<sup>10</sup> P. Alsberg, *L'enigma dell'umano. Per una soluzione biologica*, trad. it. e cura di E. Nardelli, Roma, Inschibboleth, 2020.

lotta per l'esistenza con lo scopo di un adattamento del corpo il più possibile perfetto alle condizioni esterne sono il fine evidente dell'evoluzione animale. Perciò l'animale è oggi, a evoluzione compiuta, adattato con il suo corpo alla natura in modo così eccellente. Nell'essere umano invece l'evoluzione si muove in maniera altrettanto mirata verso l'utilizzo, il perfezionamento e la proliferazione dello strumento artificiale. Perciò 'tutto attorno' all'essere umano, indipendentemente dal corpo e fuori di esso, fiorisce un regno della tecnica fondato su se stesso, mentre il corpo, esentato attraverso lo strumento dal suo compito originario di adattamento alla natura, si abbandona alla regressione. Ora capiamo perché l'essere umano e l'animale nel corso dell'evoluzione siano finiti ai poli opposti, perché nel secondo il corpo sia assolutamente completo, nel primo inabile e bisognoso: nel corso della sua evoluzione l'animale ha proseguito la formazione del corpo; all'inverso, nel corso della sua evoluzione l'essere umano ha disattivato il corpo.<sup>11</sup>

Lo specifico dell'umano, rispetto al resto del mondo animale, risiede dunque nel fatto che lo sviluppo tecnico che è la sua caratteristica specifica comporta la disattivazione del corpo. Dal punto di vista di Fadini, ciò significa individuare nel processo stesso dell'ominazione un qualcosa di contraddittorio: poiché l'enorme esoscheletro che l'uomo crea per difendersi e per dominare la natura può trasformarsi (come è ora, nel suo uso capitalista) in una gabbia d'acciaio che gli toglie ogni libertà, ma può anche essere lo strumento attraverso cui l'uomo si libera da ogni coazione all'attività, rovesciando così la logica capitalistica faustiana del produrre per produrre. Dovremmo riflettere se, in questo carattere contraddittorio di quanto caratterizza l'umano in quanto umano, non riappaia la lezione del sopra citato *De dignitate* di Pico a proposito dell'uomo che può scegliere di farsi angelo o bestia<sup>12</sup>.

Su questa linea, non sorprende di trovare, nelle pagine seguenti, il riferimento alla celebre tecnica dello straniamento di Brecht, che del resto di nuovo può ricollegarsi a Benjamin; ma non meno suggestivo è che il tema del perdersi nella città porti Fadini a una ripresa di un classico degli anni '70 come *Alice nelle città* di Wim Wenders, a cui si possono accostare, per continuità tematica, capolavori come *Falso movimento* e, ormai negli anni Ottanta, *Il cielo sopra Berlino*; né si può dimenticare la vicinanza del Wenders di questi film a Peter Handke, tanto è vero che Fadini richiama espli-

<sup>11</sup> U. Fadini, cit., p. 17, che cita da Alsberg, cit., p. 82.

<sup>12</sup> Cfr. *supra*, nota 4.

citamente il tema della stanchezza di quest'ultimo<sup>13</sup>. Siamo complessivamente in un momento in cui la caduta del Muro non è ancora avvenuta, ma due artisti del calibro di Wenders e di Handke si collocano già in una dimensione storica e filosofica che va oltre la contrapposizione fra capitalismo americano e socialismo sovietico, due regimi che erano in gara nel nome dell'attivismo. La *stanchezza* di Wenders e Handke (anche del Wenders più recente, col bellissimo *Perfect days*) è a mio parere uno dei punti di riferimento più importanti per interpretare la proposta attuale di Ubaldo sulla *disattivazione*, così come il vagare di tanti personaggi dei film di Wenders rimanda al tema che gli è ugualmente caro del *flâner*.

### 3. *Il gesto: Artaud e Deleuze*

Lo svilupparsi del discorso di Fadini nel seguito conosce una svolta importante quando l'insieme dei temi finora presentati si collega al dialogo Artaud – Deleuze; devo qui fare un'ampia citazione, perché le affermazioni di Fadini hanno una rilevanza particolare:

Il punto di partenza delle riflessioni che seguono è da individuare nel rapporto di Deleuze con Antonin Artaud, nel momento in cui in quest'ultimo, nei suoi “manifesti”, spicca la rilevazione di un primato della concretezza dei gesti scenici sulle astrazioni di pensiero. Ciò che tenta di realizzare Deleuze è una sorta di messa in scena dell'atto del pensare, nel senso proprio di un incontro, di una possibile messa in comune, delle ragioni del concreto e delle virtù dell'astratto. Si potrebbe forse affermare che la filosofia deleuziana sia afferrabile al meglio nel suo porsi come trasformazione dello stesso gesto teatrale, con il suo portato enorme di “sensibilità”, in un passaggio di pensiero, di elaborazione concettuale. Alla base di tutto ciò sta una attenzione profonda allo spazio scenico, a quella delineazione della pratica teatrale che provoca appunto dei “movimenti-pensieri”, delle scritture gestuali che imbarazzano letteralmente la tradizionale serialità testuale, di ordine autoriale, che pretende la riproduzione, la rappresentazione il più possibile fedele.

Deleuze, teorico dello stare in agguato rispetto alla “signoria” del testo-autore (anche del testo-attore: per Artaud), è particolarmente sensibile ad un esercizio del pensiero filosofico che sia in grado di comporre il transito continuo di pensieri con quella corporeità intensa, con quella gestualità sempre situata che mal si concilia con la pretesa supremazia del testo (oltretutto “recitato”). Il compito della localizzazione del “significato”, che

<sup>13</sup> U. Fadini, cit., p. 44 e ss., che cita e commenta, fra altri testi dello scrittore tedesco, P. Handke, *Elogio della stanchezza*, trad. it. di E. Picco, Milano, Garzanti, 1991.

ne destituisce la “sovranità”, una volta indiscussa, trova uno spazio di articolazione proprio attraverso la ripresa di ciò che si materializza nella messa in scena del combinato singolare di gesto e pensiero, di espressione e azione, di ciò che non può essere facilmente trattenuto sotto veste di forma/figura, di realizzazione d’opera. Lo sguardo va allora in direzione non tanto di quest’ultima, bensì proprio della *massa in scena*, laddove il gesto e il pensiero si misurano ed eventualmente anche si compongono (ottenendo quella che per Artaud è la “materia magica”, costitutivamente inventiva). Riprendendo proprio la considerazione artaudiana che “soltanto un gesto ci divide dal caos” (in *Il teatro e il suo doppio*), cogliendo la rilevanza delle idee di divinare e creazione, Deleuze mette in scena, a modo suo (che però vale come maniera teatrale), il gesto stesso per pensare effettivamente la filosofia, le sue movenze e i suoi moventi: da ciò scaturisce il favore attribuibile alla scrittura intesa come agitazione specifica dell’esercizio filosofico, nel suo stimolante corrispondere a quell’agire il teatro a vantaggio di tutto ciò che non sta dentro ruoli comunque prefissati.<sup>14</sup>

La ricchezza di temi di queste pagine le rende un saggio a sé che val la pena di essere analizzato con attenzione, perché comporta la messa a punto di alcune assi fondamentali del pensiero di Fadini. Innanzitutto, va messo in rilievo il fatto che la lettura di Artaud che viene proposta è radicalmente diversa da quella più corrente e superficiale: quella di un Artaud che sostiene il dionisiaco e il flusso puri e un’esclusione assoluta di ogni elemento razionale, apollineo, tendente alla repressione, al limite e al controllo. Certo, questi elementi ci sono, ma devono essere visti come l’altra faccia di un elemento altrettanto necessario, che è quello del pensiero in senso più forte, della potenza del concetto e dell’astratto. Del resto, tutti sanno quanto il teatro della crudeltà sia stato da Artaud pensato sotto la forte impressione di alcune rappresentazioni del teatro balinese, che è, come è noto, un teatro estremamente formalizzato e ritualizzato. Questa correlatività di apollineo e dionisiaco, di formale e informale travalica la questione del teatro, per assurgere a questione filosofica, ontologica generale: qui si tratta del rapporto inscindibile del concreto e dell’astratto; non abbiamo a che fare con la distruzione pura e semplice del concetto, ma con la proposta che fra astratto e concreto si realizzi una sintesi diversa da quella dell’universale vuoto della prima Critica kantiana, quello che, come spiegava anche Adorno, cancella il concreto, dando luogo a una sintesi omogenea e impoverente. Protagonista di questa nuova sintesi di astratto e concreto è il *gesto*, fondamentale elemento del nuovo teatro artaudiano; il gesto è tutt’altro che

<sup>14</sup> U. Fadini, cit., pp. 50-51.

un momento di pura attività, di semplice costruttività, esso è invece “una sorta di messa in scena dell’atto del pensare”: un’attività che si converte nel suo contrario, cioè nella più estrema sensibilità, nell’apertura al “fuori”, nella capacità di uscire dalla corazza di noi stessi, della nostra soggettività, della nostra autorialità, per accogliere l’altro da noi che l’abitudine, i codici imposti, la pressione sociale cercano di tener fuori. È chiaro che qui siamo di fronte al tentativo di Fadini (sulle orme di Artaud – Deleuze) di uscire dall’alternativa della forma e dell’informe<sup>15</sup>, di collocarsi in un punto che è quello della forma in divenire – un punto che è quello di tanta filosofia e di tanta attività artistica del ’900, ma, più in generale, anche prima del ’900, di una certa modernità. Qui si tratta di stare non dalla parte del caos puro e semplice e tanto meno dell’ordine, ma di collocarsi nella loro tensione, secondo un nesso fra apollineo e dionisiaco che è la lezione più profonda della visione di Nietzsche. Tutto ciò mette in comunicazione il lavoro di Fadini con una vasta zona del pensiero europeo (sia esso francese o tedesco, che si tratti di poststrutturalismo o di tradizione francofortese nel suo senso più largo), il cui punto di riferimento non è l’irrationalismo o il misticismo: il *gesto* di cui Ubaldo parla è piuttosto una trasformazione e un potenziamento della razionalità, un suo allargamento ad accogliere dimensioni del *pathos* e della sensibilità che sono generalmente represse. Che a questo si colleghi un ben preciso progetto di liberazione, che fa i conti con il fallimento di una serie di esperienze novecentesche, è così evidente che non val la pena di insistervi: è un nuovo modo di pensare la rivoluzione che Fadini ricerca.

Tutto ciò ha nella corporeità il cardine principale; un passo successivo, relativo a Gehlen, permette di chiarire ulteriormente quanto la questione della gestualità si articoli con tale cardine; centrale è il tema della resonanza, che è alla base di quell’automatismo che, per Gehlen, accomuna tecnica e magia:

È su tale sfondo, quello dell’analisi delle due tecniche [la magia e la tecnica moderna N.d.C.], che spicca un ulteriore elemento di osservazione che le accomuna e risulta decisamente stimolante, vale a dire quell’automazione

<sup>15</sup> Per quanto riguarda Artaud Fadini viene a incontrare la lezione di Carlo Pasi, che nota con grande acutezza come fin dal carteggio con Rivière “il soggettivismo esasperato” venga da Artaud superato proprio sotto lo stimolo della lezione dello stesso Rivière, che reclamava che a quel soggettivismo si dovesse «opporre una distanza critica in grado di recuperare la capacità di distinzione fra il soggetto in quanto strumento di invenzione e l’oggetto come materia a cui applicare le regole per quanto flessibili della costruzione formale». (C. Pasi, *La comunicazione crudele. Da Baudelaire a Beckett*, Torino, Bollati Boringhieri, 1998, p. 98).

tismo il cui fascino non è appunto basato su una soddisfazione puramente intellettuale o su un istinto ben determinabile. Per cercare di afferrare il perché di tale effetto di fascinazione, Gehlen introduce una categoria di taglio psicologico che lo coglie come inquadrabile nella veste di un vero e proprio fenomeno di risonanza. Il presupposto di tale introduzione è la convinzione gehleniana che nell'essere umano ci sia una sorta di "senso interno" con funzione costitutiva che reagisce a ciò che nel mondo esterno è analogo a questa costituzione specifica. L'automatismo dotato di un senso, finalizzato, è però qualcosa di specificamente umano che inizia con il movimento, consapevole del suo scopo, del camminare, per giungere ai movimenti ritmici divenuti abituali del lavoro manuale e che noi – obiettivandoli su di noi – possiamo pensare di fare riprendere da una macchina. Se quindi percepiamo al di fuori di noi un tale automatismo dotato di senso – e se il senso consistesse meramente nell'enigmatica ripetizione precisa come nelle peripezie degli astri – entra in vibrazione qualcosa anche in noi, vi è in noi una risonanza, e noi comprendiamo senza concetto e senza parola qualcosa della nostra propria essenza. Ciò che è interessante in questa ipotesi sta nell'idea di una prima autocomprendensione a partire dall'esterno e quindi nella possibilità di ricomprendere nuovamente il simbolo o la metafora. Il "moto" delle stelle, il "moto" delle macchine, non costituirebbero un paragone superficiale e simboli primordiali, come il mare per le passioni, sarebbero, per via della loro risonanza, penetranti autointerpretazioni di caratteristiche specifiche della specie umana<sup>16</sup>.

Un artificio come la tecnica è dunque radicato nel corpo, nella natura; come la risonanza, anche il gesto – che ne è del resto una delle espressioni – sono modi di mettere al centro dell'attenzione la questione filosofica più generale del rapporto fra attività e passività (e quindi della libertà). In entrambi i casi, ne va di una messa in rapporto *non dialettica* di immediatezza e mediazione, in Artaud come in Gehlen; ma non è anche Fichte ad essere in gioco? E poi, per una singolare, ma forse non casuale convergenza, non entra in scena qui anche Kierkegaard<sup>17</sup>? I temi artaudiani sono qui un felice punto di incontro fra le varie e solo apparentemente diverse correnti a cui Ubaldo si ispira.

<sup>16</sup> U. Fadini, cit., p. 61.

<sup>17</sup> Inutile insistere sulla centralità di quest'ultimo per Deleuze, anche per la mediazione del suo maestro Jean Wahl; ma lo stesso può dirsi per Fichte, la cui lezione per Deleuze arriva dagli studi di Gueroult, e soprattutto da M. Gueroult, *L'évolution de la doctrine de la science chez Fichte*, 2 voll., Paris, Les Belles Lettres, 1930.

#### 4. Celati: il terrestre fra Luigi Ghirri e Radio Alice

È alla luce di questa centralità del rapporto con il corpo e con la terra che il discorso arriva a investire un autore importante di per sé, ma che ha anche un rilievo particolare nella batteria di Fadini come Gianni Celati, con particolare riferimento al discorso che quest'ultimo sviluppa sulla novella<sup>18</sup>. Per Celati la novella è un genere letterario che permette di realizzare un narrare che esca dalle maglie del linguistico e del razionalizzante e ci metta in contatto col *reale*, che è sempre più ricco di questi ultimi: si tratta di attingere il “nudo significato dei fatti”; un tale narrare si emancipa da ogni fine, *non ha niente da dire* oltre al “barbaglio delle immagini”. È dunque nella grande tradizione del realismo, quello antirappresentativo di cui furono esponenti Auerbach e Kracauer, che si inserisce qui Celati, che fa il nome di Dante, ma, in occasione di diversi interventi sul *Viaggio in Italia* di Luigi Ghirri, cita anche la lezione di André Bazin sul neorealismo italiano<sup>19</sup>. In questo modo, il discorso di Fadini si ricollega anche all'opera, filosofica non meno che fotografica, del grande reggiano sul fondamento insieme terrestre e storico del mondo delle immagini, secondo una linea in cui a Benjamin e Kracauer si viene a collegare anche Merleau-Ponty<sup>20</sup>.

Se teniamo conto di questo insieme complesso e ricco di riferimenti, mettiamo meglio a fuoco il significato del tema del “disattivare”: esso non è affatto un gesto semplice, soprattutto non è solo un invito alla passività, anche se in esso quest'ultima ha un ruolo fondamentale: è il paradosso di un “formare l'informato”, che è poi la sostanza più profonda della *stupidità flaubertiana* (altro tema ricorrente del discorso fadiniano): un far venire a galla un mostro che è in realtà novità, dinamicità, *forma aperta* – insomma, come nel caso già visto del gesto, qui non si gioca un informale o un astratto *per se stesso*, ma *nella sua tensione con la forma*.

<sup>18</sup> U. Fadini, cit., p. 90-91, dove Fadini si riferisce soprattutto all'*Elogio della novella*, in G. Celati, *Conversazioni col vento volatore*, Macerata, Quodlibet, 2011, pp. 35-43.

<sup>19</sup> Cfr. G. Celati, *Viaggio in Italia 20 anni dopo, con 20 fotografi*, in Aa.Vv., *Gianni Celati, «Riga 40»*, a cura di M. Belpoliti, M. Sironi e A. Stefi, pp. 262-273. I saggi più importanti di Bazin sul neorealismo italiano si trovano in A. Bazin, *Che cosa è il cinema*, Presentazione, scelta dei testi e traduzione di A. Aprà, Milano, Garzanti, 1994, Parte quarta.

<sup>20</sup> Sul profondo legame fra Celati e Merleau-Ponty (tenendo conto anche che per Celati c'era una profonda affinità fra il gesto fotografico di Ghirri e la filosofia dell'autore de *L'occhio e lo spirito*), cfr. Aa.Vv., M. Martelli, M. Spunta (a cura di), *La scrittura dello sguardo. Gianni Celati e le arti visive*, Presses Universitaires de Strasbourg, 2020, in particolare il saggio dello stesso Martelli, *Gianni Celati, lo spazio d'assenza e il negativo del visibile*, pp. 33-44, ma anche altri saggi contenuti nel volume, *passim*.

È sempre riprendendo il filo del discorso di Celati, allora, che, qualche pagina dopo Fadini approfondisce questi temi in alcuni passaggi assai significativi che val la pena di riportare per capire bene la posta in gioco col tema della disattivazione:

Non più allora libri, sempre in ogni caso abbastanza “eccentrici” dedicati a temi e appunto figure di facile collocazione nei settori del disciplinamento e del controllo delle intelligenze e delle sensibilità, ma storie, storie fatte o inventate, nel trascorrere degli affetti, tra corpo e cervello, e nel dipanarsi di una fantasia da cui si apprende la sua effettiva importanza per lo stesso costituirsi “mosso”, inquieto, di ciò che si definisce come “soggetto”<sup>21</sup>.

Fadini stesso sottolinea: «Ancora Deleuze», ma precisa subito «ma non solo»<sup>22</sup>, riportando un passaggio di un altro suo lavoro precedente assai importante, *Il senso inatteso*:

Nelle pagine conclusive di *Differenza e stupidità*, Gilles Deleuze ritorna sul “problema della stupidità” richiamando quelle osservazioni di Gustave Flaubert che riguardano un essere pensante duplice, meglio: sdoppiato/ripetuto, che mette in gioco insieme “la stupidità come *facoltà* e la *facoltà* di non sopportare la stupidità”. Il contesto della riflessione del filosofo francese è quello delineato da una concezione della fondazione come determinazione dell’ indeterminato, una operazione niente affatto semplice, che non consiste nel mettere in forma, nell’ in/formare o nel formare materie a partire dalla condizione categoriale: “Qualcosa dal fondo risale alla superficie, vi risale senza prender forma, insinuandosi anzi tra le forme: esistenza autonoma senza volto, base senza forma. Il fondo nella misura in cui si trova ora alla superficie è detto profondo, senza-fondo. Viceversa, le forme si decompongono quando si riflettono in esso, ogni modellato si disfa, tutti volti muoiono, e sola sussiste la linea astratta come determinazione assolutamente adeguata all’indeterminato, come lampo uguale alla notte, acido uguale alla base, distinzione adeguata all’oscurità intera: il mostro. (Una determinazione che non si oppone all’ indeterminato, e non lo limita)”<sup>23</sup>.

Ancora, dunque, accoppiamento non dialettico e “mostruoso” fra determinato e indeterminato, fra fondo e superficie, fra forma e senza forma.

<sup>21</sup> U. Fadini, cit., p. 99.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> *Ibidem*. La citazione è ripresa da Ubaldo Fadini, *Il senso inatteso. Pensiero e pratiche degli affetti*, Verona, ombre corte, 2018, p. 8, dove veniva commentato un passaggio di *Differenza e ripetizione* di Deleuze.

Questo sviluppo del senso del “disattivare” culmina, nel finale del testo, con un ulteriore ripresa di Celati (la cui centralità per il lavoro di Ubaldo mi sembra confermata e rafforzata), questa volta del Celati del ’77 e di radio Alice, che viene fatto reagire con le lezioni di Kafka e Masini e la cui prospettiva si rivela come il modo per *liberare la dinamicità e il divenire del reale* e per prendere le distanze dal prevalere dell’utilitarismo e della dimensione dell’averne, che bloccano il nostro accesso a tale strato vitale. In conclusione, il messaggio politico (di politica in senso alto, non in senso effimero e immediatistico) che proviene dal libro è che si tratta di *bloccare, passivizzare, rallentare*, ma non al fine di sottomettersi o di sottrarsi alle proprie responsabilità; al contrario quei gesti sono volti a fermare il movimento del dominio e dell’assoggettamento e a far emergere un *altro movimento*, quello della vita come dinamismo infinito, l’informale come origine di *nuova formazione*.

## 5. Qualche conclusione provvisoria

Nel messaggio politico appena messo in evidenza, che congiunge Nietzsche, Marx, Artaud e Deleuze, voglio sottolineare l’aspetto specificamente *ecologico*: i temi della radice vitale, del corpo risonante, della concretezza e della “rugosità” del reale ci riportano tutti alla centralità della Terra, vero orizzonte del disattivare che Fadini propone. Cerchiamo di mettere in connessione, in vista di una sintesi almeno provvisoria, le considerazioni emerse dall’analisi dell’ultimo libro di Fadini con quanto avevamo detto sul complesso del suo profilo e della sua opera in precedenza. Bisognerà allora ricordare innanzitutto la centralità del tema del soggetto, che lega insieme il Marx negriano del *Frammento sulle macchine* con il lavoro critico sulla soggettività che Fadini riprende da Deleuze; ma questo tema, con l’insieme di autori che si porta dietro, con un movimento estremamente originale, ci riporta, proprio via Deleuze, il cui stretto legame con un certo Sartre è ormai un fatto appurato da molteplici punti di vista, alla questione dell’umanesimo, dell’antropologia, alle antiche ascendenze gariniane del pensiero di Fadini: gesto, tensione e correlatività di forma e informe, radicamento nel corpo e nel terrestre non sono alternativi al pensiero del soggetto e dell’umano, a un’idea di *anthropos* che è *mancanza come eccesso*. Il tutto sulla base di un’idea di libertà come possibilità di recuperare la vita e la natura che ha sempre un sapore nettamente esistenziale. Questo insieme di riferimenti, già di per sé dotati, per chi sappia scavare sotto le apparenze,

di una forte coerenza sistematica, si congiungono nell'unità di un profilo molto preciso se si torna alle considerazioni sul carattere italiano del pensiero di Fadini: se molta filosofia italiana recente ha scimmriottato l'estero, il profilo di Fadini, fra Pico, Garin e Toni Negri, ma anche fra il Friuli e la Toscana, riprende Nietzsche, Deleuze, Gehlen sulla base di una tradizione di naturalismo, di terrestrità, ma anche di una lucreziana lucidità e di un apollineo che non si fanno travolgere dal dionisiaco: e questa tradizione ha un'antichissima radice nella cultura della nostra penisola.

GIOVANNI MARI

## *Gesamtarbeiter, socialità e partecipazione nel processo lavorativo*

Si può vivere insieme, ossia conciliare l'unità di una società con la diversità delle personalità e delle culture, solo ponendo l'idea di Soggetto personale al centro della nostra riflessione e azione  
[...] il Soggetto sia come coniugazione di identità personale e cultura particolare con la partecipazione a un mondo razionale, sia come affermazione, in virtù di questo stesso travaglio, della sua libertà e responsabilità. Solo quest'approccio permette di spiegare come sia possibile vivere insieme, uguali e diversi.

A. Touraine, *Libertà, uguaglianza, diversità. Si può vivere insieme?*

### 1. *Il problema*

Il presente testo cerca di approfondire il nesso tra socialità nel lavoro e solidarietà sociale. Quest'ultima, di cui la democrazia è una versione, non scaturisce ovviamente solo dalla cooperazione nel lavoro, ma i rapporti personali che si stabiliscono nelle attività lavorative hanno un particolare rilievo per la vita in società. Che la nostra società presenti un preoccupante deficit di socialità ritengo appartenga alle constatazioni più evidenti. Ebbene il modo di lavorare capitalistico non è certamente estraneo a questa condizione sociale.

Il testo inizia con un'analisi della distruzione della socialità nel lavoro operata dalla cooperazione capitalistica svolta impiegando categorie marxiane, per poi riprendere il tema in Simone Weil, Harry Braverman e Bru-

no Trentin, per finire con alcune note conclusive attente all'innovazione dell'Intelligenza artificiale (AI)<sup>1</sup>.

## 2. *Il Gesamtarbeiter di Marx tra negazione della persona e classe*

Nell'undicesimo capitolo del primo libro del *Capitale* Marx sostiene che il modo di produzione capitalistico inizia con una nuova forma di organizzazione del lavoro che egli designa col termine di «cooperazione» (*Kooperation*), di «operaio complessivo» (*Gesamtarbeiter*), di «operaio combinato» (*kombinierte Arbeiter*), di «lavoro sociale» (*gesellschaftlicher Arbeit*): «La produzione capitalistica comincia realmente [...] solo quando il medesimo capitale individuale impiega allo stesso tempo un numero piuttosto considerevole di operai [...] La forma del lavoro di molte persone che lavorano l'una accanto all'altra e l'una assieme all'altra secondo un piano [...] si chiama cooperazione [...] L'operaio combinato o operaio complesivo (*Gesamtarbeiter*) ha occhi e mani davanti e di dietro, e possiede fino a un certo punto la dote dell'ubiquità, [...] Ora l'ordine del capitalista sul luogo di produzione diventa indispensabile come l'ordine del generale sul campo di battaglia [...] Questa funzione di direzione, sorveglianza, coordinamento, diventa funzione del capitale appena il lavoro ad esso subordinato diventa cooperativo [...] quanto alla forma è dispotica»<sup>2</sup>. Economicamente la cooperazione è finalizzata ad accrescere la produttività del singolo operaio. Socialmente si contraddistingue da quella degli antichi egiziani, etruschi e popoli asiatici, perché organizza un elevato numero di operai *liberi* e non schiavi. E si differenzia anche dal lavoro indipendente dei contadini proprietari della terra e degli artigiani autonomi in quanto lavori eminentemente *individuali*. La cooperazione, inoltre, promuove una divisione del lavoro sempre più specializzata e parcellizzata che sfocia nella sostituzione del lavoro da parte della macchina (è l'organizzazione del lavoro che promuove e permette di applicare la tecnologia). Quindi la cooperazione organizza operai formalmente liberi che nella divisione tecnica del lavoro perdono la loro professionalità ed erogano mera «forza lavoro». Il *Gesamtarbeiter* organizza «lavoro astratto», lavoro che ha perso l'unità del mestiere concreto ed è stato ridotto ad erogazione di ore di lavoro astrattamente

<sup>1</sup> Il testo riprende e sviluppa con accentuate modifiche e integrazioni l'articolo *Socialità nel lavoro e nella società*, pubblicato in «Lavoro Diritto Europa», 3/2024.

<sup>2</sup> K. Marx, *Il Capitale*, cit., pp. 364, 367, 368, 372-773.

uguali per il tempo necessario a produrre la merce<sup>3</sup>. In questo senso il *Gesamtarbeiter* capitalistico dà vita ad una nuova forma di lavoro: il moderno lavoro salariato collettivo.

In questo quadro Marx compie un'affermazione inaspettata relativa agli effetti del *Gesamtarbeiter* sulla coscienza e l'identità degli operai: «Nella cooperazione pianificata con altri l'operaio si spoglia dei suoi limiti individuali e sviluppa la facoltà della sua specie»<sup>4</sup>. Quindi un giudizio *positivo* sulla cooperazione che spezzerebbe i «limiti individuali» del lavoro contadino e artigianale e sarebbe l'occasione di sviluppo in generale delle capacità umane.

La problematicità dell'affermazione non riguarda il ragionamento economico, che pure viene aperto improvvisamente al tema dello sviluppo della persona umana, e quindi alla questione se il lavoro sia un'attività di autorealizzazione e promozione umane anche nel modo di produzione capitalistico. Possibilità che Marx, evidentemente, ritiene che accada in forza della sola organizzazione cooperativa del lavoro, anche se non ne precisa la qualità e la misura. Il problema è che Marx tre pagine più avanti nega il *reale* carattere sociale del *Gesamtarbeiter*, senza il quale non si capisce come si possano superare i «limiti individuali» e sviluppare le «facoltà» della «specie». Egli scrive: «Come persone (*Personen*) indipendenti gli operai sono dei singoli i quali entrano in rapporto con lo stesso capitale, ma non in rapporto reciproco fra di loro. La loro cooperazione comincia soltanto nel processo lavorativo, ma nel processo lavorativo hanno già cessato di appartenere a sé stessi. Entrandovi, sono incorporati nel capitale»<sup>5</sup>.

Nel processo lavorativo Marx separa cooperazione e socialità ed il *Gesamtarbeiter* sta dal lato della cooperazione senza socialità. Gli operai sono delle persone che quando entrano nel lavoro cooperativo non stabiliscono dei rapporti personali perché nella cooperazione le persone hanno cessato di essere tali. Non appartenendo più a sé stesse, perché sono comandate dal capitale, propriamente esse non sono più delle *Personen*, perché una

<sup>3</sup> K. Marx, ivi, p. 70: «Col carattere di utilità dei prodotti scompare il carattere di utilità dei lavori rappresentati in essi [...] un valore d'uso o bene ha *valore* soltanto perché in esso vien *oggettivato*, o *materializzato*, lavoro astrattamente umano». Questo nel calcolo economico: il lavoratore nel risultato del proprio lavoro oggettiva sempre anche le sue capacità, ancorché ridotte al minimo o destinate ad essere sostituite dalla macchina.

<sup>4</sup> Ivi, p. 371. Su questo passo ha attirato l'attenzione anche A. Iacono in *Studi su Karl Marx. La cooperazione, l'individuo sociale e le merci*, Pisa, ETS, 2018. Vedi R. Sennet, *Insieme. Rituali, piaceri, politiche della collaborazione*, Milano, Feltrinelli, 2019 e U. Fadini in *Accrescere le possibilità di scelta per un agire differente*, in U. Fadini e A. Zanini (a cura), *Postfordismo e oltre*, Firenze, Climeni, 2023.

<sup>5</sup> Ivi, p. 374.

persona presuppone autonomia e responsabilità su cui realizzare relazioni umane e non meccaniche. Invece, scrive Marx, gli operai non entrano in «rapporto reciproco fra di loro». Il loro «stare insieme» non è propriamente tale, perché non avviene tra individui liberi e autonomi, tra persone, ma tra lavoratori «astratti» in quanto sottomessi, che sono vicini non in una libera e reciproca relazione. In questo modo Marx finisce per sostenere che anche il lavoro «subordinato», che è una «funzione del capitale» che lo dirige e sorveglia in maniera «dispotica», per la sola organizzazione razionale e, a suo modo, innovativa, può determinare una crescita dell'umanità del lavoratore<sup>6</sup>.

Questa tesi viene fatta incrociare da Marx con un'altra soggettività, quella, dallo spiccatissimo significato politico, della «classe operaia». Perché in un passo del *Capitale*, I, 8, «La giornata lavorativa», il *Gesamtarbeiter* è la «classe operaia», una attiva soggettività collettiva che «lotta» per migliori condizioni di lavoro: «nella storia della produzione capitalistica la regolazione della giornata lavorativa si presenta come lotta per i limiti della giornata lavorativa – lotta tra il capitalista collettivo, cioè la classe dei capitalisti, e l'operaio collettivo (*Gesamtarbeiter*), cioè la classe operaia (*Arbeiter-klasse*)»<sup>7</sup>.

In questa ultima citazione accade la trasfigurazione del *Gesamtarbeiter* in «operaio collettivo», inteso come «classe operaia» che «lotta»: la lotta trasforma una cooperazione subordinata in attivo soggetto collettivo, la cooperazione di individui astrattamente vicini diviene in soggetto collettivo di azione sociale. Il *Gesamtarbeiter* in altre parole diviene, sia la forma organizzativa della sottomissione, sia il soggetto attivo della battaglia contro questa sottomissione. Certo questa trasfigurazione dell'astratto in concreto, questa ambiguità del *Gesamtarbeiter* che svolge un gioco contro la libertà e a favore della libertà del lavoratore, non rendono più semplice l'interpretazione della contraddizione. In particolare non permettono di superarla: le cose stanno come Marx dice nella prima citazione, però esse *non sono immodificabili*. Non lo sono per la comparsa (sindacale, politica) della persona nella cooperazione come soggetto collettivo («classe») che combatte per migliori condizioni di lavoro. Ma tutto questo non cambia la condizione di subordinazione dell'operaio e la sua perdita di personalità a meno che il cambiamento non riguardi il *Gesamtarbeiter* stesso inteso come razionalità della cooperazione imposta. Anche se il *Gesamtarbeiter* è l'occasione del rifiuto della sua

<sup>6</sup> Viene a mente A. Gramsci, *Quaderni del Carcere*, Torino, Einaudi, 1975, III, § 10, «Animalità» e industrialismo.

<sup>7</sup> K. Marx, *Il capitale*, op. cit., p. 269.

organizzazione da parte di una coscienza critica che si ribella e lo combatte, la sua organizzazione che impedisce di lavorare con autonomia e creatività permane, e la socialità che esso permette, ancorché mitigata dalla coscienza critica e dalle forme di solidarietà politico-sindacale che può determinare, non la trasformano in socialità concreta. L'organizzazione cooperativa capitalistica del processo di produzione rimane priva di *socialità reale* ed è una organizzazione che depersonalizza il lavoratore. *Il lavoro capitalistico di per sé non crea socialità concreta né, nel lavoro, crescita dell'umanità del lavoratore.* Cosa apertamente riconosciuta da Adam Smith nella *Ricchezza delle nazioni*, da Hegel negli scritti giovanili e da Marx stesso, a cominciare dai *Manoscritti del 44*. Quindi la tesi contenuta nella seconda citazione, essendo impossibile pensare ad una crescita della soggettività in condizioni di negazione della persona, non può che essere interpretata come una “sfida” a mutare tali condizioni. Un mutamento che non può riguardare solo l'orario o il salario, ma i rapporti di potere nel processo produttivo.

Il fordismo ha rappresentato la forma più avanzata e compiuta del *Gesamtarbeiter* astratto (cooperazione dispetica) messo a fuoco da Marx, e la battaglia contro di esso da parte del *Gesamtarbeiter* concreto (la classe) per migliori condizioni e maggiore libertà nel lavoro, anche se ha ottenuto numerose e fondamentali vittorie parziali, non è riuscito a mettere in crisi l'«operaio complessivo» astratto con cui, invece, ha dovuto stabilire il patto su cui è cresciuta la società industriale. Il fordismo è entrato in crisi negli anni settanta del Novecento, ma non è stato ancora sostituito da un altro modello di organizzazione del lavoro ugualmente potente. Un modello, capace di organizzare un'intera società, che lo sviluppo delle AI, che ne costituiranno l'architrave, sta rendendo sempre più imminente, facendo intravedere la fine di una transizione in cui capitale e lavoro sono vissuti per più di cinquanta anni.

### 3. *Socialità e condizione operaia in Simone Weil*

Nei testi composti tra il 1934 e il 1942, raccolti in *La condizione operaia*, Simone Weil analizza e denuncia in maniera ineguagliata le condizioni di lavoro del *Gesamtarbeiter* fordista, mettendo in risalto gli aspetti personali dell'attività lavorativa eterodiretta di cui Marx aveva rilevato i termini organizzativi ed economici. In questo modo Weil, per la prima volta, illumina la condizione *umana* del lavoro di fabbrica posto alla mercé del comando arbitrario dei capi e sotto il costante ricatto del licenziamen-

to, sottolineando la «sofferenza», l'«umiliazione», l'«isolamento», il «silenzio», la «disumanità» di un lavoro concentrato sul guadagno salariale, che per la fatica e la subordinazione impedisce persino l'impiego del pensiero e dell'immaginazione.

Di questa analisi della condizione operaia a noi interessa sottolineare la mancanza di socialità e di solidarietà che Weil rileva, parlando della assenza di comunicazione e della «concorrenza» tra gli operai sollecitata dall'organizzazione del lavoro e, d'altra parte, la «gioia» e la sicurezza che invece originano le occasioni in cui questa indifferenza e competizione viene superata. La testimonianza di Weil conferma il giudizio di Marx circa l'assenza di reale socialità nella produzione capitalistica che avvicina gli operai senza farli stare insieme.

Scrive Weil: «La fabbrica potrebbe colmare l'animo con il potente senso della vita collettiva – si potrebbe dire: unanime – che è data dalla partecipazione al lavoro di un grande organismo. Tutti i rumori vi hanno un significato, tutti sono ritmati, e si fondono in una specie di grande respiro del lavoro in comune cui inebria partecipare [...] Se fosse questo la vita di fabbrica, sarebbe troppo bella. Ma non è questo. Quelle gioie sono gioie di uomini liberi; coloro che popolano le officine non le avvertono se non in brevi e rari istanti, perché non sono uomini liberi [...] non succede solo, nei mercati, negli scambi, che contino solamente i prodotti del lavoro, e non il lavoro che li ha generati. Nelle fabbriche moderne accade la stessa cosa, almeno al livello dell'operaio. La cooperazione, la comprensione, la reciproca valutazione nel lavoro vi sono monopolizzate dalle sfere superiori. Al livello dell'operaio i rapporti stabiliti fra i diversi posti, le diverse funzioni, sono rapporti fra cose e non fra uomini»<sup>8</sup>.

Ciò che caratterizza la posizione di Weil è che per lei la soluzione va cercata riconoscendo l'importanza cruciale della questione del «regime» del lavoro di fabbrica, cosa che a sua giudizio il movimento operaio non ha fatto<sup>9</sup>. E quindi, che occorre assumere da *subito* l'obiettivo di un mutamento di tale condizione, senza rimettersi ad un'azione trasformatrice che dovrebbe intervenire *dopo* il mutamento del potere politico. Un appello che Weil,

<sup>8</sup> S. Weil, *La condizione operaia*, Milano, SE, 1994, pp. 260-261, 266; p. 160 sulla collaborazione.

<sup>9</sup> «Il problema di quale regime sia il più auspicabile nelle imprese industriali è uno dei più importanti, forse anche il più importante, per il movimento operaio. È perciò tanto più sorprendente che non sia stato posto [...] Si tratta d'una lacuna gravissima per il movimento operaio [...] L'operaio non soffre solamente per l'insufficienza della paga. Soffre perché è relegato dalla società attuale ad un rango inferiore, perché è ridotto ad una sorta di servitù. L'insufficienza del salario è solo una conseguenza di questa inferiorità e di questa servitù» (S. Weil, op. cit., pp. 232-33).

che ritiene possa essere accolto dagli operai, la cui condizione di subordinazione e passività non può arrivare, direbbe Vittorio Foa, a privarli della «libertà di volere»<sup>10</sup>. Una libertà da impiegare subito per mutare le condizioni di lavoro presenti, per creare le condizioni più avanzate di socialità generale: perché solo il «proletariato è pronto, se necessario, a consacrarsi interamente, all'edificazione di una società ragionevole con la risolutezza e la coscienza che mette nel suo lavoro»<sup>11</sup>.

In questo quadro Weil mette in atto una riflessione «riformista»<sup>12</sup> che cerca di «conciliare le esigenze della fabbricazione e le aspirazioni degli operai», pensando che la «soluzione ideale sarebbe un'organizzazione del lavoro tale che ogni sera uscissero dalle fabbriche il maggior numero possibile di prodotti ben fatti e di lavoratori felici». Su questa linea inizialmente ricerca la collaborazione con le direzioni di fabbrica<sup>13</sup>, ma, nel 1936, all'indomani della vittoria in Francia del fronte popolare e dello sciopero generale spontaneo che ne segue – «Indipendentemente dalle rivendicazioni, questo sciopero è in sé una gioia. Una gioia pura; una gioia integra», perché è la rottura della subordinazione – Weil ritiene che i lavoratori debbano affidarsi alla propria volontà: «Cominceremo finalmente ad assistere a un miglioramento effettivo e durevole delle condizioni del lavoro industriale? L'avvenire lo dirà; ma, questo avvenire, non bisogna aspettarlo: bisogna farlo»<sup>14</sup>. Nelle stesse pagine parla anche di «controllo operaio».

Su questa linea è da collocare la sua proposta della *partecipazione* al fine di mettere il lavoratore nelle condizioni di conoscere l'intero processo di produzione, anche nella modalità in cui esso si distribuisce nei diversi reparti della fabbrica che l'operaio dovrebbe essere messo in grado di conoscere, magari di sabato, attraverso una visita della fabbrica. Questo al fine della costruzione di una socialità nella collaborazione del lavoro: «Gli operai non devono più ignorare quello che fabbricano, lavorare un pezzo senza sapere dove andrà; occorre dar loro il senso di collaborare ad un'opera dare la nozione del coordinamento dei lavori. Il mezzo migliore sarebbe forse quello di organizzare al sabato visite dell'azienda [...] Sarebbe egualmente bene informare gli operai di tutte le innovazioni, mutamenti e metodi, nuove fabbricazioni, perfezionamenti tecnici. Bisogna dar loro il senso che

<sup>10</sup> V. Foa, *La Gerusalemme rimandata*, Torino, Einaudi, 2009, p. 9.

<sup>11</sup> Citazione in R. Chenavier, *Introduction* a S. Weil, *La condition ouvrière*, Paris, Gallimard, 2002, p. 26.

<sup>12</sup> Cfr. G. Gaeta, *La fabbrica della schiavitù*, in S. Weil, *La condizione operaia*, op. cit., p. 305.

<sup>13</sup> Cfr. Lettere a Victor Bernard e a Auguste Detoeuf in S. Weil, in op. cit..

<sup>14</sup> Ivi, pp. 228-229, 190.

l'azienda vive e che essi partecipano di quella vita [...] Le cose sarebbero diverse se l'operaio sapesse chiaramente, ogni giorno, ogni istante, quale luogo occupi, nella produzione della fabbrica, quel che sta facendo e quale posto occupi nella vita sociale la fabbrica nella quale lavora»<sup>15</sup>. Laddove lo scopo della partecipazione è evidentemente il superamento dell'organizzazione del lavoro *fordista*, la costruzione di una socialità con cui svuotare dall'interno la socialità astratta del *Gesamtarbeiter*, e quindi il potere arbitrario dei capi e della direzione sul lavoro.

#### 4. *La conoscenza come superamento del Gesamtarbeiter in Harry Braverman*

Nella parte finale di *Lavoro e capitale monopolistico* (1974), opera dedicata all'analisi del processo lavorativo del capitale monopolistico, Harry Braverman affronta il problema del passaggio dal *Gesamtarbeiter* all'«autentico modo di produzione collettivo» (*truly collective mode of production*)<sup>16</sup>. Nel Novecento, il primo rappresenta, come già ricordato, l'organizzazione del lavoro messa in atto dal taylorismo-fordismo, che Braverman, ex operaio metalmeccanico, ha conosciuto personalmente. *Gesamtarbeiter* e *truly collective mode of production* designano quindi due realtà profondamente diverse: il lavoro sociale astratto e il lavoro sociale «autentico», che non corrisponde al *Gesamtarbeiter* come «classe» di Marx. Nell'analisi di Braverman il passaggio dall'uno all'altro è pensato come un processo della *conoscenza* che, sempre più intrecciata al lavoro, può permettere il superamento dell'«operaio complessivo» a partire dagli stessi luoghi e modalità di lavoro capitalistici, senza una preventiva instaurazione di diversi rapporti sociali di produzione. Tale idea, che Braverman formula in polemica con la tesi del «controllo operaio» e della «partecipazione dei lavoratori» fondata sulla rappresentanza (oltreché con una certa concezione della formazione), si fonda sul carattere emancipativo, che in certe circostanze, può avere la conoscenza.

Scrive Braverman che «gli antagonismi nel processo lavorativo fra chi controlla e chi lavora, fra ideazione ed esecuzione, fra lavoro intellettuale e lavoro manuale» – il *Gesamtarbeiter* che il fordismo ha realizzato perfettamente – possono essere superati solo col «recupero della necessaria co-

<sup>15</sup> Ivi, pp. 228-229, e p. 273.

<sup>16</sup> H. Braverman, *Lavoro e capitale monopolistico. La degradazione del lavoro nel XX secolo*, Torino, Einaudi, 1978, nota n. 2, p. 449.

noscenza tecnica da parte della massa dei lavoratori, e la ristrutturazione dell’organizzazione del lavoro» permessa da tale «recupero». In questo modo – prosegue Braverman – gli operai «diventano padroni (*masters*) dell’industria nel senso più preciso del termine», cioè «quando il processo lavorativo sia unito (*united*) nel corpo collettivo (*collective body*) che lo compie». Ovvero quando il *Gesamtarbeiter* sarà superato, perché tra erogazione della forza lavoro e direzione del processo lavorativo «dispotico», grazie al recupero della conoscenza, non ci sarà più *separazione* e quindi si realizzerà effettivamente un lavoro collettivo. Il quale riprodurrà, almeno al livello di conoscenza, l’*unità* di scopo e attività del contadino e dell’artigiano, *ma in veste collettiva*. L’espressione «*collective body*» designa il nuovo lavoro sociale oltre il lavoro astrattamente sociale del *Gesamtarbeiter*, che determina anche il superamento del fordismo, cioè l’attuazione di «un nuovo e autentico modo di produzione collettivo»<sup>17</sup>. «Nuovo e autentico», cioè non astratto. Infatti la conoscenza è rientrata nel corpo del lavoratore rendendo la sua attività *concreta*. E la direzione d’impresa è privata del potere gerarchico per la perdita del possesso esclusivo della conoscenza del processo produttivo. L’unità di attività e conoscenza ricomponne la socialità della forza lavoro astratta e la collettività del processo nel «corpo collettivo» degli operai che lavorano insieme in modo «autentico», determinando un «corpo collettivo» nel lavoro e non solo una collettiva erogazione di tempo di lavoro astratto. Insomma un *nuovo lavoro sociale*. Questa è l’idea e l’auspicio di Braverman che si allinea con la “sfida” di Marx.

La trasformazione del *Gesamtarbeiter* in un «autentico modo di produzione collettivo» permette di andare oltre la partecipazione come co-gestione costruita attraverso «votazioni» e una «struttura formale parlamentare», che elegge rappresentanti che «non modificano la condizione di dipendenza dei lavoratori dagli ‘esperti’». La socializzazione del modo di produzione sulla base dell’acquisizione della «necessaria conoscenza» permette, in altre parole, una *partecipazione costante e diretta* da parte di ciascun lavoratore ai processi produttivi, che essendo collettivi perché hanno eliminato la separazione tra «ideazione e esecuzione», non hanno bisogno di rappresentanti che medino tra questi due lati della produzione, ma semmai di forme che facilitino l’ascolto e l’apporto di idee da parte di ciascun operaio alla realizzazione del processo di cui fa parte. Una sorta di *partecipazione totale* di ciascun lavoratore al modo di produzione collettivo invece di una partecipazione attraverso «votazioni» e rappresentanti.

<sup>17</sup> Ivi, pp. 448-49.

Occorre infine notare che se il ragionamento di Marx si fondava sul rovesciamento dell'astratta socialità dell' «operaio complessivo» in «*classe operaia*» per arrivare alla conquista di migliori condizioni di lavoro e auspicabilmente del potere politico che poi avrebbe dovuto socializzare il lavoro; se la condizione operaia di Weil rinveniva nella cooperazione tra operai, costruita attraverso una partecipazione capace di rompere il meccanismo dell'isolamento determinato dal comando arbitrario, cioè il primo passo del cambiamento già negli attuali rapporti sociali di produzione; in Braverman la conoscenza unifica, già nell'impresa capitalista, la separazione tra lavoro manuale e intellettuale, trasformando l' «operaio complessivo» fordista in *effettiva* socialità partecipata del lavoro. Ovvero, in tutte e tre le posizioni il punto cruciale in cui riscattare la subalternità del lavoro è la realizzazione, nella produzione, di una socialità *effettiva* contro la cooperazione subordinata e astratta, anche se in Marx questo accade attraverso una “classe” sociale e la sua azione politica senza presupporre un cambiamento radicale dell'organizzazione del lavoro, mentre in Weil e Braverman questo cambiamento e gli effetti di socialità così ottenuti sono il presupposto di ogni mutamento sociale.

##### 5. *La crisi del fordismo e la riproposizione della persona nel lavoro: Bruno Trentin*

Come abbiamo già detto il modello di lavoro sociale astratto rappresentato dal *Gesamtarbeiter* trova il punto più alto nel taylorismo e la sua compiuta applicazione nella catena di montaggio della Ford a partire dagli anni venti del Novecento. Insieme a questo tipo di socialità astratta nel lavoro, tra otto e novecento si è sviluppata anche la socialità ideologico-politica dei partiti e sindacati che si sono rifatti all'idea marxiana del *Gesamtarbeiter* come «classe», costruendo uno spazio di identità operaia *esterno* al lavoro, che a lungo ha compensato la negazione della persona *nel* lavoro. La rivoluzione bolscevica del 1917 ha rappresentato la promessa di uno Stato che avrebbe creato una reale socialità del lavoro. Tuttavia il leninismo ha condiviso il taylorismo, il *Gesamtarbeiter*, che riduceva «di quattro volte il tempo di lavoro» necessario; e sappiamo che neppure l'estrema ideologizzazione della socialità astratta operata dallo stakanovismo ha creato le condizioni di una socialità reale nel lavoro del “socialismo reale”<sup>18</sup>. Una socialità,

<sup>18</sup> Cfr. V.I. Lenin, *Il taylorismo asserve l'uomo alla macchina*, «Pravdy», n. 35, 13 Marzo 1914, firmato M.M., ora in Id., *Opere*, n. 20, Roma, Editori Riuniti, 1966. L'asservimento dell'opera-

come abbiamo visto, impossibile ad accadere nel lavoro finché i lavoratori non siano, *nel processo produttivo*, non solo accanto ma insieme, come persone capaci di solidarietà in quanto *soggetti autonomi*.

A partire dagli anni settanta del Novecento l'organizzazione del lavoro fordista che all'operaio richiede di essere ubbidiente, di non pensare e di eseguire la performance del proprio lavoro predefinita dalla direzione aziendale, è finalmente entrata in crisi. Impossibile qui accennare all'insieme dei fattori economici e culturali, dall'economia della conoscenza al neoliberismo, dalla globalizzazione dei mercati alla rivoluzione informatica e digitale, che hanno accompagnato questa crisi. A cui ancora non è stata data una risposta alternativa capace di colmarne il vuoto organizzativo. Obiettivo cui probabilmente si risponderà con l'innovazione centrata sulla AI.

Qui interessa sottolineare un punto alto di consapevolezza del significato della fine del fordismo (e delle problematiche ad esso legate) rinvenibile nelle parole di Bruno Trentin pronunziate in occasione della presentazione del libro di Angelo Ferracuti, *Le risorse umane*, presso la Camera del Lavoro di Fermo. Siamo nel 2006 – quasi 150 anni dopo la formulazione marxiana del *Gesamtarbeiter* : «Nel libro c'è l'entrata in campo non della classe o della massa ma della persona, quella che lavora sotto altri [...] un fenomeno che emerge oggi con più chiarezza [...] il rapporto di oppressione, il rapporto di subordinazione in cui un altro decide per conto tuo e decide a partire dal lavoro [...] fenomeni che saltano agli occhi con la fine stentata del fordismo [...] Emerge nel libro [...] la persona come soggetto attivo nel lavoro [...] entrano in campo nel rapporto di lavoro [...] valori nuovi [...] In primo luogo quello della libertà [...] come opportunità di scelta, come precondizione se c'è per una realizzazione della persona [...] La condizione di una maggiore libertà diventa la conoscenza [...] Quindi la libertà attraverso la conoscenza, la formazione continua, non è certamente la soluzione ma è comunque un mezzo insostituibile per consentire alla persona di realizzarsi nel lavoro [...] si tratta di assumere come dato centrale i problemi della persona e di costruire su questi problemi una

io viene meno nello stato sovietico per ragioni ideologiche, perché il lavoro costruisce il socialismo e non la ricchezza privata; quanto al lato scientifico del taylorismo esso rappresenta «un progresso per la produttività del lavoro» che non si può far venir meno al lavoro socialista, anche se mantiene oggettivamente le stesse condizioni di subordinazione e passività del lavoro capitalista. Sulla questione del rapporto tra leninismo e fordismo cfr. B. Settimi, *Fordismi. Storia politica della produzione di massa*, Bologna, Il Mulino, 2016, in particolare «Perché ci fu il fordismo in Unione sovietica», pp. 150 ss. A questo punto sarebbe interessante approfondire la posizione di Antonio Gramsci, cosa che qui è impossibile fare, il quale nei *Quaderni (Americanismo e taylorismo)* oggettivamente condivide la citazione di Marx sulla crescita umana dell'operaio nel *Gesamtarbeiter* senza vederne la contraddittorietà che abbiamo sottolineato noi.

nuova solidarietà [...] la nuova solidarietà non si costruisce più sul salario uguale o sull'orario uguale perché le persone sono diverse, perché le persone sono delle entità assolutamente inconfondibili con le altre, ecco perché soltanto sui diritti individuali noi possiamo immaginare di costruire una nuova solidarietà»<sup>19</sup>. Parole in cui la rottura col *Gesamtarbeiter* non potrebbe essere più radicale, più consapevole e insieme in armonia con la “sfida” che si può ricavare dalla tesi di Marx sullo sviluppo possibile dell'umanità nel lavoro cooperativo inaugurato dal capitalismo.

Ma nel ragionamento di Trentin compare un elemento che non è presente né in Marx né in Braverman, mentre è presente in Weil<sup>20</sup>: la *libertà, la libertà nel lavoro subordinato*. E non vi compare perché l'aspirazione alla libertà e all'autonomia nel lavoro, sempre presente nei lavoratori dipendenti, è stata pensata come qualcosa che nel capitalismo poteva esplorarsi solo *fuori* dal lavoro, nella critica del sindacato o del partito, oppure nel tempo libero. *Nel lavoro* gli spazi erano oggettivamente minimi e negati teoricamente, finché la libertà, insieme alla conoscenza che la promuove, non è divenuta un fattore di produttività, e quindi una “sfida” per il lavoro e per l'impresa che in gran parte si gioca sul terreno della formazione.

## 6. *Il capitalismo delle piattaforme*

L'impresa piattaforma, la *firm-platform*, tende ad essere il modello dell'impresa innovativa, sia nell'industria, sia nei servizi, lati della produzione sempre più intrecciati. La domanda che occorre porsi è se questo tipo di impresa preveda una maggiore o minore socialità del lavoro. Ovvero se il *platform capitalism* ha ancora bisogno del *Gesamtarbeiter*. La domanda non è retorica, perché l'impresa ha una natura asimmetrica, sia sul piano della responsabilità economica, sia su quello organizzativo. Il fatto, ormai largamente riconosciuto, è che l'organizzazione gerarchica del passato non è più funzionale, non crea più le condizioni maggiormente favorevoli alla produttività. In altre parole il paradigma del *Gesamtarbeiter* è superato, ma questo non significa che lo sia altrettanto il suo “spirito”.

L'«operaio complessivo» è superato oggettivamente e soggettivamente. Nella *smart factory* le attività lavorative sono suddivise in due principali categorie: quelle che sono pianificate, controllate e valutate attraverso la

<sup>19</sup> B. Trentin, *La libertà viene prima*, Firenze, Firenze U.P., pp. 227-232.

<sup>20</sup> Cfr. S. Weil, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, Milano, Adelphi, 1983, per l'insindibile nesso di libertà e necessità che costituisce il lavoro.

macchina e quelle che impiegano attivamente e creativamente le macchine. Le prime sono quelle meno qualificate, a stipendi più bassi e che svolgono in misura variabile un lavoro manuale, spesso di servizio al lavoro più qualificato. Le seconde sono lavori cognitivi di più o meno elevata professionalità che non svolgono il lavoro astratto di Marx, che era la base del *Gesamtarbeiter*, ma un lavoro in diverse misure creativo che presuppone autonomia e responsabilità. Un lavoro quindi che non ammette la subordinazione di cui parla Weil, che infatti viene in genere evitata o digitalizzata in certi casi. Se la produttività dipende dalla creatività del lavoro, forme adeguate di libertà nel lavoro sono necessarie. Quindi la gerarchia è oggettivamente controproducente a causa della crescente qualità cognitiva del lavoro. Ma lo è anche soggettivamente, nel senso che il lavoratore, come riconosce Trentin, ha raggiunto una identità attiva di sé stesso, nel lavoro e nella società, e quindi non è disposto a negarla in nome di una gerarchia organizzativa.

Ovviamente riconoscere la crisi della gerarchia e del «comando arbitrario» (Weil), non significa che i risultati siano lasciati semplicemente alla responsabilità del lavoratore, né ammettere l'esistenza di una effettiva socialità nel lavoro dell'impresa digitalizzata<sup>21</sup>. Tuttavia in queste imprese il lavoro è in genere organizzato per «comunità di pratiche»<sup>22</sup> e per *team* i quali non funzionano senza una socialità, attività e obiettivi condivisi, relazioni costanti e informate<sup>23</sup>. Tutti essenziali elementi di socialità che vengono meno nelle attività individuali e ripetitive, in genere a base manuale, anch'esse presenti nelle imprese e gestite attraverso le piattaforme. In particolare si può sottolineare che nel *Gesamtarbeiter* fordista l'attività lavorativa, come nota anche Weil, è svolta in silenzio, mentre la *comunicazione* (tra uomini, uomini e macchine e tra macchine) è il cuore dell'attività nell'impresa digitalizza-

<sup>21</sup> Giustamente Anna Maria Ponzellini nota come lo smart working organizzato dalle piattaforme, e più in generale la maggiore libertà nel controllo del tempo e dello spazio del proprio lavoro, può creare situazioni sfavorevoli alla socializzazione: «Le stesse aziende cominciano a interrogarsi sulle perdite di coesione e di senso di appartenenza che inevitabilmente fanno seguito a comunità aziendali in cui le persone si vedono poco e si confrontano poco» (A.M. Ponzellini, *Lavoro tecnologia e libertà. Tempo e spazio del lavoro nell'era dell'intelligenza artificiale*, Milano, GueriniNEX, 2023).

<sup>22</sup> Per questo tipo di organizzazione, che in genere sorge dal basso, e che è produttrice di «identità collettiva», cfr. A.M. Ponzellini, op. cit., pp. 28 ss.

<sup>23</sup> In una recente e fortunata pubblicazione sull'organizzazione del lavoro («work, not jobs») nella smart factory leggiamo che i *teams* «generano cameratismo e fiducia», che «dipendono da ciascun membro, non da una raccolta di singoli», che «un team è un gruppo di persone altamente interdipendente che procede insieme in un ambiente fisico o virtuale per pianificare il lavoro e valutare i progressi compiuti in vista di uno specifico scopo» (Cfr. J. Bersin, *Irresistible*, Washington, Ideapress, 2022, cap. 1, «*teams, not hierarchy*»).

ta<sup>24</sup>; e questo determina livelli alti di socialità, anche se non necessariamente forniti dell'autonomia indispensabile al lavoro creativo. Inoltre questa crescita della socialità coincide con una polarizzazione crescente delle attività, anche dentro l'impresa. Paradossalmente la socialità può essere un fattore di differenziazione, se non di divisione. Se l'«individualizzazione» del lavoro (U. Beck) rende inutilizzabile il concetto di classe, rende insufficiente anche quello di individuo, e richiede di caricare al massimo di cultura della solidarietà e della relazionalità l'idea di persona.

## 7. Conclusioni

Abbiamo visto che il capitalismo si afferma, contro il contadino autonomo e l'artigiano, realizzando il paradigma di un processo lavorativo *collettivo astratto* in cui i lavoratori sono accanto senza essere insieme, il moderno salariato. Marx ritiene che il capitalismo sia inconciliabile col superamento di questo paradigma, mentre Weil, Braverman, in linea di principio non negano la possibilità di abbinare capitalismo e *truly collective mode of production*, anche se non si esprimono sulla forma di questo capitalismo. Pure Trentin ritiene che a partire dall'affermazione di gradi significativi di libertà nel lavoro, quindi dal superamento del *Gesamtarbeiter* fordista, si possa superare l'incompatibilità tra capitale e socialità concreta del lavoro.

Il fatto cruciale, rilevato dalla crisi del fordismo, è che oggi il *capitale stesso* ha necessità di non rimanere chiuso nel *Gesamtarbeiter*, cioè nella forma del lavoro astratto. In un primo momento, a partire dagli anni sessanta del Novecento<sup>25</sup>, ha proposto, dopo il contadino autonomo e l'artigiano, una nuova figura di lavoratore *individuale*, il possessore di *capitale umano*. Analogamente all'attività dei primi due, anche il lavoro di questi, che può essere dipendente pur essendo imprenditore, è *concreto*, anche se non necessariamente cooperativo né tantomeno solidale. In questo modo il capitalismo introduce e rafforza nel processo produttivo il lavoro concreto, di cui ha sempre più bisogno, ma in una modalità che potrebbe realizzare il passaggio dal *Gesamtarbeiter* al *truly collective mode of production* solo nel caso di una diversa e favorevole organizzazione del lavoro. In altre parole, il capitale umano sin qui ha contribuito ad approfondire la crisi

<sup>24</sup> Cfr. N. Srnicek, *Capitalismo digitale*, Roma, LUISS, 2017, Cap. 2, § sulle «Piattaforme industriali». Su questo tema vedi anche G. Mari, *Libertà nel lavoro*, Bologna, Il Mulino, 2019, Cap. 1, «Il lavoro è linguaggio».

<sup>25</sup> Cfr. M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, Milano, Feltrinelli, 2009, in particolare la Lezione del 14 marzo 1979

dell’«operaio complessivo» senza favorire il passaggio al lavoro direttamente sociale e totalmente partecipato. *Per cui negli ultimi decenni del XX secolo il lavoro si ritrova senza socialità astratta e senza socialità autentica, oltreché senza socialità ideologica (la “classe”).*

Che ciò abbia avuto importanti e negative conseguenze sul vivere sociale è evidente. Infatti non è solo il lavoro a trovarsi in questa condizione di carenza di socialità, lo è anche la società stessa. Privata delle basi industriali (materiali) della propria socialità (ancorché astratta o ideologica) la nostra società presenta forme di disgregazione e frantumazione che incidono sulla sicurezza psicologica e materiale delle persone: apprendo, politicamente, alla crisi della convivenza democrazia. E la *socialità concreta* delle pratiche di cura, del volontariato e del “terzo settore”, insieme culture della solidarietà e della relazionalità umana, come il cristianesimo<sup>26</sup> e una certa cultura sindacale, non possono supplire all’assenza di una socialità nel lavoro.

In questo quadro sta accadendo la più importante rivoluzione tecnologia dopo quella settecentesca che richiederebbe una capacità organizzativa in grado di inquadrare l’innovazione in un disegno di lavoro centrato sulla persona, sul lavoro concreto, la formazione continua e il superamento del management gerarchico, mettendo fine il più ampiamente possibile alle attività esecutive e ripetitive come richiede la *smart factory*. In Italia, Federico Butera ha ripetutamente richiamato l’attenzione su questi problemi che non possono essere affrontati a partire dalla tecnologia, ma da una complessiva idea dell’organizzazione del processo produttivo, in cui inserire anche le nuove tecnologie<sup>27</sup>. Se invece si sceglie di pensare di sostituire il marxiano «operaio complessivo» evitando il *truly collective mode of production* e la *partecipazione totale*, si corre il rischio di mantenere il *Gesamtarbeiter*, anch’esso rinnovato attraverso l’impiego dell’AI. Magari realizzando forme di socialità virtuale e a rete in grado di concedere, sotto un controllo in tempo reale, gradi anche elevati di autonomia all’attività, ma solo in vista di *scopi unilateralmente prefissati*. Il capitale è assai lontano dal mito di una automazione generalizzata che sostituirebbe il lavoro – che invece probabilmente aumenterà, anch’esso con soglie più elevate di professionalità. Ma senza una cultura del superamento del *Gesamtarbeiter* è probabile che si giochi la carta di un processo produttivo in cui la socialità sia solo

<sup>26</sup> Cfr. M. Magatti, *Politica e radice cattolica*, in «Corriere della sera», Giovedì 4 Luglio 2024.

<sup>27</sup> Tra le sue più recenti pubblicazioni: F. Butera, *Organizzazione e società. Innovare le organizzazioni dell’Italia che vogliamo*, Venezia, Marsilio, 2020 e *Disegnare l’Italia. Progetti e politiche per organizzazioni e lavori di qualità*, Milano, Egea, 2023.

virtuale e la società ricomposta attraverso il legame dei consumi mantenuti da una redistribuzione individualistica del sovrappiù ottenuto grazie all'innovazione (bonus, redditi sociali, Welfare aziendale, ecc.).

Non è possibile prevedere a cosa approderanno i processi in corso, anche se nel paragrafo precedente abbiamo sottolineato i significativi sviluppi della socialità nell'organizzazione della produzione. Un eventuale tentativo di evitare la socializzazione del modo di produzione è probabile che approfondirà anche la contraddizione tra l'insufficiente socializzazione del processo di produzione e l'esigenza oggettiva di una *socializzazione degli scopi* della produzione, di cui la *sostenibilità ecologica* e la *green economy* sono l'*iceberg* di un bisogno oggettivo e trasversale di socialità che richiede di essere rappresentato nella produzione e nei consumi, cioè sul piano della *democrazia economica*, e la cui rimozione può aprire la strada ad un aggravamento dei caratteri di «non società» delle comunità in cui viviamo.

Il fatto nuovo è che sviluppo della persona e incremento della produttività, socializzazione dell'organizzazione e sviluppo dei bisogni sociali avversi al paradigma della crescita illimitata, sono elementi che si tengono l'un l'altro, e volerli trattare separatamente comporta delle cadute verticali di efficienza di un sistema in cui produzione e consumo non sono più separabili. Una socialità autentica realizzata nei processi produttivi appare, quindi, come il punto cruciale, evidentemente non esclusivo, da cui partire per una convivenza più umana. E su questo piano, come abbiamo visto, convergono le esigenze di un certo marxismo e quelle di un certo cristianesimo che ha visto, anche utopisticamente, nell'organizzazione del lavoro moderno l'occasione storica del «principio di una comunità»<sup>28</sup>.

Quanto alla battaglia, weiliana e trentiniana, per un lavoro «scelto», cioè di qualità, la socializzazione autentica del processo lavorativo, che presuppone la libertà della persona che lavora, non potrà che rendere più concreta la possibilità (diritto) di tale scelta e maggiormente realizzabile il *bisogno soggettivo* (autorealizzazione) di lavoro. Viceversa il mantenimento, ancorché in vesti digitali, dello spirito del *Gesamtarbeiter*, acuirà la contraddizione tra *bisogno oggettivo* (guadagno) e bisogno soggettivo di lavoro, fino a rendere penoso l'espletamento di un lavoro svolto solo per il salario («grandi dimissioni», *yolo*, *smart working*, settimana lavorativa di 4 giorni, ecc.).

<sup>28</sup> M.-D. Chenu, *Per una teologia del lavoro*, Torino, Borla, 1964, p. 46. Anche se per Chenu è il proletariato stesso, «conseguenza sociale della macchinazione» (p. 32), a costituire la base sociologica della nuova socialità indipendentemente dal superamento del *Gesamtarbeiter*. Di Chenu, per questi temi, vedi anche *Pour être heureux travaillons ensamble*, Paris, PUF, 1945.

Infine, l'AI – che costituirà l'architrave del nuovo modello di organizzazione del lavoro dopo più di cinquant'anni di transizione dalla fine del fordismo – che tipo di socialità del lavoro sembra promettere? L'AI, quando non sostituirà il lavoro, da un lato, tenderà a individualizzare ulteriormente il lavoro attraverso un'attività collaborativa e una formazione personalizzate nei confronti del lavoratore; dall'altro, solleciterà lo sviluppo delle sue capacità – anche se dalle attività aumentate ricaverà nuovi dati per un controllo maggiore del lavoro attraverso la conoscenza e la formazione – e immetterà il lavoratore in una rete di informazioni, conoscenze e relazioni di *team* indispensabili per la progettazione e la valutazione degli obiettivi della produzione. Questo richiederà forme inedite di flessibilità, da realizzare durante lo stesso processo produttivo, come passaggi dall'individualità alla socialità del modo e degli scopi del lavoro svolto in collaborazione con l'AI. La socialità dovrebbe essere essenzialmente creativa ma senza un sufficiente controllo della AI da parte del lavoratore potrebbe risultare insufficientemente autonoma. E l'autonomia senza un controllo sulla progettualità della AI e senza un diritto di trasparenza e proprietà dei dati che l'operaio collaborando le trasmette, difficilmente potrà realizzarsi. Per cui di nuovo forme di *codeterminazione* delle attività e di *partecipazione* alla definizione degli scopi della produzione appaiono essenziali anche nei processi innovativi in corso.

ARIANNA MAZZOTTI - MARCO TRONCONI

*“Con le bende perdute per strada”*

*A Ubaldo, per cedere ancora insieme agli incontri*

*Orientamento: tecniche di riambientamento*

*Essere disambientati è stare in un certo posto non tuo, usare una lingua ufficiale per necessità, circolare a lato delle istituzioni. C'è chi crede che una lingua ufficiale e una seria istituzione civile possano risolvere il problema dell'ambiente<sup>1</sup>.*



Durante una conferenza sull'orientamento attivo post-diploma, da uno sfondo artificiale con palazzi rinascimentali, una figura competente esordisce leggendo un brano tratto da un classico del *nonsense* e della letteratura vittoriana per l'infanzia, *Alice's Adventures in Wonderland*

di Lewis Carroll. Vuole subito richiamare l'attenzione degli insegnanti collegati da remoto al webinar sul *senso* della favola di Alice, che si affretta a chiarire: coincide con la scoperta fondamentale della didattica orientativa

<sup>1</sup> «Con le bende perdute per strada / e le fasce sui volti...» Il titolo del presente contributo è una citazione tratta dalla canzone di Giorgio Gaber *I Reduci* dall'album *Libertà obbligatoria* (1976/77). Cfr. La *Postfazione* di A. Cortellessa, *What a curious feeling*, in G. Celati (a cura di), *Alice disambientata*, Firenze, Le Lettere, 2007, p. 143.

G. Celati (a cura di), *Alice disambientata*, cit., p. 20.

che rivoluzionerà, sta già rivoluzionando grazie ai fondi del PNRR, l'avvenire delle nostre scuole, e il senso in questione consiste nel riuscire a porre la domanda “Chi sono io?”. Che il bandolo della matassa identitaria, vale a dire della costruzione in itinere del progetto di vita, sia da ricercare nel posto che ciascuno si sarà meritato nel mercato dello studio e del lavoro, è poi un assunto che va né esibito né dissimulato, nei corsi sull'orientamento; giace sovrano al fondo di tutti gli atti e i discorsi fabbricati come la cassella vuota che li fa circolare.

\*

Vittoriano-contenitive o neoliberali-*soft*, le tecniche “pedagogiche” di riambientamento si propongono come l'arcolaio indispensabile per dipanare il filo dell'identità nella transizione al mondo adulto, in tale prospettiva denominato “mondo post-diploma”. Esse devono saturare l'intero spazio del possibile, mobilitare forze e crepe – dei soggetti, dei contesti – entro nuovi dispositivi di valorizzazione, più fluidi più contaminati e volatili, e proprio perciò più efficaci dell'indottrinamento veicolato da una “lingua ufficiale” e da una “seria istituzione civile”, la cui *uctoritas* viene sconfessata dagli stessi agenti delle riforme. Al limite, il sorvegliante non sarà più necessario, basterà un tutor metà facilitatore metà burocrate impegnato a fare rete con l'opera in miniatura di un altro *self-made-man*, tutti incaricati di risolvere nel buco nero dell'orientamento il problema dell'ambientazione. (Senza dimenticare che esistono ancora il castigo, il carcere, i centri di internamento, di permanenza e di detenzione, il lavoro coatto, per le soggettività estraniate o per chi è preso in malo modo dal caso di una vita).

Si tratta di quella che Deleuze, grazie a Burroughs, chiamava «società del controllo»<sup>2</sup>. Non più soltanto, ma ancora, una società capace di togliere la vita in virtù dell'esercizio del potere sovrano e capace di produrre corpi docili e disciplinati grazie al confinamento entro istituzioni isolate e totalizzanti, ma una società capace di controllare tutti in modo sempre più pervasivo e continuo attraverso l'informazione. Informazione come vero e proprio comando, parola d'ordine e obbligazione, capace di produrre soggettivazioni conformi e sensate – “devi essere così” – al mondo omologato della società di mercato. L'informazione, oggi supportata da una rete globale, determina sia gli oggetti sia i modi attraverso i quali disporsi e ordinarsi producendo i giusti comportamenti per scongiurare di ritrovarsi

<sup>2</sup> G. Deleuze, *Pourparlers. 1972-1990*, Paris, Les éditions de minuit, 2018. pp. 229-247. In U. Fadini, *Disattivare. Un'idea di filosofia*, Verona, ombre corte, 2024. p. 51.

“persi” e “fuori” dalla società. L’orientamento, appunto, è proprio la strategia di questa (in)formazione continua ancora giocata in virtù della sovranità e delle istituzioni ma, come si diceva, estremamente più pervasiva in quanto coestensiva al mondo delle rappresentazioni nella sua infinita e uguale varietà.

Si tratta della strategia volta a formare veramente un’*intelligenza artificiale* capace di muoversi da un *dato all’altro* con quanta più rapidità ed efficienza possibile. Questa intelligenza ha i tratti di quella che potremmo chiamare stupidità (di primo grado), vale a dire, una capacità di ambientamento al quotidiano sempre già informato (mai vuoto, puro, libero) dal mercato e dalle sue dinamiche (“devi essere resiliente”). Ma le nostre abitudini quotidiane così informate veicolano per lo più sentimenti reattivi e gusti volgari, concorrenza e competizione, guerra e conflitto tra le parti un po’ su tutte le scale. Invece di ritrovarci sempre più “differenti e solidali” come l’adagio guattariano auspicava, ci ritroviamo sempre più uguali nel nostro egoismo. Questa atmosfera tossica chiama la filosofia ad un suo rilancio nel senso di una critica immanente. Scrive Deleuze nel sentiero di Nietzsche:

Se la fatica critica della filosofia non viene attivamente in ogni epoca la filosofia muore, e con essa l’immagine del filosofo e dell’uomo libero. La stupidità e la bassezza non cessano di dar vita a nuove alleanze, si adeguano sempre al nostro tempo, sono sempre parte di noi e dei nostri contemporanei. A differenza del concetto atemporale di errore, la bassezza è sempre legata al proprio tempo, all’impeto del presente, all’attualità in cui si incarna e agisce; questo determina il rapporto essenziale tra la filosofia e il tempo e spiega perché il filosofo vada sempre contro il proprio tempo, critichi il mondo attuale, formuli concetti che non sono né eterni né storici, bensì intempestivi e inattuali. La filosofia si realizza nella opposizione tra inattuale e attuale, tra il nostro tempo e ciò che è *intempestive* [...] sono le verità dell’avvenire<sup>3</sup>.

Come fuggire questa intelligenza artificiale, questa stupidità di primo grado che penetra le nostre fibre producendo atroci combinati dei quali, al limite, non siamo che le maschere?

<sup>3</sup> G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, trad. it. a cura di F. Polidori, Milano Feltrinelli, 1992, p. 135; in U. Fadini, *Il senso inatteso. Pensiero e pratiche degli affetti*, Verona, ombre corte, 2018, p. 15.

*Corri, Alice!*

*Il privilegio della sensibilità come origine appare in questo, che ciò che ci costringe a sentire e ciò che può essere soltanto sentito sono una medesima cosa nell'incontro*<sup>4</sup>.

Il tema dell'incontro, qualificato immediatamente nella sua dimensione affettiva e affettante può costituire l'occasione – se creduta e praticata – che consente quello strano movimento della e nella stupidità capace di liberarla e concatenarla ad altro rispetto al già dato, al già stabilito logisticamente. Proprio al limite della logica e della grammatica (anche dell'immagine) come forze di inquadramento del “come si deve essere” si offre l'occasione di far valere i diritti del “come ci si sente” e questo rischia di fuoriuscire dalle gabbie del senso (artificiale). Scrive Celati nell'*Introduzione ad Alice Disambientata*:

Il nome di Alice era stato messo in giro dalla controcultura americana, ed era diventato una parola d'ordine per riferirsi a quel tipo di aggregazione sparsa e senza gerarchie che è stato chiamato ‘movimento’. Nel libro di Lewis Carroll, grazie al fungo magico, Alice ingrandisce e rimpicciolisce di continuo fino a perdere il senso della sua identità [...]. Dietro la sua sagoma bambinesca si profila l’idea di un individuo nuovo, per lo più destabilizzato, coinvolto in continue mutazioni, ma liberato dai precetti del ‘come si deve essere’, e più avvertito sull’importanza del ‘come ci si sente’. Il ‘come ci si sente’ era tema escluso dalle politiche tradizionali. Ora stava emergendo attraverso varie correnti di ispirazione esistenziale, ma anche attraverso il nuovo cinema e le canzoni. In particolare, le canzoni di Bob Dylan, le più trasmesse da Radio Alice, annunciavano un cambiamento radicale nei modi del sentire contemporaneo; e lì spuntavano nuovi atteggiamenti di dissenso, altri modi di reagire all’addomesticamento sociale<sup>5</sup>.

Si trattava, e si tratta di nuovo, di disapprendere tutte le misure del mercato e di ristabilire i diritti dell’indeterminato, di questo lago magico e produttivo – certo – delle misure, ma insieme delle dismisure e soprattutto di *Altro*. È una sorta di stupidità al quadrato come capacità di non tollerare la stupidità. Ben poco intelligente questa stupidità fuoriesce dal mondo riconosciuto: non ricerca immediatamente un altro dato da opporre al primo ma cerca di cogliere la potenza stessa, di aderire alla potenza stessa. Potenza senza potere costituito, potenza del mondo e non potere dell’io.

<sup>4</sup> G. Deleuze, *Differenza e Ripetizione*, trad. it. G. Guglielmi, Milano, Raffaello Cortina, 1997. p. 189; in U. Fadini, *Disattivare*, cit., p. 51.

<sup>5</sup> G. Celati (a cura di), *Alice disambientata*, cit., p. 8.

\*

È l'intensità del troppo sentire: 'What a curious feeling' dice Alice. Allora, come rilanciare l'intensità positiva dell'avventura tra i pericoli d'arresto o di caduta nel dramma? Secondo meccanismo, lo chiamiamo: figura della non coincidenza<sup>6</sup>.

In *Alice disambientata*, sotto la voce *Lezioni in una cantina, dicembre 76 – gennaio 77*, Gianni Celati e gli altri, introducono la necessità di un secondo movimento in cui è presa Alice, che riattivi la posta in gioco del primo – la deviazione positiva innescata dalla caduta nel buco, “nel minore”, attraverso il sogno – in fuga con l'intensità dell'avvenimento atteso/inatteso:

Ecco la figura della non coincidenza: Alice cerca la chiave per aprire la porticina, ma quando lei è troppo piccola la chiave sta troppo in alto, quando lei diventa grande e può raggiungere la chiave, non può passare per la porticina: “O la serratura era troppo grande o la chiave troppo piccola”. Alice piange quando questa situazione della non coincidenza compare, ed è qui che sorgono le dubitazioni sull'identità, il pericolo del dramma: “Chi sono io?”. La figura della non coincidenza introduce una sospensione, sospensione dell'identità. Però non è un dramma, è una intermittenza che è anche una nuova attesa: “Da che parte? Da che parte?”. Carroll si preoccupa di lasciare nel testo le tracce di questa intermittenza: asterischi che indicano la sospensione del racconto. Saltare dei passaggi, come nel montaggio cinematografico<sup>7</sup>.

Da *spaesati* (e forse proprio perciò) in *Wonderland*, non si è nel mondo come la chiave nella toppa, perché nemmeno la chiave e la toppa, e i gesti in sé stessi, coincidono e si diventa obliquamente abituati a commisurare solo l'incomparabile (come l'Idiota cusaniano o lo Sciamano americano), a coesistere solo tra incompossibili. Quando tutto è smisurato o i meccanismi si inceppano, che fare? Di fronte al pianto di Alice, che rischia di essere valutato dagli *psy* come una (buona-cattiva) lezione di frustrazione del desiderio, il problema diviene allora il seguente: come non ripiegarsi nel dramma identitario? Come fare dello scarto prodotto da un automatismo ancora una gioia, *conatus* attivo della “figura di movimento”?

Se la prima soluzione al disambientamento è il rifugio nel sapere scolastico, anche quest'ultimo entrerà in un moto di variazione; mentre si ripete a memoria un ritornello conosciuto esso si trasforma in una mappa

<sup>6</sup> Ivi. p. 74.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

irriconoscibile: «Alice vuol ripassare le sue cognizioni scolastiche per ritrovare la propria identità, ma Londra diventa la capitale di Parigi, la quale diventa la capitale dello Yorkshire, mentre la poesiola didattica sull'ape laboriosa diventa la poesia sul piccolo coccodrillo divoratore di pesci...»<sup>8</sup>. Come nei sogni e nei deliri dei bambini o dei nostri vecchi le geografie divengono esseri di fantasia, i toponimi e le cose perdono la loro ovvia giustapposizione, i segni si separano e ciascuno vaga per la propria strada, orfano alla ricerca di una memoria a venire.

\*

«Da che parte? Da che parte?» Si leva il grido *schizo* di Alice, delle bambine con lei. È in questo non raccapazzarsi della figura, che può capire che si sperimenti «un cambiamento non sorvegliato, uno scivolamento per mezzo d'uno oblio»<sup>9</sup>, vero e proprio cedimento che strappa alla coscienza una maniera sonnambula di far attenzione ai margini, a ciò che inclina lateralmente, che cresce nel «frammezzo»<sup>10</sup>. Divenendo, come riterritorializzarsi su una linea di velocità o di gravità invece di essere riambientata nel gioco delle parti? Come far fuggire le singolarità fino all'impercettibile, linea di variazione continua che trascina le altre due linee, quella segmentaria che procede per coppie di opposizioni binarie, per “buchi stabili” e stabiliti, e quella di intermittenza, sensibile alle interruzioni, alle soglie, complice dei “terremoti sociali”? Una linea più semplice e più astratta, quasi ascetica, che chiede solo un po' di vita<sup>11</sup>. Come afferma un poeta<sup>12</sup>, con “una fede in niente ma totale”: «[...] il mare della vita dove Alice guizza esiste davvero»<sup>13</sup>.

<sup>8</sup> Ivi. pp. 74-75.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> Cfr. U. Fadini, *Il senso inatteso. Pensiero e pratiche degli affetti*, cit., p. 66: «Stato di coscienza vigile, dunque, come obiettivo polemico. Certo, ma stati di coscienza attenta al valore delle alterazioni ne abbiamo però bisogno, anche al fine di accettare gli scarti d'intensità, le mutazioni, le trasformazioni del sentire (sicuramente senza nessun 'psicologismo'). Attenzioni, allora, da prestare ai 'casi', alla contingenza, anche per tradurre tutto questo in capacità di fare politica differente, a favore di nuove 'comunanze'».

<sup>11</sup> Sulla questione delle linee e in particolare sulla “mantica” della terza, cfr. G. Deleuze, C. Parnet, *Politiche*, in G. Deleuze, C. Parnet, *Conversazioni*, Verona, ombre corte, 2019, p. 119 e ss.

<sup>12</sup> Cfr. C. Parmiggiani, *Una fede in niente ma totale*, Firenze, Le Lettere, 2010; cfr. T. Di Dio (a cura di), *Poesie dell'Italia contemporanea 1971-2021*, Milano, Il Saggiatore, 2023, pp. 697 e ss.

<sup>13</sup> G. Celati (a cura di), *Alice disambientata*, cit., p. 89.

## Per zone di indiscernibilità

*Noi siamo nella realtà nella misura in cui sentiamo la realtà del disambientamento, l'assenza di ambiente possibile, e perciò ci cerchiamo attraverso gli ambienti. Siamo una serie di relais, di staffette, che si passano qualcosa da un punto all'altro, identificandosi l'uno con l'altro. Non ci passiamo né discorsi né messaggi; o meglio quella è la parte morta di ciò che ci passiamo. Questo è un modo per capire un movimento della realtà che non è più simbolico, ma basato sugli automatismi delle voglie, degli affetti, delle intensità del corpo<sup>14</sup>.*

È nel cinema che tutto il passato può ritornare in figura di tempo e di movimento; puri frammenti liberati dal rapporto a una totalità, poiché trovati e dispersi sotto l'effetto delle pratiche di inquadratura e di montaggio. Nel cinema di John Cassavetes, queste tecniche si definiscono relativamente al *gestus* in quanto potenza che disfa i corpi e li rivela allo stato istantaneo e indeterminabile del loro movimento positivo<sup>15</sup>. Come accade in *Women under the influence* (Cassavetes 1974), l'intensità del corpo di Mabel, sempre sul punto di crollare e insieme aspirato da forze sospese nei gesti, la motilità dei suoi affetti-pernacchie-respiro inaudibile, passano nelle macchine da presa al limite di una “zona di indiscernibilità”, che



non lascia spazio all'esercizio di una giusta distanza, la quale permetterebbe allo spettatore di padroneggiare l'azione sotto i propri occhi e di rimarcare quella distanza di sicurezza dal personaggio che gli farebbe dire 'lei è lei e io sono io e lei non sono io'<sup>16</sup>.

Mabel, anch'essa “figura della non coincidenza”, ci fa scoprire il disambientamento sia come condizione di universale sradicamento della

<sup>14</sup> Ivi, pp. 124-25.

<sup>15</sup> Sul “cinema dei corpi” di Cassavetes (sul gesto, la fuga, tutti i tipi di frontiera, i modi di vita, il popolo), oggetto delle considerazioni esposte in questo paragrafo, si deve tutto a G. Deleuze, *L'immagine-tempo. Cinema 2*, Torino, Einaudi, 2017, pp. 179-80, 224-25, 239 e a T. Jousse, *John Cassavetes*, Torino, Lindau, 2007.

<sup>16</sup> Ancora, con Alice/Celati: «quando l'intensità dell'avvenimento attraversa il corpo, 'io' diventa solo un pronome, una regola di grammatica. E in questa sospensione dell'identità compare un soggetto diverso», in G. Celati (a cura di), *Alice disambientata*, cit., pp. 74-75.

classe media *nel suo stesso ambiente*, nei quartieri e nelle sue stanze, sia come esteriorità impredicibile del corpo rispetto al soggetto, che destituisce ogni volizione fino al grado zero di una pura materia gestuale insistente tra gli incontri e gli incidenti del riambientamento forzato dell'*Unheimlich*, il “diverso-familiare”, rimesso al proprio posto dalle lingue affettate.

Se con Celati e tutto un giro di idee e di pratiche disparate, Alice diviene «un vero movimento cinematografico»<sup>17</sup>, non meno che un’aria o un’allucinazione musicale, con Cassavetes il montaggio audio-visivo esplo-  
ra il disambientamento della narrazione stessa, in quanto il tempo dell’azione diviene una secrezione del modo di esistenza di un corpo, suo scar-  
to redivivo, rilanciato da un altro automatismo che potrebbe trovarsi nel punto più lontano. Così, è il tempo – come il Bianconiglio – che non può che essere sempre in anticipo e sempre in ritardo rispetto al divenire che lo eccede da tutte le parti (ombre, volti, linee negrobianche, mariti, mogli, spie, bambini...), evadendo da ogni immagine appropriata in favore di un reale inimmaginabile. Come nella scena della spaghettiata in *Women under the influence*, alla frontiera di tutte le voci e le forze prese in un doppio movimento di saturazione/sottrazione, incespica l’indeterminabile positività del *gestus*, che non ci restituisce né il *modello* né la *critica* di un evento qualsiasi, ma la sopravvivenza di una vita alle prese con le potenze e l’inat-  
teso, la quale più si concatena e si singolarizza e più s’indetermina nel di-  
venire corpo, conato, paesaggio.

\*

Ci piace richiamare qui una strana storia, una storia degli albori della classe operaia allorché la sua emergenza destabilizzava i consueti modi di sentire senza per altro potersi ancora assegnare un posto e un ruolo nella storia. Si tratta di un processo che vede l’emersione di una potenza singolare inattesa – impossibile – e, al tempo stesso, assolutamente reale. Rancière ci racconta le avventure di coloro i quali, all’alba dell’industrialismo e del mondo della fabbrica, sentirono tutta la costrizione di una messa a lavoro forzata, della necessità di imparare ritmi e movimenti intollerabili al corpo e all’anima. Prima e a lato di tutti i discorsi votati al miglioramento di tale forma di vita, prima e a lato di votarsi ad una lotta per il miglioramento delle condizioni dei lavoratori, questi proletari sentirono una strana e misteriosa esigenza nei confronti del tempo. Non si trattava di una migliore organizzazione del tempo di lavoro, più docile e umana, ma del-

<sup>17</sup> Ivi, p. 78.

la liberazione del tempo dal lavoro capitalistico *tout court*. Le loro iniziative, infatti, concretamente, iniziarono a rubare il tempo alla notte – non più considerata come momento di ristoro in vista della nuova giornata – ripensata e vissuta come momento libero per altri investimenti e altre pratiche di soggettivazione:

*La nuit des prolétaires*: on ne verra dans ce titre aucune métaphore. Il ne s'agit pas ici de remémorer les douleurs des esclaves de la manufacture, l'insalubrité des taudis ouvriers ou la misère des corps épuisés par une exploitation sans contrôle. De tout cela, il ne sera question qu'à travers le regard et la parole, les raisons et les rêves des personnages de ce livre. Quels sont-ils? Quelques dizaines, quelques centaines de prolétaires qui ont vingt ans aux alentours de 1830 et qui ont en ce temps, décidé, chacun pour son compte, de ne plus supporter l'insupportable: non pas exactement la misère, les bas salaires, les logements inconfortables ou la faim toujours proche, mais plus fondamentalement la douleur du temps volé chaque jour à travailler le bois ou le fer, à coudre des habits ou à piquer des chaussures sans autre but que d'entretenir indéfiniment les forces de la servitude avec celles de la domination; l'humiliante absurdité d'avoir à quémander, jour après jour, ce travail où la vie se perd [...]. En finir avec cela, savoir pourquoi on n'en pas encore fini, changer la vie... Le renversement du monde commence à cette heure où les travailleurs normaux devraient goûter le sommeil paisible de ceux que leur métier n'oblige point à penser; par exemple, ce soir d'octobre 1839: à huit heures très exactement, on se retrouvera chez le tailleur Martin Rose pour fonder un journal des ouvriers [...]. Le sujet de ce livre, c'est d'abord l'histoire de ces nuits arrachées à la succession normale du travail et du repos: interruption imperceptible, inoffensive, dirait-on, du cours normal des choses, où se prépare, se rêve, se vit déjà l'impossible<sup>18</sup>.

Soggettivazioni realmente proletarie, vale a dire poetiche, artistiche, conviviali ecc. che non rispettarono l'agenda sensata del conflitto di classe (qualcosa di inesistente al loro tempo e, paradossalmente, reso possibile dalla loro deviazione). Prima e a lato dell'essere presi dal conflitto di classe, del riconoscimento etero-diretto del proprio posto nella storia, la ricerca di un'altra pratica di soggettivazione, questa volta realmente autonoma e creatrice, ha consentito a questi proletari di oltrepassare il destino loro assegnato.

C'est cette absence (du temps) indissolublement empirique et symbolique – scrive ancora Rancière – qui donne leur manière d'être, de sentir et de penser à ceux qui sont nés pour obéir. C'est pourquoi l'émancipation

<sup>18</sup> J. Rancière, *La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*, Fayard/Pluriel, 2012, p. 7.

ouvrière n'est pas l'horizon promis au terme du combat. Elle est l'acte qui le commence: l'acte inouï qui consiste à prendre le temps qu'on n'a pas. C'est là que l'égalité et l'inégalité se jouent le plus radicalement, dans ce que j'appellerais plus tard le partage du sensible<sup>19</sup>.

*“Come altrettante immagini deformate da un’acqua che scorre”*<sup>20</sup>

*Olin, ti sbendo*  
Olin, ti sbendo. Tu guarda  
dall'altra parte, guarda  
se per caso è fiorito il braccio  
e come è semplice la testa, adesso<sup>21</sup>.

Non si potrà negare che di apocalissi ce ne sono state, catastrofi o tentativi riusciti di marchiare con la parola ‘fine’ la pelle della gente (non soltanto umana), quando resta, e i corsi d’acqua, e gli spazi che sono corpi, la terra e l’aria dei corpi. Stare di fronte allo stesso nome per l’intollerabile e l’indistruttibile, pronunciarli fino alla dimenticanza che arma il mondo.

Non sappiamo riprendere la storia di uno strappo in un tessuto che a tratti avremo immaginato come integro (chi non lo capisce, non capisce che non è una questione di nostalgia, continua a ripetere Celati intervistato, bensì è un problema di immaginazione)<sup>22</sup>. Ogni volta che ripetiamo le formule del discorso, qualcuno tra noi comincia a biasicare, chi è stanco, altri ridono di altre cose, intorno un brusio s’infittisce. È ancora un popolo quello che ascolta che parla, che si passa tra le mani le cose del tempo?

<sup>19</sup> G. Gauny, *Le philosophe plébéien*, Textes rassemblés et présentés par Jaques Rancière, Paris, La fabrique éditions, 2017, p. 11.

<sup>20</sup> «Allora noi potremmo anche procedere in questo modo: ogni capitolo resterà diviso in due, non ci sarà alcun motivo di firmare ogni parte, dal momento che la conversazione avverrà fra le parti anonime, ed è fra queste due parti che emergeranno E. Félix, E Fanny, E tu, E tutti coloro di cui parliamo, E io, *come altrettante immagini deformate da un’acqua che scorre*. (Corsivo nostro) In G. Deleuze, C. Parnet, *Che cos’è, a che cosa serve una conversazione?*, in G. Deleuze, C. Parnet, *Conversazioni*, cit., p. 37.

<sup>21</sup> I. Travi, *TÀ. Poesia dello spiraglio e della neve*, Bergamo, Morette e Vitali Editori, 2011, p. 33, ora in I. Travi, *I Tolki*, Milano, Il Saggiatore, 2024.

<sup>22</sup> Cfr. G. Celati, *Il transito mite delle parole. Conversazioni e interviste 1974-2014*, a cura di M. Belpoliti e A. Stefi, Macerata, Quodlibet Storie, 2022.

\*

Novantaquattro anni fa Benjamin, qualche riga prima di congedarsi al lettore de *Il surrealismo*, scriveva:

Anche il collettivo è corporeo. E la *physis* che si organizza nella tecnica può essere prodotta, in tutta la sua realtà politica oggettiva, solo in quello spazio immaginativo in cui introduce l'illuminazione profana. Solo se corpo e spazio immaginativo si compenetranо in essa così profondamente che tutta la tensione rivoluzionaria diventa innervazione fisica collettiva, e tutta l'innervazione fisica del collettivo diventa scarica rivoluzionaria, solo allora la realtà ha superato sé stessa tanto quanto esige il manifesto comunista<sup>23</sup>.

Potremmo chiosare che *anche il corporeo è collettivo*, se l’“illuminazione profana” è ciò che converte l’uno nell’altro, nelle parole di Benjamin, l’“impenetrabile e il quotidiano”: «leggere, pensare, attendere, passeggiare sono forme di illuminazione non meno del consumo di oppio, del sogno e dell’ebbrezza. E sono forme più profane»<sup>24</sup>. Cosa divengono la trasfusione del corpo e dello spazio immaginativo nella pratica d’una illuminazione profana laddove “la *physis* che si organizza nella tecnica” viene pensata non in misura di una produzione o riqualificazione possibile, ma nel punto esausto di un abbandono, in stato di anarchica dismissione?

Che nello scritto di Benjamin vi fosse in gioco, agli occhi di Celati, l’innesto della pratica archeologica, è indicato nella *Nota* posta a conclusione de *Il bazar archeologico* del 1972. In quel testo – che ha il ritmo di una ricerca iniziativa sempre sul punto di essere tralasciata quasi a inverare la *dimenticanza* verso cui si volge l’archeologia – Celati si chiede:

La Storia è la ricerca d’una identità da parte d’un gruppo sociale, ma che cos’è l’archeologia? Una conferma o una scoperta che nessuna identità va bene, nessuna superiorità o origine ci appartiene (semmai: noi apparteniamo all’indifferenziato terreno d’ogni origine, come le cose e le piante)<sup>25</sup>.

\*

<sup>23</sup> W. Benjamin, *Il surrealismo. L’ultimo istante della letteratura europea*, in W. Benjamin, *Opere complete. Vol. III*, Torino, Einaudi, 2010, pp. 213-14.

<sup>24</sup> Ivi, pp. 211-12.

<sup>25</sup> G. Celati, *Il bazar archeologico*, in G. Celati, *Finzioni occidentali. Fabulazione, comicità e scrittura*, Torino, Einaudi, 2001.

Per una strada che dai treni entra nel bosco, nella ghiaia, si arriva alla centrale idroelettrica. In quel punto il fiume si allarga e il primo segnale di abitazioni si nota oltre la scarpata. L'edificio è giallo e intatto, e sulla parte alta i vetri circolari lasciano intuire un interno, lo spazio per qualcosa, a cui non si può assistere. Questo divieto, più l'isolamento del luogo, danno all'edificio un'aura. Di conseguenza l'aspettativa è che un lavoro ne riempia le sale, e che matasse di energia si condensino al centro della stanza prendendo la forma di una nuvola, un globo, una scarica centripeta. Che il passaggio da acqua a corrente, da materia a velocità, brilli nel vuoto dell'impianto, trovi giuste fibre nell'aria, poi tramite i cavi raggiunga le residenze. Imbattendosi nella centrale idroelettrica, si possono proseguire ragionamenti sull'innocenza di ciò che si trasforma, sulla natura della quiete<sup>26</sup>.

Il problema dell'ambientazione ci immette in un movimento d'uscita. Un movimento d'uscita non è solo un andare fuori con la testa per sentire i corpi intensi. È vero, quell'allegria o comunanza può sempre essere o tornare e la sua esperienza è tale che non porta il segno di un'interdizione. Tuttavia, ci sono tratti in cui l'uscire segna lo stare di fronte a uno stato di abbandono: «L'oggetto che viene dimenticato [...] si uniforma gradualmente al contesto. [...] Ora arbusti e rovi riempiono le sale dell'immobile, mettono in crisi, sfruttando le fenditure e i comparti murari crollati, l'individuazione di un interno. Con il rarefarsi degli eventi nel sito, l'oggetto si spropria»<sup>27</sup>.

*L'oggetto si spropria.* Come se puntando alle macerie, involvendo verso un crescente grado rudimentale (dell'energia prodotta) che intensifica certa massa selvatica, non è a sé che si resta, umanamente «si viene abbandonati, entrando»<sup>28</sup>.

\*

In *Alice disambientata* – alla voce *Stralci e letture per l'infanzia, novembre 76 - aprile 77*<sup>29</sup> – di riscontro ai *cautionary tales*, i “racconti d'avvertimento” che informano le poesie per i bambini e la letteratura didattica per

<sup>26</sup> A.F. Peruzzi, *on land*, Edizioni Prufrock, 2024, p. 9.

<sup>27</sup> Ivi, p. 69.

<sup>28</sup> Ivi, p. 7.

<sup>29</sup> G. Celati (a cura di), *Alice disambientata*, cit., p. 34 e ss.

l'infanzia dell'epoca vittoriana, vengono riprese le "fiabe antiche". Le une, insegnano a dire di no, «ad evitare il fuori, l'estraneità, il pericolo, le contaminazioni» che minacciano dappertutto gli spazi e i corpi domestici e sociali, sicché il corpo stesso del bambino dovrà essere programmato come un *panopticon* per il quale secondino e carcerato coincidono ovunque si liberi una nuova piega auto-affettiva. Le altre, le "fiabe antiche", implicano la formulazione di un problema differente: come affrontare le "zone di disambientamento"? Come si apprende a uscire dal villaggio, vale a dire da quel luogo da cui provengono tutti i nomi conosciuti e le storie intramate dalle generazioni? Come muoversi dal territorio alla terra che "non ha nomi, è solo il fuori"?

\*

Più tardi, puoi ancora riconoscere lo scrittore e la sua compagnia brancolare a zig-zag, metodicamente, *verso la foce*, puoi fiutare per altri passi il passo della loro sparizione, che resta al mondo.

Ore 20,30. Continuano a guardare il mare come se dovesse succedere qualcosa da un momento all'altro; si direbbe che aspettino la fine del mondo gli etologi tedeschi, qui al limite estremo della pianura. Ci hanno mescolato le anime e ormai abbiamo tutti gli stessi pensieri. Noi aspettiamo ma niente ci aspetta, né un'astronave né un destino.

Se adesso cominciasse a piovere ti bagneresti, se questa notte farà freddo la tua gola ne soffrirà, se torni indietro a piedi nel buio dovrà farti coraggio, se continui a vagare sarai sempre più sfatto. Ogni fenomeno è in sé sereno. Chiama le cose perché restino con te fino all'ultimo<sup>30</sup>.

La ripetizione diviene la voce originale, il protocollo d'azione, che rinvie il battito delle cose quando si svuotano del loro spettacolo e noi non ci chiamiamo fuori dal loro apparire e scomparire.

Camminavo, camminavo nell'amorfismo della gente. Ogni tanto rivevo il suo sguardo strabico fisso sul fenomeno, sulla parte immota che sembrava attrarlo irresistibilmente: vedevo la mano irritata che toccava la parte immota. Ogni fenomeno è per sé sereno<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> G. Celati, *Verso la foce*, Milano, Feltrinelli, 2018, p. 140.

<sup>31</sup> D. Campana, *L'incontro di Regolo*, in D. Campana, *Canti Orfici*, 1914.

PAOLO MISSIROLI

*Assorbire e generare l'incertezza.  
L'organizzazione in Luhmann*

Ubaldo Fadini ha messo continuamente l'accento, nei suoi lavori, sulla centralità dell'incerto e dell'inatteso<sup>1</sup> come motore ineliminabile del movimento istituente<sup>2</sup>. Il processo politico di messa in forma, di costruzione di strutture dotate di una qualche stabilità e capaci di reagire all'imprevisto senza distruggersi e tuttavia rimanendo aperte è necessario proprio nella misura in cui la vita degli esseri umani vivono entro un margine di incertezza che non può essere emendato o superato. A essi, cioè, non è dato sapere la struttura esatta del domani, la sua esatta conformazione. Questa, a partire dai lavori in un modo o nell'altro legati appunto alla riflessione antropologico-filosofica, come quelli del giovane Gilles Deleuze, Arnold Gehlen<sup>3</sup> e molte altre/i, la tesi fondamentale di Fadini.

<sup>1</sup> Sul tema in particolare U. FADINI, *Il senso inatteso. Pensiero e pratiche degli affetti*, Verona, ombre corte, 2018.

<sup>2</sup> Fadini si occupa del tema dell'istituzione da lungo tempo. Il tema è infatti già presente, in riferimento a Gehlen, in U. Fadini, *Il corpo imprevisto: Filosofia, antropologia e tecnica in Arnold Gehlen*, Milano, FrancoAngeli, 1988, pp. 89-91 e attraversa poi tutti i suoi lavori, per giungere a una trattazione più diffusa in U. Fadini, *Il tempo delle istituzioni. Percorsi della contemporaneità: politica e pratiche sociali*, Verona, ombre corte, 2016. Il tema ha successivamente, anche sulla scorta delle sue riflessioni, preso piede nel dibattito filosofico internazionale. Sul tema si veda tutto il n. 29 di *Discipline Filosofiche*, a cura di Lisciani-Petrini e Adinolfi, in particolare E. Lisciani-Petrini, *Merleau-Ponty: potenza dell'istituzione*, in «Discipline Filosofiche», n. 29(2), 2019, pp. 71-98, nonché, per una prospettiva filosofica autonoma e originale, R. Esposito, *Pensiero istituzionale. Tre paradigmi di ontologia politica*, Torino, Einaudi, 2020 e la raccolta M. Di Pierro, F. Marchesi, E. Zaru (a cura di), *Almanacco di Filosofia e Politica 2. Istituzione*, Macerata, Quodlibet, 2020.

<sup>3</sup> I riferimenti principali sono a G. Deleuze, *Istinti e istituzioni*, ed. it. a cura di U. Fadini e K. Rossi, Milano, Mimesis, 2014; A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, a cura di V. Rasini, Milano, Mimesis, 2010 e A. Gehlen, *Morale e ipermorale. Un'etica pluralistica*, ed. it. a cura di U. Fadini, Verona, ombre corte, 2002.

In questo lavoro vorrei soffermarmi su un’ulteriore fonte del lavoro di Fadini, relativamente meno presente<sup>4</sup>, a cui il filosofo italiano rimanda che mi pare di assoluta rilevanza: Niklas Luhmann. Vorrei, in particolare, porre l’attenzione sul concetto di *Organisation*, a cui Fadini fa più volte riferimento. L’ipotesi a partire da cui intendo affrontare questa indagine è che l’accento che il filosofo italiano mette sul lavoro di Luhmann possa essere utile, da un lato, a indicare una lettura del sociologo tedesco che lo allontani dalle accuse, classiche e a mio modo di vedere superficiali, di conservatorismo<sup>5</sup> e dall’altro lato aiuti a comprendere anche il portato politico del lavoro di Fadini. In riferimento al tema della centralità dell’immaginazione e della creatività (temi su cui torneremo), Fadini sottolinea quanto vada riconosciuto:

il valore appunto incognito del futuro, un valere, quest’ultimo, che conferisce senso a quell’organizzare (al bisogno di ordinare, educare, istituzionalizzare) che ha appunto come premessa – osserverà Niklas Luhmann – la “non conoscenza del futuro”: una incertezza radicale, dunque, che sta alle realtà strutturate trattare con successo, specificando e riducendo l’incertezza stessa, rendendo meno alti i suoi “costi”<sup>6</sup>.

Correttamente, Fadini non usa il termine “istituire”, bensì organizzare. Se la tradizione di riferimento dell’autore italiano utilizza il concetto di *Istituzione* (*Institution*) di ascendenza gehleniana, Luhmann, dopo un generale utilizzo giovanile del termine<sup>7</sup>, lo mette da parte in favore di quelli di sistema e, nell’ultima opera pubblicata in vita, di organizzazione (*Or*-

<sup>4</sup> Tra i comunque numerosissimi passaggi in cui Fadini accenna a Luhmann, rinvio ai due saggi in cui affronta il tema in modo più esplicito: *Le ragioni del sistema tra Geblen e Luhmann*, in «aut aut», 197-8, 1983, pp. 55-78; *Il trionfo del reattivo: tra Geblen e Luhmann*, in Enrico M. Forni (a cura di), *Teorie dei sistemi e razionalità sociale*, Bologna, Cappelli, 1986, pp. 92-110.

<sup>5</sup> Si tratta della nota critica habermassiana a Luhmann: J. Habermas, *Toward a Rational Society. Student Protest, Science, and Politics*, Boston, Beacock, 1970, p. 106. Sul tema rimando a R. Grundmann, *Luhmann Conservative, Luhmann Progressive*, Firenze, European University Institute, 1990 e al più recente e generale H. Moller, *The Radical Luhmann*, New York, Columbia University Press, 2011. Recentemente, in un contesto teorico ben diverso, ha però ripreso questa antica critica M. Ferrari, *Cibernetica e filosofia politica. Storia e critica di un ostacolo epistemologico*, Salerno, Orthotes, 2024, pp. 93-94; 304-309.

<sup>6</sup> U. Fadini, *Il tempo delle istituzioni*, cit., p. 45.

<sup>7</sup> In particolare, Luhmann utilizza il concetto di istituzione (*Institution*) in particolare nel suo più importante testo della sua “prima fase”, cioè N. Luhmann, *Potere e complessità sociale*, ed. it. a cura di D. Zoro, Milano, Il Saggiatore, 2020, p. 94 e ss., attribuendo non tanto al concetto in sé quanto alla sua declinazione processuale (*Institutionalisierung*) il significato per così dire comune di “messi in forma”. Sul rapporto Luhmann-Gehlen si veda, oltre ai lavori fadiniani già citati, almeno H. Kellner, *Sociology and the Life-World*, in «Sociologia Internationalis», 1974, vol. 12, pp. 191-204.

*ganisation*). È interessante comprendere il perché di questa scelta, prima di addentrarci nello studio del concetto di *organisation*. Nel libro dove analizza più a fondo la questione e che dunque sarà il principale oggetto di analisi del presente lavoro, *Organisation und Entscheidung*, Luhmann spiega il perché dell'abbandono del concetto di *istituzione*:

Ciò che la “teoria istituzionale” rende visibile è in ogni caso, paradossalmente, proprio una conseguenza della connessione tra chiusura operativa, storicizzazione autoreferenziale, non banalità e intrasparenza. [...] Proprio per questo, diversamente da quanto suppongono i teorici dell’istituzione, non si può partire dal presupposto che il sistema copi correttamente i modelli istituzionali del suo ambiente. Non si tratta di acquisizione di modelli, ma piuttosto di immaginazione<sup>8</sup>.

Con “teorici dell’istituzione” Luhmann intende riferirsi non tanto a Gehlen o alla tradizione di riferimento di Fadini, bensì a John Meyer, Brian Rowan e ai loro allievi (è interessante notare come egli citi cursoriamente anche Santi Romano)<sup>9</sup>, i quali trovavano una connessione immediata tra le strutture dell’istituzione e la forma concreta dell’ambiente in cui esse si trovano. È questa eccessiva *attività* riconosciuta all’ambiente che non convince Luhmann, il quale, come vedremo, pone alla base della sua teoria dei sistemi (e dunque dell’organizzazione, che non è che una forma particolare di Sistema), la tesi della *chiusura operativa* di questi ultimi nei confronti dell’ambiente. L’organizzazione, in quanto tale, è *obbligata* dalla propria chiusura a inventare, a immaginare continuamente nuove modalità di *ridurre* la complessità ambientale. Compito di tale articolo, dopo alcune considerazioni che hanno lo scopo di fornire al lettore una serie di strumenti per afferrare la complessa concettualità luhmanniana, è appunto mettere in luce questo rapporto tra organizzazione, incertezza e invenzione.

<sup>8</sup> N. Luhmann, *Organizzazione e decisione*, ed. it. a cura di G. Corsi, Milano, Bruno Mondadori, 2005, p. 63.

<sup>9</sup> P.S. Tolbert, L.G. Zucker, *The Institutionalization of Institutional Theory*, in C. Hardy, T.B. Lawrence, W.R. Nord (a cura di), *The SAGE Handbook of Organization Studies*, London, SAGE Publications, 2006, pp. 175-190.

## 1. Comprendere Luhmann: differenza Sistema/Ambiente, chiusura operativa, comunicazione

Da quanto detto risulta già evidente la centralità della distinzione Sistema/Ambiente, che Luhmann pone alla base della sua teoria. Il Sistema stesso non è definibile che a partire da tale differenza, che sostituisce quella, classica, del rapporto tra il tutto e le parti<sup>10</sup>. All'inizio di *Sistemi Sociali* Luhmann infatti scrive:

Ciò che si voleva dire con la differenza tutto/parte viene riformulato come teoria della differenziazione sistemica e inserito poi nel nuovo paradigma. La differenziazione dei sistemi altro non è che la replica della differenza sistema/ambiente all'interno del sistema. [...]. La differenziazione viene così trattata secondo il modello generale della formazione dei sistemi, e la questione, in quali forme e fino a quale grado di complessità sia possibile la differenziazione sistemica, può essere ricollegata alla differenza originaria che costituisce l'intero sistema<sup>11</sup>.

I due poli della differenza si definiscono reciprocamente : per il sociologo tedesco, come è noto, «in principio non c'è quindi identità, ma differenza»<sup>12</sup>. Si cercherebbe invano una definizione « identitaria », puntuale, di *sistema* nell'opera luhmaniana. Per Luhmann, infatti, sistema (*System*) può dirsi solo un complesso di elementi (a loro volta definibili esclusivamente in relazione al sistema)<sup>13</sup> in relazione tra loro *in quanto* sono osservabili<sup>14</sup> come distinti da un ambiente (*Umwelt*). A sua volta, l'ambiente non consiste che in una complessità inesauribile da cui il sistema si separa per potersi definire : l'ambiente è la totalità delle condizioni esterne che limita la possibilità che la morfogenesi dei sistemi, il loro divenire autopoietico (su cui torneremo), avvenga a caso, ma rimanga ancorato a una serie di possibilità già presenti nell'ambiente che il sistema deve *selezionare*<sup>15</sup>. Per riprendere alcune acute osservazioni di Fadini, esso eccede «le possibili-

<sup>10</sup> Sul tema del sistema segnalo il recentissimo E. Marra, *Mantenere insieme. Strategie del sistema nella Francia post-strutturalista*, Milano, Meltemi, 2023.

<sup>11</sup> N. Luhmann, *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, ed. it. a cura di A. Febbraro e R. Schmidt, Bologna, Il Mulino, 1990, p. 71.

<sup>12</sup> Ivi, p. 163.

<sup>13</sup> Ivi, pp. 90-95.

<sup>14</sup> Sulla centralità dell'osservazione nella prospettiva luhmanniana si veda almeno H-G. Moeller, *Luhmann explained. From souls to Systems*, Chicago, OpenCourt, 2006, pp. 65-78.

<sup>15</sup> N. Luhmann, *Comunicazione ecologica. Può la società moderna affrontare le minacce ecologiche?*, ed. it. a cura di A. Cevolino, Milano, FrancoAngeli, 2021, p. 26.

tà – le facoltà di lavorazione-trasformazione – dell’essere umano»<sup>16</sup>. In questo senso, per Luhmann, laddove il sistema è attività pura di *differenziazione* dall’ambiente e di riduzione di complessità (mediante la creazione di altra complessità, cioè di relazioni tra elementi)<sup>17</sup>, la *Umwelt* non è che *passività*, in quanto la sua stessa esistenza è relativa alla riduzione che ne fa l’ambiente:

L’ambiente è una realtà che sussiste in relazione al sistema. Ogni sistema esclude solo sé stesso dall’ambiente, per cui l’ambiente è specifico di ciascun sistema e anche l’unità dell’ambiente è costituita a partire dal sistema. “Un” ambiente è soltanto un pendant in negativo di un sistema, ma non è un’entità operativa, in grado di percepire, trattare o influenzare il sistema. È lecito affermare, perciò, che un riferimento indeterminato all’ambiente, consente al sistema di totalizzare sé stesso: l’ambiente è semplicemente “tutto il resto”. Ciò non implica che l’ambiente sia soltanto un riscontro immaginario, una mera apparenza. Occorre, al contrario, distinguere “l’ambiente” dai sistemi entro l’ambiente. L’ambiente comprende una molteplicità di sistemi più o meno complessi che possono entrare in relazione con il sistema del quale costituiscono l’ambiente. Per i sistemi che si trovano nell’ambiente di un sistema, il sistema fa infatti parte, esso stesso, del loro rispettivo ambiente ed è per questo possibile oggetto di operazioni<sup>18</sup>.

È rilevante sottolineare, prima di passare a un tema ulteriore, come il concetto di riduzione di complessità [*Reduktion von Komplexität*] sia stato dallo stesso Fadini avvicinato al concetto gehleniano di esonero [*Entlastung*], nella misura in cui per Gehlen l’istituzione è quanto «disciplina il soggetto nella riduzione del “campo illimitato di soprese” che è il mondo» e il sistema luhmanniano è invece rivolto a «determinare ambiti di possibilità concrete di operatività e a mettere in latenza tutto quello che resta provvisoriamente escluso»<sup>19</sup>.

Dalla tesi della differenza Sistema/ambiente deriva, immediatamente, quella della chiusura operativa dei Sistemi<sup>20</sup>. Se questi ultimi esistono solo

<sup>16</sup> U. Fadini, *Gehlen e Luhmann*, cit., p. 69.

<sup>17</sup> Luhmann definisce la complessità come termine che indica «un’unità non tutti gli elementi di essa possono essere contemporaneamente in relazione tra di loro» in *Sistemi sociali*, cit., p. 95.

<sup>18</sup> Ivi, p. 311. In questi passaggi emerge con evidenza il rapporto tra Luhmann e la biologia teoretica di ambito tedesco, a partire da von Uexküll e von Bertalanaffy, il fondatore della teoria generale dei sistemi. Si tratta di un altro evidente punto di contatto tra Luhmann e la tradizione dell’antropologia filosofica tedesca oggetto degli studi di Fadini.

<sup>19</sup> U. Fadini, *Eterotopie dell’umano. Metamorfosi antropologiche*, Verona, ombre corte, 2021, p. 121.

<sup>20</sup> Su cui rimando, per alcune considerazioni facilmente accessibili, a N. Luhmann, *Introduzione alla teoria dei sistemi*, ed. italiana a cura di S. Magnolo, Lecce, Pensa Multimedia, 2018, pp. 89-102.

differenziandosi dal proprio ambiente, essi sono per necessità autoriferiti, cioè «dotati della capacità di stabilire relazioni con se stessi e di differenziare questo tipo di relazioni rispetto alle relazioni con il proprio ambiente»<sup>21</sup>. Di conseguenza, riassumendo molto il complesso andamento dell'argomentazione luhmanniana, essi sono operativamente chiusi, nella misura in cui le modalità attraverso cui selezionano dal loro ambiente sono determinate esclusivamente dalle operazioni che costituiscono il sistema. Con il termine «operazione» Luhmann intende la riproduzione di un elemento di un sistema sulla base degli elementi di quello stesso sistema (e non a partire da ipotetiche influenze ambientali)<sup>22</sup>. Questo, come Luhmann sottolinea continuamente, «non è in contraddizione con l'apertura dei sistemi nei confronti dell'ambiente; la chiusura dell'operatività autoreferenziale costituisce anzi una forma di ampliamento del possibile contatto con l'ambiente: contribuendo alla costituzione di elementi meglio definibili, essa accresce infatti la complessità dell'ambiente che è possibile per il sistema»<sup>23</sup>. La chiusura operativa dei sistemi non contraddice la loro apertura termodinamica<sup>24</sup>, rendendola in realtà possibile: i sistemi possono ricevere informazioni e continuare la propria riproduzione autopoietica<sup>25</sup> proprio perché hanno delle modalità di processare quanto ricevono dall'ambiente. In questo senso (e non in uno in cui non esisterebbe una realtà esterna che verrebbe plasmata dall'ambiente) si può parlare di costruttivismo luhmanniano<sup>26</sup> e va letta tutta la riflessione del sociologo tedesco sull'ecologia, secondo cui una società può allarmarsi solo da sé<sup>27</sup>: non significa, cioè, che non esista il mondo esterno, ma che le modalità attraverso cui i sistemi sociali lo sperimentano dipendono da come essi stessi comunicano intorno a sé stessi.

Quello della comunicazione è un tema decisivo nelle riflessioni luhmanniane sull'organizzazione. Per il sociologo tedesco, l'operazione di base dei Sistemi sociali, che li distingue dalle altre tipologie di sistemi, è la comunicazione<sup>28</sup>. Solo i Sistemi Sociali (che vanno distinti da quelli orga-

<sup>21</sup> N. Luhmann, *Sistemi sociali*, cit., p. 82.

<sup>22</sup> N. Luhmann, *Introduzione alla teoria dei sistemi*, cit., p. 84.

<sup>23</sup> N. Luhmann, *Sistemi sociali*, cit., p. 109.

<sup>24</sup> Luhmann prende tali considerazioni dalla lettura del principale autore della cosiddetta “seconda cibernetica”, cioè H. von Foerster, H. von Foerster, *Sistemi che osservano*, ed. it. a cura di M. Ceruti e U. Telfener, Roma, Astrolabio-Uballdini, 1987.

<sup>25</sup> Si tratta di un concetto fondamentale per Luhmann. Si veda almeno, su questo, E. Esposto, *Luhmann e la portata sociologica dell'autopoiesi*, in «Sociologia», 1984, n. 3, pp. 83-93.

<sup>26</sup> Su cui si veda A. Chiofalo, *I sistemi di Niklas Luhmann*, Firenze, Le Lettere, 2011, pp. 133-178.

<sup>27</sup> N. Luhmann, *Comunicazione ecologica*, cit., p. 51.

<sup>28</sup> N. Luhmann, *Sistemi sociali*, cit., p. 252.

nici e psichici) di cui fanno parte sia la società come totalità sia le organizzazioni che i sistemi di interazione, comunicano al loro interno; solo entro essi avviene la trasmissione di informazioni, cioè di differenze che, qualora comunicate, cambiano lo stato del sistema a cui sono state comunicate<sup>29</sup>. Questo perché la comunicazione, essendo un'elaborazione della selezione che i sistemi già da sempre fanno rispetto al proprio ambiente (non ci dilungheremo qui sulle modalità concrete attraverso cui avviene tale elaborazione), consente ai Sistemi Sociali di elaborare senso e di riprodursi autopoieticamente. In questo senso va intesa la famosa affermazione di Luhmann per cui i sistemi sociali, ivi compresi le organizzazioni, non sono che l'insieme delle comunicazioni auto-riferite al sistema sociale di volta in volta preso in considerazione<sup>30</sup>.

## 2. *Decisione, Temporalità, Immaginazione: l'organizzazione come apertura*

Se, come si è detto, tutti i sistemi sociali, quindi anche le organizzazioni, consistono solo di comunicazioni<sup>31</sup>, comprendere tale forma di sistema sociale significa innanzitutto comprendere da che tipo di comunicazione siano costituite le sue operazioni. Con “decisione” Luhmann intende una comunicazione (quindi la trasmissione di informazioni) che possiede *eo ipso* valore informativo: ogni decisione in quanto tale è nuova, se no non sarebbe una decisione<sup>32</sup>. Luhmann definisce quest’ultima come un particolare tipo di osservazione, che ha alla sua base l’alternativa, cioè una distinzione che presuppone che ambedue i lati di essa siano raggiungibili, ovvero che possano essere indicati entrambi<sup>33</sup>. “Decide” chi, posto di fronte a un’alternativa, ne sceglie una. Quanto bisogna sottolineare, anche perché costituisce il nucleo della lettura fadiniana di Luhmann, è che l’organizzazione come sistema sociale è intrinsecamente paradossale e questo proprio in virtù del rapporto tra decisione e incertezza, che Luhmann defi-

<sup>29</sup> Sul concetto di informazione in Luhmann, fondamentale per tutta la seconda cibernetica e in generale per la teoria dei sistemi (su questo F. Giglietto, *Alle radici del futuro. Dalla teoria dell’informazione ai sistemi sociali: un’introduzione*, Milano, FrancoAngeli, 2006), si veda E. Espósito, *Luhmann’s Theory of Social Systems: A Critical Appraisal*, in «Critical Inquiry», vol. 22, n. 4, 1996, pp. 493-508.

<sup>30</sup> N. Luhmann, *Comunicazione ecologica*, cit., p. 51.

<sup>31</sup> N. Luhmann, *Organizzazione e decisione*, cit., p. 48.

<sup>32</sup> Ivi, p. 54.

<sup>33</sup> Ivi, p. 109.

nisce come «compresenza di sapere e non sapere»<sup>34</sup>. In generale, il processo autopoietico di ogni sistema ha luogo in un ambito di incertezza su di sé nel rapporto con l'ambiente – un sistema che fosse certo di ogni movimento possibile dell'ambiente in relazione a sé stesso semplicemente non avrebbe necessità di divenire, essendo l'autopoiesi al contempo produzione e controllo dell'incertezza<sup>35</sup>. L'organizzazione si nutre dell'incertezza in misura ancora maggiore rispetto agli altri tipi di sistemi sociali: in assenza di incertezza «l'organizzazione troverebbe la sua fine nello stato di completa autoimmobilizzazione»<sup>36</sup>. Ciò che può fare l'autoorganizzazione di quel particolare sistema sociale che è l'organizzazione non è dunque rimuovere l'incertezza, superarla attraverso un gesto sovrano di comando definitivo su un caos che costituirebbe il reale<sup>37</sup>, bensì assorbirla, cioè decidersi per una delle due alternative e mantenere una certa stabilità per un periodo di tempo dato. La decisione è una modalità comunicativa che ha come propria «responsabilità»<sup>38</sup> l'assorbimento dell'incertezza, che non è se non la generazione di un «futuro pronosticabile»<sup>39</sup>. Luhmann è attentissimo a sottolineare come *pronosticabile* non vada confuso con *prevedibile*: per un verso la decisione, in quanto tale, mette in luce l'esistenza di un'alternativa possibile, di un'altra opzione fondamentale, rendendosi così costitutivamente contingente<sup>40</sup> e per un altro verso, soprattutto, ogni decisione, in quanto osservazione, è costituita a partire da uno schema osservatorio che non viene osservato ma che può sempre esserlo; le alternative medesime, le “domande” che l'organizzazione si pone per procedere nel proprio processo autopoietico, sono parziali, storicamente determinate e dunque a loro volta incerte<sup>41</sup>. Il paradosso dell'organizzazione consiste dunque in questo: nel momento stesso in cui assorbe l'incertezza, decidendo, essa crea le condizioni di possibilità di una propria possibile revisione. Ogni organizzazione non è che una macchina che genera e risolve continuamente l'incertezza:

<sup>34</sup> Ivi, p. 152.

<sup>35</sup> Ivi, p. 36.

<sup>36</sup> Ivi, p. 154.

<sup>37</sup> È forse questo, da un punto di vista teorico, il punto di maggiore distanza tra Luhmann e Schmitt, il cui rapporto è oggetto di discussione tra gli interpreti. Si veda C. Thornhill, *Niklas Luhmann, Carl Schmitt and the Modern Form of the Political*, in «European Journal of Social Theory», 10(4), 2007, pp. 499-522.

<sup>38</sup> N. Luhmann, *Organizzazione e decisione*, cit., p. 162.

<sup>39</sup> Ivi, p. 154.

<sup>40</sup> Da questo punto di vista tutta la riflessione luhmanniana è leggibile attraverso la categoria di post-fondazionalismo, su cui si veda O. Marchart, *Post-foundational political thought: political difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2007.

<sup>41</sup> N. Luhmann, *Organizzazione e decisione*, cit., pp. 108-110.

l’organizzazione non si osserva come un oggetto fisso, del quale si debba conoscere le proprietà, ma usa continuamente la propria identità solo per poter fissare nuove determinazioni per poterle di nuovo abbandonare. I sistemi autopoietici possono dunque variare anche le loro strutture [...] a patto che ciò sia compatibile con il proseguimento dell’autopoiesi<sup>42</sup>.

Tenendo presente che Luhmann, con “struttura” (*Struktur*), intende le condizioni che delimitano l’ambito di collegamento delle operazioni di un sistema (il modo di produzione capitalistico è, ad esempio, la struttura del sistema economico), cioè i confini entro cui avviene l’autopoiesi del sistema<sup>43</sup>, sarà immediatamente evidente perché Fadini abbia come principale riferimento il concetto di organizzazione luhmanniano: si tratta, con tutta probabilità, delle pagine dell’intera opera del sociologo dove egli si allontana di più da ogni posa politicamente conservatrice, come egli stesso rivendica, nella misura in cui, se è vero che ogni sistema autopoietico tende a riprodursi, è anche vero che distinguendo tra sistema e strutture (che sono, si può dire semplificando, il contenuto concreto del sistema) egli svincola il sistema da ogni necessità di riprodursi in quanto tale:

dal concetto di autopoiesi non si può inferire alcun conservatorismo strutturale. Al contrario: proprio la chiusura rispetto all’ambiente apre al sistema opportunità che il sistema non potrebbe avere, nel caso in cui sussistessero vincoli immediati. Le modalità operative autopoietiche sono tipicamente invenzioni uniche dell’evoluzione che, nel corso della storia, tendono a diversificare le strutture<sup>44</sup>.

È ancora sintomo della precisione della lettura fadiniana il fatto che egli metta l’accento sul tema del *futuro*, dunque sulla dimensione temporale, nella sua ripresa di Luhmann<sup>45</sup>. Per quest’ultimo, infatti, la dimensione temporale è assolutamente decisiva per comprendere non solo l’organizzazione, ma i sistemi sociali in generale<sup>46</sup>, nella misura in cui questi ultimi sono tutti composti da *eventi* che appaiono e scompaiono continuamente (un sistema non è che il proprio *processo* autopoietico, non un’essenza fissa e immutabile)<sup>47</sup>. Quello che fa una decisione infatti non è altro, in fondo,

<sup>42</sup> Ivi, p. 35.

<sup>43</sup> N. Luhmann, *Sistemi sociali*, cit., p. 450.

<sup>44</sup> N. Luhmann, *Organizzazione e decisione*, cit., p. 38.

<sup>45</sup> U. Fadini, *Il tempo delle istituzioni*, cit., p. 45.

<sup>46</sup> N. Luhmann, *Organizzazione e decisione*, cit., p. 125.

<sup>47</sup> N. Luhmann, *Sistemi sociali*, cit., p. 120; N. Luhmann, *Introduzione alla teoria dei sistemi*, cit., pp. 165-185.

che costruire una «connessione tra passato e futuro diversa rispetto a quella che si dà comunque nel tempo del mondo»<sup>48</sup>. Questo perché, come «pura differenza, il presente è per sua natura indeterminato», è cioè «in ogni momento *nuovo*, in ogni momento *l'inizio di una nuova storia*, e perciò deve diventare informazione e decisione per assumere forma per sé stesso indicando il suo passato e il suo futuro»<sup>49</sup>. Con questo Luhmann non vuole certo dire che il presente non abbia storia, ma che ogni decisione fa in un certo senso iniziare una nuova storia, non solo nel senso che cerca di dare stabilità alla dimensione temporale del futuro, ma anche cerca il suo passato, «non smette di rimestare nel fondo»<sup>50</sup>, cioè di porre due *passati* alternativi tra cui decidere. Bisogna tuttavia sottolineare, anche perché è con ogni probabilità uno dei punti che collega in maniera più evidente la batteria di autori di riferimento di Fadini con Luhmann, che il tema dell'organizzazione non serve solo a pensare l'apertura del processo organizzativo/istituente/sistematico, ma anche la sua relativa stabilità. A questo serve, soprattutto, la riflessione del sociologo sulle «premesse decisionali»<sup>51</sup>, cioè su decisioni che stanno alla base dell'organizzazione, creando una «cultura organizzativa» che impedisce precisamente una decostruzione continua del senso, ovvero una perenne messa in crisi non tanto delle decisioni quanto delle alternative poste dalle decisioni; in questo modo le organizzazioni esistono precisamente nella misura in cui impediscono, mediante tali premesse organizzative, la propria messa in discussione complessiva<sup>52</sup>, la quale rimane *per definizione* però sempre possibile. Se per un verso la decisione è per sua natura definitiva e ultima (essendo un evento, un accadere puntuale in una linea temporale), eleggendo a «decisa» un'alternativa tra due (da qui deriva la *forma* dell'organizzazione), è anche vero che la decisione non cancella né l'alternatività in quanto tale né la contingenza: «le possibilità continuano a essere mantenute come possibilità. Gli interessi che sono stati messi da parte possono nuovamente farsi sentire, le opportunità che non sono state afferrate non ritornano e, proprio per questo, acquistano significato»<sup>53</sup>. Come il conoscitore dell'opera di Fadini potrà notare, non ci si allontana qui molto da quel «presente privo di pretese perché ricco di potenza»<sup>54</sup> che il filosofo italiano recupera da Gilles Deleuze, autore

<sup>48</sup> N. Luhmann, *Organizzazione e decisione*, cit., p. 116.

<sup>49</sup> Ivi, pp. 128-9.

<sup>50</sup> Ivi, p. 137.

<sup>51</sup> Ivi, p. 117; pp. 183-210.

<sup>52</sup> Ivi, pp. 117-8.

<sup>53</sup> Ivi, p. 140.

<sup>54</sup> U. Fadini, *Il tempo delle istituzioni*, cit., p. 180.

fondamentale anche per l'ultimo Luhmann (quello, appunto, della riflessione sull'organizzazione)<sup>55</sup>.

La riflessione di Luhmann sull'organizzazione tiene poi insieme due (tra i tanti) temi cari a Fadini in merito al concetto di istituzione: la ripresa, l'inserimento dell'istituzione/organizzazione in un ambiente già dato e al contempo il suo rapporto con l'immaginazione. Per un lato, infatti, nella prospettiva luhmanniana l'*Umwelt* in cui è immerso il sistema non è una dimensione caotica o priva di senso; al contrario, per lui il senso deriva proprio dal fatto che il sistema esiste in un ambiente che è troppo ricco di rimandi per essere esperibile in quanto tale e dunque richiede una *riduzione* che non è un annullamento<sup>56</sup> bensì un'osservazione situata, appunto una decisione tra due alternative. L'organizzazione, attraverso la decisione, «non può revocare nulla di quanto è accaduto; ma può correggere»<sup>57</sup>; il passato non è inventato dal nulla, ma ripreso selettivamente in un'apertura che non può mai chiudersi. Per Luhmann il processo autopoietico dell'organizzazione produce incertezza con le stesse mosse attraverso cui l'assorbe: ogni decisione, applicandosi alla dimensione temporale cioè, come si è visto, decidendo su un'alternativa tra un determinato passato e un altro «fissando il suo passato come alternativa *produce un futuro incerto*. Essa, presentando una pluralità di possibilità come date simultaneamente, *produce non sapere* chiedendosi come andranno le cose [...]. La decisione produce quindi anche la possibilità di disturbare il discorso che essa stessa ha voluto»<sup>58</sup>. D'altra parte, Luhmann sottolinea non solo l'apertura e il rapporto inscindibile con l'ambiente dell'organizzazione, ma anche la sua dimensione propriamente immaginativa e inventiva. Proprio perché è incapace di pensare la propria unità come già data ed è dunque *condannata all'apertura*, l'organizzazione «è e resta dipendente dall'immaginazione»<sup>59</sup>, è cioè necessitata a creare una nuova storia a partire dal presente precisamente mediante l'invenzione di alternative. Emerge qui un ulteriore tema caro a Fadini, quello del rischio: esso è per Luhmann una particolare «forma di osservazione delle decisioni»<sup>60</sup> che deriva dal fatto che il futuro non

<sup>55</sup> Su questo si veda A. Philippopoulos-Mihalopoulos, *The Autopoietic Fold: Critical Autopoiesis between Luhmann and Deleuze*, in A. Philippopoulos-Mihalopoulos (a cura di), *Luhmann Observed: Radical Theoretical Encounters*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2013, pp. 60-81.

<sup>56</sup> N. Luhmann, *Sistemi sociali*, cit., p. 148. Sul tema del senso Luhmann si avvicina in modo esplicito a Husserl. Sul rapporto tra i due (fondante per Luhmann) si veda H-G. Moeller, *Luhmann explained*, cit., pp. 181-186.

<sup>57</sup> N. Luhmann, *Organizzazione e decisione*, cit., p. 137.

<sup>58</sup> Ivi, p. 138.

<sup>59</sup> Ivi, p. 116.

<sup>60</sup> Ivi, p. 140.

può essere conosciuto e dalla conseguente consapevolezza dell'esposizione alla contingenza del *decidere* medesimo. D'altra parte, il concetto di *rischio* ha una centralità decisiva nel lavoro luhmanniano a partire proprio dal tema della complessità, che egli definisce non solo come impossibilità di collegamento di qualsivoglia elemento di un sistema con tutti gli altri, ma anche come «necessità di selezione, necessità di selezioni [che] significa contingenza, contingenza significa rischio»<sup>61</sup>. È proprio per questo spazio fondamentale dato al momento inventivo sul piano politico, inscindibile dal margine di oscurità in cui agisce e da cui prende forma l'organizzazione, che Luhmann non può accettare l'idea di istituzione propria della teoria istituzionale in sociologia: se per quest'ultima l'istituzione non è se non una forma di *sintesi* dell'ambiente, Luhmann sostiene invece, come si è visto, che, quando si parla di messa in forma (non solo politica), si tratta sempre di «immaginazione»<sup>62</sup>.

<sup>61</sup> N. Luhmann, *Sistemi sociali*, cit., p. 95.

<sup>62</sup> Ivi, p. 63.

ROBERTO MORANI

*Alla ricerca del giovane Hegel.  
Ancora sul "marxismo hegeliano" di Lukács*

1.

«György Lukács è stato il più hegeliano dei filosofi marxisti»<sup>1</sup>. Le parole di Nicola Abbagnano, consegnate a un articolo su «La Stampa» del 6 giugno 1971 per commemorare la figura del pensatore ungherese a due giorni dalla morte, ne riassumono efficacemente l'immagine nel dibattito intellettuale contemporaneo. Non c'è dubbio che la biografia intellettuale di Lukács sia stata caratterizzata dallo sforzo di riscoprire la grandezza e la ricchezza del lascito di Hegel, in un confronto durato quasi sessant'anni: tuttavia la letteratura si è divisa sul giudizio intorno all'incidenza e al senso del retaggio hegeliano, se esso costituisca un fardello che costringe il pensiero di Lukács entro i confini asfittici della teologia e dell'idealismo, o se, al contrario, rappresenti un supporto necessario per l'elaborazione di una prospettiva dialettica marxista. Ad alimentare le discussioni e le polemiche tra gli interpreti è stata, in particolare, la valutazione della svolta compiuta da Lukács negli anni Trenta, a partire dallo scritto autobiografico intitolato *Mein Weg zu Marx* (1933), in cui il filosofo non solo prendeva le distanze dall'hegelismo irrisolto della *Teoria del romanzo*, ma non risparmiava le critiche a *Storia e coscienza di classe*: «nonostante il tentativo, già consapevole, di oltrepassare e superare [überwinden und "aufheben"] Hegel con Marx, problemi decisivi di dialettica venivano risolti idealisticamente».<sup>2</sup> La rottura con l'orientamento teorico in auge nella prima metà degli anni

<sup>1</sup> N. Abbagnano, *Il filosofo dell'est*, in *Lukács chi? Dicono di lui*, a cura di L. Porta, Roma, Bordeaux, 2021, pp. 29-32, a p. 29.

<sup>2</sup> G. Lukács, *Mein Weg zu Marx*, in Id., *Autobiographische Texte und Gespräche*, hrsg. von F. Benseler und W. Jung, Bielefeld, Aisthesis, 2009, pp. 35-40, a p. 38; trad. it. di U. Gimmelli,

Venti verrà amplificata, a più di trent'anni di distanza, nel celebre *Vorwort* del 1967 alla nuova edizione di *Storia e coscienza di classe*. In questo importante scritto autobiografico, Lukács enfatizza, infatti, il mutamento teorico degli anni Trenta e ne riconduce l'origine all'inizio della collaborazione scientifica con l'Istituto Marx-Engels di Mosca, che, nel 1930, gli ha garantito l'accesso ai *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, il grande inedito giovanile di Marx:

[R]icordo ancora oggi l'impressione sconvolgente che fecero su di me le parole di Marx sull'oggettività come proprietà materiale primaria di tutte le cose e di tutte le relazioni. Ad essa si ricollegava [...] la comprensione del fatto che l'oggettivazione è un modo naturale – positivo o negativo – di dominio umano del mondo, mentre l'estraneazione è un tipo particolare di oggettivazione che si realizza in determinate circostanze sociali. Con ciò erano crollati definitivamente i fondamenti teorici di ciò che rappresentava il carattere particolare di *Storia e coscienza di classe*. Questo libro mi divenne completamente estraneo, così come era accaduto nel 1918-19 per i miei scritti anteriori. D'un colpo mi fu chiaro che se volevo realizzare quegli elementi teorici che mi si presentavano dinanzi, dovevo ancora una volta ricominciare dall'inizio. [...] Ma io vidi anche che tutto ciò avrebbe potuto diventare significativo soltanto sulla base di nuovi studi più ampi, che molte vie indirette doverono essere percorse per acquisire una disposizione interna tale da consentirmi di esporre in modo scientifico, marxisticamente adeguato, ciò che in *Storia e coscienza di classe* aveva imboccato una via sbagliata<sup>3</sup>.

Nel suo sguardo retrospettivo, consegnato al *Vorwort* del '67, in cui ricostruisce crisi e fratture del proprio *Denkweg*, Lukács riconosce all'opera *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*<sup>4</sup>, uscita in Svizzera nel 1948 per la casa editrice Europa Verlag, la prima tappa del percorso che lo ha condotto a superare la residuale dipendenza dal paradigma idealistico, fino a giungere alla denuncia che l'impianto teorico di *Storia e coscienza di*

*La mia via al marxismo*, in *Marxismo e politica culturale*, Torino, Einaudi, 1968, pp. 11-26, a p. 14 [traduzione rivista].

<sup>3</sup> G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik* [1923], in Id., *Frühschriften II*, Neuwied-Berlin, Luchterhand, 1968, pp. 28-29; trad. it. di G. Piana, *Storia e coscienza di classe*, Milano, Sugar, 1967, p. 59. D'ora in avanti cito il volume, nel corpo del testo in parentesi tonde, con la sigla GK e, a seguire, il numero di pagina dell'edizione tedesca e di quella italiana.

<sup>4</sup> G. Lukács, *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft* [1948], Berlin, Aufbau-Verlag, 1954; trad. it. di R. Solmi, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, Torino, Einaudi, 1960. D'ora in avanti cito il volume, nel corpo del testo in parentesi tonde, con la sigla JH e, a seguire, il numero di pagina dell'edizione tedesca e di quella italiana.

classe «si muove puramente nello spirito di Hegel. [...] Il proletariato come soggetto-oggetto identico della storia dell’umanità non è una realizzazione materialistica che sia in grado di superare le costruzioni intellettuali idealistiche: si tratta piuttosto di un hegelismo più hegeliano di Hegel [*Überhegeln Hegels*]» (JH, 24-25; XL-XLII). In questo saggio mi propongo di riprendere la discussione avviata in un saggio su Lukács del 2024<sup>5</sup>, dedicato all’esame dello statuto concettuale del *marxismo hegeliano* di *Storia e coscienza di classe*. Nelle pagine seguenti verrà estesa la riflessione all’impianto teorico de *Il giovane Hegel* e si tenterà di comprendere se in quest’opera il programma incompiuto degli anni Venti si sia finalmente realizzato.

## 2.

Prima di avviare l’indagine sulla consistenza e sul rigore del *marxismo hegeliano* realizzatosi nel volume del ’48, è opportuno chiarire che, sul piano metodologico, si tenterà di evitare due approcci interpretativi di segno opposto, che impediscono l’approfondimento del testo, vi proiettano aprioristicamente una serie di schemi esegetici che non consentono di intercettarne le traiettorie effettive. Da un lato, non si assumerà l’autocritica retrospettiva contenuta nel *Vorwort* come un canone indiscutibile, come se la constatazione da parte dell’autore dell’esistenza di una svolta fondamentale nel proprio *iter* intellettuale coincidesse *ipso facto* con essa, o quantomeno fosse sufficiente a certificarla<sup>6</sup>; dall’altro, si prenderà sul serio la palinodia pronunciata da Lukács alla fine degli anni Sessanta, senza etichettarla come un compromesso servile con il potere sovietico<sup>7</sup>. Come intendere allora *Il giovane Hegel* al di là della polarizzazione ermeneutica che spinge gli interpreti a drammatizzare la svolta degli anni Trenta ravvisandovi o l’emancipazione dalle tenebre del passato idealistico o il tradimento della libertà di pensiero in nome del conformismo ideologico? Esiste un *tertium datur* tra queste polarità ermeneutiche?

<sup>5</sup> R. Morani, *Marxismo hegeliano e rifondazione della dialettica: “Storia e coscienza di classe” e le ragioni di un progetto incompiuto*, in *Lukács in questione. “Storia e coscienza di classe” cento anni dopo*, a cura di R. Morani, Napoli-Salerno, Orthotes, 2024, pp. 69-114.

<sup>6</sup> G. Oldrini, *Le basi teoretiche del Lukács della maturità*, in *Il marxismo della maturità di Lukács*, a cura di G. Oldrini, Napoli, Prismi, 1983, pp. 65-90, spec. pp. 67-68.

<sup>7</sup> Th.W. Adorno, *Erpreßte Versöhnung. Zu Georg Lukács: “Wider den mißverstandenen Realismus”* [1958], in Id., *Gesammelte Schriften*, 20 Bände, hrsg. von R. Tiedemann u.a., Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1970-1986, Bd. XI, pp. 251-280, pp. 251-252; trad. it. di E. De Angelis, *Conciliazione sforzata. A proposito del Significato attuale del realismo critico di György Lukács*, in *Note per la letteratura 1943-1961*, Torino, Einaudi, 1979, pp. 238-266, pp. 238-239.

Per rispondere a questa domanda occorre anzitutto ricostruire le genesi del volume su Hegel, alla luce delle testimonianze retrospettive fornite da Lukács nel *Postscriptum* del 1957 al saggio *Mein Weg zu Marx*. Il manoscritto, terminato nel 1938, è stato presentato quattro anni dopo, come tesi di dottorato, all'Istituto di Filosofia dell'Accademia delle Scienze dell'URSS, anche se, dopo la discussione finale, non è stato pubblicato: di fronte al verdetto di Stalin e Ždanov, che identifica nella filosofia hegeliana l'espressione della reazione aristocratica contro la Rivoluzione francese, Lukács preferisce rimandare l'uscita del suo lavoro non solo per una comprensibile prudenza, ma soprattutto per la comprensione delle necessità oggettive del momento storico, che richiedono ai singoli un passo indietro rispetto alle pur legittime aspirazioni personali, persino alle esigenze teoriche sollevate dalla propria elaborazione filosofica *in fieri*:

poiché al centro del periodo storico in cui si svolgeva questa mia attività si trovava la lotta per l'esistenza dell'unico stato socialista e quindi del socialismo stesso, io subordinavo ovviamente ogni mia presa di posizione, anche riguardo alla mia propria opera, alle necessità del momento. [...] Perciò io fui costretto a condurre una specie di guerriglia partigiana per le mie idee scientifiche [...]. Ne conseguiva talora l'imperativo di tacere. È noto per esempio, come durante la guerra fosse deciso di dichiarare Hegel ideologo della reazione feudale contro la rivoluzione francese; perciò io non potei allora naturalmente pubblicare il mio libro sul giovane Hegel. Si può certamente vincere la guerra, pensavo, anche senza ricorrere a simili sciocchezze senza basi scientifiche ma, una volta che la propaganda antihitleriana è andata a occuparsi proprio di questo, è più importante per il momento vincere la guerra che questionare sulla giusta concezione di Hegel. È noto che questa tesi errata si è mantenuta a lungo anche dopo la guerra, ma è altrettanto noto che io ho poi pubblicato il libro su Hegel senza cambiarvi una riga<sup>8</sup>.

Dalla descrizione autobiografica si evince un primo dato sorprendente, evidenziato da Nicolas Tertulian: «col mettere a valore l'eredità hegeliana presente nel marxismo, il *Giovane Hegel* dava duri colpi agli stereotipi del marxismo-leninismo ufficiale»<sup>9</sup>. In precedenza anche István Hermann,

<sup>8</sup> G. Lukács, *Postscriptum zu "Mein Weg zu Marx"*, in Id., *Autobiographische Texte und Gespräche*, cit., pp. 41-48, a p. 42; trad. it. *Marxismo e politica culturale*, cit., pp. 17-18.

<sup>9</sup> N. Tertulian, *Lukács interprete di Hegel*, in *Percorsi della dialettica nel Novecento. Da Lukács alla cibernetica*, a cura di M.L. Lanzillo e S. Rodeschini, Roma, Carocci, 2011, pp. 51-70, a p. 61. Per una diversa lettura del *Giovane Hegel*, cfr. S. Achella, *Lukács e l'hegelismo del Novecento*, a cura di S. Danzilli, S. Favenza, A.P. Ruoppo, S. Tinè, Napoli, La Città del Sole, 2024, pp. 109-127, spec. pp. 125-127.

aveva dichiarato che «*Il giovane Hegel* esprime una posizione di non-conciliazione con la realtà»<sup>10</sup>. Eppure non tutti gli interpreti sono proclivi a individuare nell'opera il carattere disallineato al potere sovietico, come emerge in modo esemplare dalla chiave di lettura fornita da Lucien Goldmann nella “voce” Lukács, scritta per l'*Encyclopaedia Universalis*<sup>11</sup>. Muovendo dalla constatazione che il filosofo ungherese focalizza il tratto progressivo del passaggio hegeliano dalle *Jugendschriften* di Tübinga, Berna e Francoforte, al periodo di Jena, come un definitivo abbandono dell'utopismo nostalgico della grecità a favore della disincantata comprensione dell'irreversibilità della società capitalistica post-rivoluzionaria e delle sue immanenti contraddizioni, Goldmann scorge nell'esegesi hegeliana di Lukács un'indiretta apologia del proprio percorso intellettuale, anch'esso transitato dal messianismo del periodo giovanile, sfociato in *Storia e coscienza di classe*, al realismo della produzione matura. Per realizzare questa sottile strategia ermeneutica Lukács avrebbe ripreso e invertito di segno l'associazione dello stalinismo con il bonapartismo formulata da Trockij: così come la dittatura napoleonica si è instaurata in Francia per difendere le conquiste essenziali della Rivoluzione di fronte alla pressione militare del mondo reazionario estero, allo stesso modo la dittatura staliniana si staglia come l'espressione necessaria di una situazione post-rivoluzionaria. La finalità storico-politica e l'affinità con il bonapartismo avrebbero indotto Lukács a minimizzare gli aspetti repressivi e dispotici dello stalinismo, denunciati da Trockij, per coglierne la valenza positiva e la giustificazione storica. In questo quadro argomentativo si spiegherebbe anche l'elogio, da parte di Lukács, dell'opera di Goethe e di Hegel, la cui saggezza rassegnata rispecchierebbe la propria rassegnazione dinnanzi alla realtà post-rivoluzionaria della Russia staliniana.

Bisogna riconoscere che Goldmann utilizza una strategia argomentativa sofisticata, anche se, in fin dei conti, finisce per inquadrare un'opera complessa come *Il giovane Hegel* alla luce di categorie storiografiche *direttamente* desunte dall'atteggiamento politico di Lukács. Il rischio di questo procedimento è l'adozione di un metodo interpretativo unilateralmente inquisitorio, che liquida un'intera fase della produzione matura di Lukács come priva di dignità filosofica in quanto frutto di una rinuncia all'auto-

<sup>10</sup> I. Hermann, *L'itinerario intellettuale di Lukács dopo “Storia e coscienza di classe”*, in *Il marxismo della maturità di Lukács*, Napoli, Prismi, 1983, pp. 23-63, a p. 58.

<sup>11</sup> L. Goldmann, *György Lukács (1885-1971)*, in *Encyclopaedia Universalis*. Sul tema cfr. N. Tertulian, *Appunti su Lukács, Adorno e la filosofia classica tedesca*, in *Il marxismo della maturità di Lukács*, cit., pp. 191-219, spec. pp. 204-206. Cfr. anche A. Nutini, *Positività, destino, alienazione: rileggere “Il giovane Hegel” di György Lukács*, «Quaderni materialisti», XXI, 2022, pp. 163-181, a p. 179.

nomia intellettuale. Ben diverso risulta l'atteggiamento di Jean Hyppolite, che, malgrado le riserve metodologiche, – «una simile storia marxista della filosofia è votata al fallimento, qualora pretenda di ridurre, ad ogni costo, le filosofie e ideologie, sempre spiegabili dal punto di vista sociale ed economico» – riconosce il valore e «l'interesse del libro di Lukács», perché, «a dispetto di certi riferimenti, quasi obbligatori, a Lenin e anche a Stalin», esso «è scritto con una simpatia diretta nei confronti di Hegel, cosicché l'evoluzione della borghesia che egli descrive altrettanto bene in Hegel che in Goethe è presentata con molte sfumature e larghezza di spirito. In tali condizioni il libro di Lukács sulla gioventù di Hegel ci offre ben altro che l'opera di un fazioso destinato a far entrare in un quadro rigido una filosofia che non può facilmente adattarvisi»<sup>12</sup>.

Al di là dell'eccezione Hyppolite, le reazioni degli interpreti all'uscita del *Giovane Hegel* è complessivamente segnata dal fastidio e dal rigetto, come mostrano le prese di posizione fortemente critiche di Benedetto Croce<sup>13</sup>, di Adriaan Peperzak<sup>14</sup> e di Norberto Bobbio<sup>15</sup>. In realtà il filosofo torinese non si è limitato a denunciare la faziosità del metodo interpretativo di Lukács, ma ha anche saputo rendere giustizia all'audacia e alla novità di un procedimento d'indagine che congiunge Hegel e Marx in modo originale: il progetto ermeneutico realizzato nell'opera del '48, secondo Bobbio,

è non soltanto il più rigoroso sinora compiuto, ma anche il più temerario. La questione si può porre nei termini più semplici in questo modo: la via più naturale per operare il raccvicinamento è sembrata sinora quella di "hegelianizzare" Marx. Lukács segue il cammino inverso: "marxifica" Hegel. Si potevano trovare *residui hegeliani* in Marx (era la via più facile). Lukács trova invece *germi marxisti* in Hegel. In ciò appunto sta la novità dell'interpretazione. Sinora il rapporto tra Hegel e Marx era visto come un rapporto di capovolgimento. Con Lukács si dovrebbe parlare più appropriatamente di "realizzazione" del vero Hegel da parte di Marx o più brevemente di *in-*

<sup>12</sup> J. Hyppolite, *Aliénation et objectivation*, in Id., *Études sur Marx et Hegel*, Paris, Rivière, 1955, pp. 82-104, a pp. 82 e 83-84; trad. it. di S.T. Regazzola, *Alienazione e oggettivazione. A proposito del libro di Lukács sul giovane Hegel*, in J. Hyppolite, *Saggi su Marx e Hegel*, Milano, Bompiani, 1965, 81-108, a pp. 81 e 83.

<sup>13</sup> B. Croce, *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, Bari, Laterza, 1952, p. 72.

<sup>14</sup> A. Peperzak, *Le jeune Hegel et la visione morale du monde*, La Haye, Nijhoff, 1960, p. 26.

<sup>15</sup> N. Bobbio, *Da Hobbes a Marx. Saggi di storia della filosofia*, Napoli, Morano, 1965, pp. 194-196.

veramento. Marx sarebbe colui che ha inverato Hegel. In una parola Marx sarebbe il *vero Hegel*<sup>16</sup>.

Anche secondo Perry Anderson, Lukács ha cercato di «rinvenire le categorie teoriche fondamentali di Marx nell'opera di Hegel (invece di introdurre le categorie hegeliane entro il marxismo, come aveva fatto in *Storia e coscienza di classe*): *Il giovane Hegel* (1938) è un tentativo assai più rigoroso di stabilire quella continuità fra Hegel e Marx, cui Lukács pervenne dopo la lettura dei *Manoscritti del 1844*<sup>17</sup>. Persino uno studioso ben poco favorevole al metodo di ricerca di Lukács, come Tom Rockmore, ritiene che *Il giovane Hegel* «nel suo insieme offr[a] una trattazione ben più soddisfacente della posizione di Hegel di quella di *Storia e coscienza di classe*<sup>18</sup>.

### 3.

Al di là dei nuclei tematici del lavoro, della positività, del rapporto tra *Entäusserung* ed *Entfremdung*, la superiorità del confronto con Hegel attuato alla fine degli anni Quaranta rispetto a *Storia e coscienza di classe* risiede senz'altro nella maggiore attenzione ai testi e alla loro disamina accurata. Inutilmente si cercherebbe nella monografia hegeliana la controversa dichiarazione metodologica posta in apertura dell'opera del '23: «ciò che qui ci interessa non è l'aspetto filologico del rapporto tra Marx ed Hegel, e neppure l'opinione di Marx sulla portata che la dialettica hegeliana ha potuto avere per il suo metodo, ma il significato che questo metodo ha concretamente avuto per il marxismo» (GK, 166; LXVII).

A questo punto, chi legge può essere indotto a pensare che nei venticinque anni che separano *Storia e coscienza di classe* e *Il giovane Hegel* si sia determinata una trasformazione decisiva, conducendo Lukács a modificare il suo impianto interpretativo, a ripudiare i residui idealistici di *Storia e coscienza di classe* e a penetrare criticamente il pensiero di Hegel. Eppure l'analisi dell'opera del '48 smentisce l'impressione della totale discontinuità rispetto a *Storia e coscienza di classe*, malgrado la lettura dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* abbia indubbiamente consentito a Lukács di approfondire il confronto con il pensiero di Hegel attraverso un apparato

<sup>16</sup> Ivi, p. 207.

<sup>17</sup> P. Anderson, *Il dibattito nel marxismo occidentale* [1976], trad. it. di F. Moretti, Bari, Laterza, 1977, p. 80.

<sup>18</sup> T. Rockmore, *Lukács et la lecture marxiste de Hegel*, «Laval théologique et philosophique», XLIII, 1987, 1, pp. 81-90, a p. 87.

categoriale più ricco. Non si possono tuttavia non riconoscere le ragioni di continuità tra i due libri, a partire dalla comune tendenza a privilegiare la *Fenomenologia* rispetto al sistema: «non sarebbe affatto giusto identificare senza riserve lo Hegel della *Fenomenologia* con quello del sistema successivo» (JH, 514; 624). Non riecheggiano in queste parole le tesi di venticinque anni prima: «Hegel stesso conduc[e] il proprio sistema a false soluzioni?» (GK, 206; 45). Nel *Giovane Hegel*, la lettura antitetica, che disarticolà l’unità del pensiero hegeliano in due costruzioni teoriche alternative e di diverso valore filosofico, si concentra sul rapporto tra la filosofia e il tempo storico. Accostando due passi celebri passi della *Prefazione alla Fenomenologia*<sup>19</sup> e di quella ai *Lineamenti di filosofia del diritto*<sup>20</sup>, Lukács individua nella trasformazione della concezione hegeliana della storia, da Jena a Berlino, «un’evoluzione verso destra, un adattamento alle condizioni esistenti della Germania» (JH, 529; 642).

Un secondo motivo di continuità tra *Storia e coscienza di classe* e l’impianto teorico del *Giovane Hegel* è la critica dello spirito assoluto. Nell’opera del ’23, la sfera suprema del sistema hegeliano è criticata sulla base dell’impianto teorico della *Sacra famiglia*<sup>21</sup> come una fuga nella trascendenza, (cfr. GK, 189; 23), nella monografia del ’48 viene respinta come il risultato di una necessità storica, ossia l’impossibilità di realizzare, a livello di spirito oggettivo, l’ideale più alto dello spirito: «l’arretratezza sociale, l’insistenza e nullità politica della vita tedesca di quest’epoca era effettivamente la base storica della nascita dello “spirito assoluto”» (JH, 580; 704). Da qui sorgerebbe la spinta idealistica a cancellare l’oggettività della realtà:

Questa tendenza specifica della dialettica hegeliana determina ora l’altro aspetto della funzione metodologica dello spirito assoluto. L’innalzamento al di sopra della storia immediata [...] si trasforma qui nello sforzo di tornare ad abolire il carattere di realtà della realtà, di trasformare l’oggettività in puro esser-posto dal soggetto, nell’identità di soggetto e oggetto, di condurre a termine il processo della trasformazione della sostanza in soggetto.

<sup>19</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von W. Bonsiepen und R. Heede, Hamburg, Meiner, 1980, pp. 14-15; trad. it. di G. Garelli, *Fenomenologia dello spirito*, Torino, Einaudi, 2008, p. 9.

<sup>20</sup> G.W.F. Hegel, *Naturerecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. von K. Grotsch und E. Weisser-Lohmann, Hamburg, Meiner, 2009, p. 16; trad. it. di G. Marini, *Lineamenti di Filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello Stato in compendio con le aggiunte di Eduard Gans*, Roma-Bari, Laterza, 1999, p. 17.

<sup>21</sup> Cfr. K. Marx, F. Engels, *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten*, in *Marx-Engels Werke*, Berlin, Dietz, 1956 ss., Bd. III, pp. 3-223, a pp. 89-90; trad. it. di A. Scarponi, *La sacra famiglia*, in *Opere di Marx ed Engels*, cit., vol. IV, pp. 5-234, a pp. 94-95.

Questa necessità non solo condiziona l'intera sfera dello spirito assoluto, ma determina anche la sua struttura, la successione interna dei suoi stadi. La successione hegeliana: arte, religione, filosofia, è determinata essenzialmente anche dal grado in cui, entro ciascuno di questi stadi, può manifestarsi quest'ultima tendenza specifica della dialettica hegeliana: la soppressione dell'oggettività (JH, 587; 714).

Rispetto a *Storia e coscienza di classe*, con *Il giovane Hegel* viene riconosciuto un ruolo più rilevante alla critica materialistica di Feuerbach, che «indica con grande esattezza il limite idealistico dell'impostazione hegeliana e mostra in particolare che il rapporto della coscienza individuale alla natura appare in Hegel completamente capovolto» (JH, 540; 655-656). Nella filosofia hegeliana, infatti, la natura si riduce a una mera *Entäusserung* dello spirito e questa concezione implica «un puro capovolgimento idealistico dei rapporti reali (come è stato giustamente dimostrato da Feuerbach)» (JH, 561-562; 682). Con riferimento allo spirito assoluto, Lukács mette in luce la rilevanza della demistificazione feuerbachiana della religione in Hegel come condensazione delle tendenze teologiche del suo pensiero:

Questa storia suprema dello spirito è quindi in Hegel – come più tardi in Feuerbach – una storia della religione. Ma la concezione hegeliana costituisce qui, sotto ogni rispetto, una netta antitesi a quella di Feuerbach. [L]a storia delle religioni, in Feuerbach, è una critica materialistica, uno smascheramento materialistico delle religioni, mentre in Hegel questa esposizione deve condurre proprio alla restaurazione di quella funzione della religione nell'evoluzione dell'umanità e nel sistema filosofico [...]. Questo duplice movimento nella filosofia hegeliana, questo superamento e ripristino della religione, è stato riconosciuto e criticato per la prima volta da Feuerbach (JH, 592-593; 720-721).

Ma il nome di Feuerbach trascina con sé la questione cruciale del fondamento, che costituisce il vero anello di congiunzione tra la *Hegel-Kritik* giovanile di Lukács e quella degli anni Quaranta. Già in *Storia e coscienza di classe*, si affaccia la tesi secondo cui, grazie alla riconfigurazione materialistica della struttura della dialettica, Marx «ha indicato concretamente il sostrato reale [*das reale Substrat*] dello sviluppo storico rendendolo metodologicamente fecondo. Fu così che la filosofia hegeliana, riportata a quest'unità di misura, da Marx stesso scoperta ed elaborata metodologicamente, rivelò la propria inadeguatezza» (GK, 189; 23). Malgrado nella *Fenomenologia dello spirito* Hegel riprenda la critica lockiana della *sub-stantia* e sostenga la celebre tesi secondo cui è necessario «co-

gliere ed esprimere il vero non come *sostanza*, ma anzi propriamente come *soggetto*<sup>22</sup>, Lukács, nell'opera del '48, riprende nuovamente la dottrina aristotelica dell'ὑποκείμενον, che implica la differenziazione tra il sostrato e le determinazioni che vi ineriscono, compenetrata attraverso il rovesciamento antitetico di Feuerbach: «Noi siamo sempre in grado di ridurre il predicato a soggetto, e in quanto soggetto farne un oggetto o principio; basta dunque che capovolgiamo [umkehren] la filosofia speculativa e allora avremo finalmente la verità messa a nudo [*unverhüllt*], la pura, la schietta verità»<sup>23</sup>. Tra i vari passi del volume *Il giovane Hegel* che si potrebbero addurre a sostegno di questa tesi, il seguente appare esemplare per l'insistenza sulla figura dialettica e sostanzialistica del *Träger*:

il punto decisivo [...] è che Hegel concepisce il lavoro come il processo di autoproduzione dell'uomo e del genere umano. Proprio sulla base di questo riconoscimento, Marx innesta la sua critica dovunque, in Hegel, queste giuste conoscenze appaiono in una forma mistificata e in tal modo deformate. Abbiamo citato prima gli svolgimenti di Marx sul fatto che in Hegel la storia diventa una storia puramente apparente. Là si trattava della constatazione di ciò che il superamento dell'oggettività nel sapere assoluto ha per conseguenza che il portatore [*Träger*] hegeliano della storia, lo spirito assoluto, non fa la storia realmente, come immagina Hegel, ma solo in apparenza. Muovendo dalla critica della teoria hegeliana dell'oggettività, Marx critica la mistificazione, in tutta questa teoria, di un "portatore" della storia, la base [*Grundlage*] della mistificazione idealistica della storia in Hegel [...] La storia reale si svolge quindi, in Hegel, con un "portatore" astratto, mistificato, fittizio, che naturalmente può "fare" la storia solo in modo altrettanto astratto, fittizio e mistificato. Il processo reale, le determinazioni reali del processo possono quindi insinuarsi nella costruzione solo, per così dire, dalla porticina di servizio (JH, 630-631; 766-767).

Il ricorso a un passo decisivo dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*<sup>24</sup> rende senz'altro la posizione di Lukács ancora più rigorosa, solida

<sup>22</sup> G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 18; trad. it. *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 13.

<sup>23</sup> L. Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie* [1842], in Id., *Gesammelte Werke*, hrsg. von W. Schuffenhauer, 21 Bde., Berlin, Akademie Verlag, 1984 ss., Bd. IX, pp. 243-263, a p. 244; trad. it. di N. Bobbio, *Tesi provvisorie per la riforma della filosofia*, in *Principi della filosofia dell'avvenire*, Torino, Einaudi, 1946, pp. 47-68, a p. 50.

<sup>24</sup> «[Q]uesto processo deve avere un portatore, un soggetto; ma il soggetto si forma soltanto come risultato; questo risultato, il soggetto che sa di essere autocoscienza assoluta, è quindi Dio, lo spirito assoluto, l'idea che conosce e attua se stessa. L'uomo reale e la natura reale diventano puri predici e simboli di questo uomo nascosto, irreale, e di questa natura irreale. Il soggetto e il predicato

e consapevole di quella proposta venticinque anni prima, ma la superiorità qualitativa non può essere considerata una svolta radicale, come se si trattasse di un paradigma teorico contrapposto a quello passato, anche perché continua a permanere l'aporia dell'impossibile dialettizzazione del sostrato: la strategia fallimentare, attuata da Marx nei *Manoscritti*, di mediare Hegel e Feuerbach, la negazione della negazione e il sostrato, era già presente in *Storia e coscienza di classe* e dunque utilizzare questo apparato categoriale per motivare l'esistenza di una rottura nel proprio *Denkweg* appare quantomeno azzardato da parte del filosofo ungherese.

L'ultimo punto di continuità tra *Storia e coscienza di classe* e *Il giovane Hegel* riguarda la dicotomia tra la dialettica e l'idealismo come elementi congiunti e distinti dell'eredità hegeliana. Per Lukács il pensiero hegeliano va disarticolato rispetto alla sua apparente unità e ricondotto a un dissidio di fondo: da un lato la *dialettica*, la riflessione sulla società capitalistica e sulle sue immanenti contraddizioni; dall'altro lato l'*idealismo, che implica l'influsso, sulla dialettica, della situazione tedesca e della sua arretratezza*. Si legge, infatti, nelle battute conclusive de *Il giovane Hegel*:

[Il presente lavoro] intende mostrare, da un punto di vista storico concreto, quale parte abbiano avuto le contraddizioni reali della società capitalistica nella forma suprema della filosofia borghese, nella dialettica di Hegel. Ma questo rapporto doveva essere mostrato in tutta la sua complicazione sociale e filosofica; dove si è cercato di mettere in luce come il rispecchiamiento teoretico di queste contraddizioni nell'economia classica inglese, e l'esplosione reale di esse nella Rivoluzione francese, abbiano agito sulla formazione e sullo sviluppo di questa dialettica, e quale effetto modificatore – nel bene come nel male – abbia avuto il fatto che questi avvenimenti reali e ideologici francesi ed inglesi si sono uniti – nella testa di un figlio della Germania economicamente e socialmente arretrata – nel metodo dialettico, nel sistema idealistico (JH, 642; 780).

L'origine storico-filosofica del metodo d'indagine che scorpora dialettica e idealismo in Hegel proviene da Engels, segnatamente dalla polarizzazione ermeneutica di metodo progressivo e rivoluzionario/ sistema conser-

stanno quindi fra di loro in un rapporto di inversione assoluta, oggetto-soggetto mistico o soggettività oltrepassante l'oggetto, il soggetto assoluto come un processo, come soggetto che si aliena e ritorna in sé dalla alienazione, ma ad un tempo la riprende in sé, e il soggetto in quanto è questo processo; il circolo puro e senza riposo che si chiude in se stesso» (K. Marx, *Ökonomisch-Philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, in *Marx-Engels Werke*, cit., Bd. XL, pp. 465-588, a p. 584; trad. it. di N. Bobbio, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Torino, Einaudi, 2004, pp. 171-172).

vatore e regressivo<sup>25</sup>. Accanto alla dicotomia di metodo e sistema in Hegel, di dialettica e di idealismo, compare anche, nell'opera di Lukács, la vecchia distinzione, risalente anch'essa ad Engels e alla sinistra hegeliana, fra uno Hegel esoterico ed uno Hegel essoterico:

Il grande poeta Heinrich Heine, che secondo le parole di Engels è stato per molto tempo il solo a comprendere l'essenza rivoluzionaria della dialettica hegeliana, è stato anche il primo a tracciare una netta linea di separazione fra la proclamazione essoterica di Hegel della religione come spirito assoluto e il suo ateismo come dottrina essoterica. Dove per Heine era ovvio che la filosofia essoterica non significasse altro che un adattamento esteriore alle condizioni politiche della Germania contemporanea (JH, 530; 643-644).

#### 4.

Per ragioni di spazio, non è possibile, in questa sede, esaminare l'ultimo capitolo del *Giovane Hegel*, intitolato *Die Entäfferung als philosophischer Zentralbegriff* (JH, 611-646; 743-785). Tuttavia l'indagine effettuata nelle pagine precedenti costituisce una base sufficiente per consentire di rispondere alla domanda se, a differenza di *Storia e coscienza di classe*, il volume *Il giovane Hegel* abbia portato a compimento il progetto filosofico del *marxismo hegeliano*. A questo proposito, si può senz'altro concordare con la valutazione critica di Giuseppe Bedeschi: «Opposizione fra *metodo* e *sistema*, dunque, fra *dialettica* e *idealismo*, fra “esoterico” ed “essoterico”: questi sono gli strumenti dei quali Lukács si serve nella sua interpretazione di Hegel. E come la tesi dell'opposizione fra metodo e sistema in Hegel era già presente in *Storia e coscienza di classe*, così anche nel *Giovane Hegel* ritorna l'impostazione del 1923»<sup>26</sup>. Se è vero che, a onta delle dichiarazioni autocritiche formulate da Lukács del *Vorwort* del '67, tra *Storia e coscienza di classe* e *Il giovane Hegel* sussiste una connessione tematica e una persistenza di motivi, allora si affaccia un'altra possibilità di interpretare la produzione matura di Lukács al di là della polarizzazione ermeneutica tra apologeti e critici della svolta degli anni Trenta. Infatti, la diatriba tra gli interpreti presuppone l'esistenza di una netta cesura, che le due fazioni decifrano in modo opposto, o come il segno dell'avvenuto passaggio dall'*he-*

<sup>25</sup> F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* [1888], in Id., *Marx-Engels Werke*, cit., Bd. XXI, pp. 292-293; trad. it. di P. Togliatti, *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, Roma, Editori Riuniti, 1950, pp. 56-58.

<sup>26</sup> G. Bedeschi, *Introduzione a Lukács*, Roma-Bari, Laterza, 1982, p. 59.

gelismo al marxismo o come capitolazione allo stalinismo. Invece, è perfettamente possibile riconoscere a Lukács la buona fede quando ha creduto di dover prendere le distanze da *Storia e coscienza di classe*, perché l'asse di svolgimento delle dinamiche del testo filosofico non sempre, o meglio raramente, coincidono con le autovalutazioni degli autori.

Il merito innegabile che si deve riconoscere a *Il giovane Hegel* risiede nella valorizzazione del tema della conciliazione con la realtà, affermata da Hegel in opposizione esplicita all'apologia del *Sollen* kantiano e fichtiano, che emancipa il pensiero filosofico da ogni illusoria fuga dal reale, da ogni messianismo utopico. Tuttavia il mancato approfondimento del tema hegeliano del *Sollen* incarnato, l'incomprensione della figura berlinese della nottola di Minerva come un rassegnato adattamento alle condizioni esistenti della Prussia, non consente di sottoscrivere integralmente la tesi di Tertulian, secondo cui, «con l'accento posto sul "realismo" hegeliano contro il soggettivismo e l'utopismo fichtiano, Lukács si apre la via per mostrare un nesso organico tra il pensiero di Hegel e quello di Marx e può prendere, tacitamente, le distanze dal messianismo utopico caratteristico dei saggi raccolti in *Storia e coscienza di classe*»<sup>27</sup>.

Non c'è dubbio che il rapporto tra Hegel e Marx sia al centro dell'attività filosofica di Lukács a partire dai primi anni Trenta e che la lettura dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* abbia provocato in lui un salutare choc, portandolo a denunciare i vizi idealistici di *Storia e coscienza di classe*. Il problema è se i limiti dell'opera del '23 dipendano realmente dalla presenza dell'astrattismo speculativo di matrice hegeliana o non piuttosto da irrisolti residui sostanzialistici, che hanno arrestato la rivoluzione filosofica di Lukács a mezza strada impedendo all'asse teorico del *marxismo hegeliano* di sviluppare per intero le implicazioni speculative. Non vi è chi neghi che «nella coscienza filosofica di Lukács un'ontologia materialista prende ora il posto dello hegelismo trionfale di *Storia e coscienza di classe*»<sup>28</sup>. Per usare le categorie della *Fenomenologia*, l'opera hegeliana più amata da Lukács, il problema è verificare se *alla certezza soggettiva si possa e si debba riconoscere la verità oggettiva*. E su questo si può nutrire qualche legittima perplessità. Non è dunque necessario sospettare nella svolta degli anni Trenta un cinico e spregiudicato calcolo di convenienza compiuta da Lukács, perché il problema filosofico è un altro, forse più urgente: c'è davvero, *nei fatti*, questa pretesa soluzione di continuità, o ci troviamo nel campo delle buone intenzioni, anzi della *Meinung*, quantomeno con riferimento al

<sup>27</sup> N. Tertulian, *Lukács interprete di Hegel*, cit., p. 53.

<sup>28</sup> Ivi, p. 55.

rapporto con la dialettica hegeliana? Al di là delle abiure e dei rinnegamenti del proprio passato giovanile, l'indagine sui testi di Lukács lascia piuttosto emergere una *svolta nella continuità*: a mio avviso, la categoria storio-grafica di “*mutamento qualitativo*”, proposta da Meszáros in polemica contro l’idea di una rottura radicale, è quella che meglio permette di focalizzare l’evoluzione del pensiero di Lukács<sup>29</sup>.

<sup>29</sup> I. Mészáros, *Il concetto lukacsiano di dialettica*, in *Lukács*, a cura di G. Oldrini, Milano, Ise-dri, 1979, pp. 132-163, spec. pp. 135-137.

MARGHERITA PASCUCCI

## *Ciò che è creativo È solo raramente visto*

Nella sua nuova casa, nel suo studio, in un angolo sulla sinistra, discreto ma che dà colore e profondità a tutta la stanza c'è un quadro di Ferruccio Masini, il suo grande maestro. È un quadro grande, a colori sfumati dal grigio, al blu, al verde, tanti quadrati che sfumano gli uni negli altri, come avvolti in una nebbia. All'inizio ho pensato che fosse un Klee. È di Ferruccio Masini, mi ha detto. So che Ferruccio ha un posto d'onore nel cuore, nella mente di Ubaldo. Inizio allora con Masini queste mie pagine, in cui seguo alcuni momenti compositivi dell'opera di Ubaldo, come se ci inoltrassimo in un caleidoscopio fatto da miriadi di tessere colorate, il *Caleidoscopio Fadini*.

### *Ferruccio Masini, l'infinito progresso dentro la profondità*

Scrivendo della scrittura di Kafka, che «rimanda a dei referenti "reali" che sono però esterni al mondo appunto sensibile [...] un piano di scrittura di fatto "allusivo", dotato di una "valenza segreta", di una "articolazione poetica più profonda"», Masini illumina una scrittura che tratta «"del possesso e delle sue relazioni": «"si può distruggere qualcosa solo se lo si porta fino in fondo [...] se gli si dà un compimento; per questo lo smarrimento non può finire: esso si compie a forza di distruzioni"»<sup>1</sup>.

Parabola e allegoria sono un «"infinito progresso dentro la profondità"»:

<sup>1</sup> F. Masini, *Kafka o del pozzo di Babele*, in Id., *Franz Kafka. La metamorfosi del significato*, a cura di E. C. Corriero, Tornino, Ananke, 2010, pp. 148-149 citato in U. Fadini, *Disattivare. Un'idea di filosofia*, Verona, ombre corte, 2024, p. 106.

sono appunto i modi della distruzione e dello smarrimento (dal punto di vista della scrittura: i modi dello straniamento allegorico) a *condurre fino in fondo la ricerca del significato*. Ma questo significato non può essere mai raggiunto proprio perché viene ricercato nella *profondità del significante*, cioè in quella indistruttibilità dello smarrimento che è quella stessa del mondo in cui siamo perduti. Il non-sapere progressivo diventa in questo modo “un infinito progresso dentro la profondità”, in altri termini, un sapere allegorico<sup>2</sup>.

Le modalità interne della scrittura allegorica, scrive Masini citato da Ubaldo, «realizzano, proprio in quanto significanti allegorici, una *Verfremdung* dei significati: così si spiega il rovesciamento della familiarità universale del mondo nella sua insondabile estraneità, come pure quel progredire nello smarrimento (che è il mondo stesso) fino ad una paradossale convergenza di compimento e distruzione»<sup>3</sup>.

Questo spazio di smarrimento, «“contraddistinto dalla negazione, dal non”», crea uno stato di sospensione che è, in vero, sottrazione dal possesso che il significato incarna: «“l’illusione non dischiude un regno del significato, una *regio similitudinis*, ma solo uno stato di sospensione, una non-nascita, un indugio, un’interminabile attesa prima della nascita”». E ancora:

l’unica possibilità data al negativo è quella di distruggere ogni possibilità che non sia quella dell’impossibile. Il nulla dei mistici viene così secolarizzato: esso non è più il limite ontologico della creatura né l’ultima inaccessibile essenza della divinità, ma quella possibilità nientificante che viene integrata nelle apparenze del quotidiano, nella quotidianità dell’esistenza, nel compiersi delle metamorfosi e delle distanze insormontabile<sup>4</sup>.

Questo «*essere-smarriti-nel-mondo*», che segna una «fuori uscita dal sistema del significato compreso come oggetto (e soggetto) di possesso», e costituisce un «passaggio dall’avere all’essere»<sup>5</sup>, è un movimento continuo, sismografato in scrittura, che trasmette «la vita al di là di ogni situazione pseudo-dinamica di possesso», «per pervenire ad avvertire uno stato, comunque provvisorio, “di una potenza non personale”, rispetto al quale la pratica di scrittura si concretizza come ciò che è in grado di operare una congiunzione di flussi, di processi, la loro “trasmutazione”»<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> Ivi, pp. 106-107.

<sup>4</sup> Ivi, p. 108.

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

<sup>6</sup> Ivi, p. 109.

Essere smarriti nel mondo può equivalere a uscire dal sistema del significato compreso come qualcosa che si possiede. È il passaggio, l'uscita, dall'avere all'essere, un infinito progresso dentro la profondità, che segna lo spogliarsi del significato come possesso e inizia a percepire quello "stato di potenza non personale" che ritrovo nello spazio della creatività dell'intérieur che il Capitale sottrae e che Ubaldo continua strenuamente, con tutte le sue figure di pensiero (la disattivazione, la sospensione, la via traversa, l'istinto), a costruire.

La prima gemma del caleidoscopio Fadini è quindi la *scrittura allegorica* di Ferruccio Masini, ossia Benjamin e Kafka in lui; la sospensione del significato come possesso; la sua disattivazione, fuoriuscita. L'essere smarriti nel mondo mentre progrediamo infinitamente nella profondità. L'inoltrarsi verso una "potenza non personale". Del resto la scrittura allegorica di Masini, scrive Ubaldo, ricorda Deleuze: «La scrittura-vita deleuziana è in breve avvicinabile alla scrittura allegorica riformulata da Masini»<sup>7</sup>.

«Siamo in ogni modo composti da linee in movimento che si fa e si disfa incessantemente»<sup>8</sup> e la scrittura ne è il sismografo. Questo sismografo dell'andatura sospesa, della via traversa, della disattivazione, di ciò che è esausto, potremmo chiamarla la scrittura-pensiero, la traccia, di Fadini. Composta da tante gemme in continuo farsi e disfarsi in composizioni molteplici ma con una linea di orizzonte che permane, la «linea del tempo», che «ci scava, ci sdoppia [...]»<sup>9</sup>, l'incessante, creativa, interiorità.

Dal lavoro su Deleuze, tante pagine importanti di Ubaldo, penso a due momenti di questa andatura: l'istinto come potenza di sintesi originaria e le *moi-je*, il dondolio, la doppia deviazione dell'io che li collega e li cuce nel tempo, o meglio: questo cucirsi tra loro è il tempo, il 'filo del tempo'. Ed è l'affetto, l'oscillare, il costituirsi dell'affetto, verso l'altro, certo, ma qui, soprattutto, in quella «possibilità formale di essere affetti da sé»<sup>10</sup> che è l'interiorità che «ci scava, ci scinde, ci sdoppia senza sosta, benché la nostra unità permanga».

Cosa accade quando ci lasciamo essere affetti da noi? Accade lo spazio-tempo dell'interiorità. La seconda gemma è, allora, la *creatività dell'intérieur*.

Movendo dalla segmentarietà flessibile molecolare di Deleuze e Guattari<sup>11</sup>, seguiamo il lavoro che Ubaldo ha fatto sull'infrastruttura del desiderio e l'interiorizzazione della valorizzazione capitalista di tutto ciò che è

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> Ivi, p. 95.

<sup>9</sup> Ivi, p. 140.

<sup>10</sup> Ivi, p. 141.

<sup>11</sup> Ivi, p. 92.

creativo/inventivo. Esiste una parte della nostra soggettività che non può essere presa, ‘rubata’ dal meccanismo produttivo del potere, ma resiste attraverso una sua irriducibile unità con se stessa nella produzione di differenza, così costituendo una leva del cambiamento.

In *Divenire corpo* Ubaldo mette in luce due aspetti a questo legati che costituiscono, insieme, la terza gemma, l’*essenza del desiderio come elemento anti-produttivo*. Il primo aspetto è l’analisi che A. Gorz fa della base di produzione della ricchezza come produzione del sé: «una pratica di appropriazione/soppressione del lavoro che si esprime nel nesso di produzione di sé e produzione di ricchezza, capace di indicare vie d’uscita dal capitalismo»<sup>12</sup>.

Il secondo aspetto è «l’interiorizzazione di tutto ciò che appare creativo/inventivo» da parte del Capitale:<sup>13</sup> «All’idea del corpo vivente della forza lavoro come contenitore (delle facoltà di lavoro, di funzioni specifiche del capitale fisso [...]) va in effetti collegata quella di un’articolazione di fase della logica della valorizzazione capitalistica caratterizzata sotto veste di “interiorizzazione”/“internizzazione” di tutto ciò che appare come inventivo/creativo, anche nella proliferazione di differenti forme di vita sociale»<sup>14</sup>. È qui la centralità del conflitto tra lavoro vivo e lavoro morto, che trova riscatto nella nozione di ‘dote di natura’: la conservazione del valore attraverso un incremento del valore inteso come un «dono della natura della forza lavoro in atto, del lavoro vivo», una potenza naturale sotto spoglie umane, cioè, qualcosa che non perde il suo valore d’uso non lavorando per il Capitale. È importante focalizzarci sulla parte fissa del lavoro vivo «fissata» produttivamente e letta da una prospettiva deleuziana-guatariana: la relazione variabile-fisso è ancora più incisiva per la relazione tra la ‘macchina’ e l’‘essenza’ del desiderio. Il Capitale entra nel soggetto attraverso l’assoggettamento macchinico<sup>15</sup>.

L’essenza del desiderio come elemento anti-produttivo – all’interno del Capitale –, direi sabotatore, incontra l’*Etica* spinoziana, incontra l’affetto, e l’affetto di sé, quella «linea del tempo» che Deleuze ha attraversato per tutta la sua vita e Ubaldo con lui.

È forse questo l’ulteriore passaggio da fare, come scriveva Toni Negri, grande amico comune: «un ulteriore passaggio è necessario [...]: col-

<sup>12</sup> U. Fadini, *Divenire corpo. Soggetti, ecologie, micropolitiche*, Verona, ombre corte, 2015, pp. 106-107.

<sup>13</sup> Mi permetto di rimandare a M. Pascucci, *Potentia of poverty. Marx reads Spinoza*, Amsterdam, Brill, 2023, pp. 137-140.

<sup>14</sup> U. Fadini, *Divenire corpo*, cit., p. 43.

<sup>15</sup> Il riferimento è alle stesse pagine di *Divenire corpo*.

legare l'esperienza della povertà a un'ontologia della ‘*cupiditas*’ [desiderio], cioè, di ‘amore’»<sup>16</sup>.

Costruire un'ontologia del desiderio che possa tradurre quella segmentarietà, che ci possa lasciare sospesi, che, dopo la disattivazione, nella disattivazione, nell'esauistione, possa ritrovare quella “potenza non personale”, quella potenza collettiva – perché la potenza è il collettivo nel singolare, è il comune del singolo – che ci fa ‘ricomporre l'infranto’, e, a zig-zag, prendere sulle spalle noi stessi e rimettersi in cammino, ecco, questo è inoltrarsi nel caleidoscopio Fadini, sulla sua traccia, con la sua andatura.

### *Ubaldo, figura di Giacometti*

Torniamo al quadro, al suo studio, dove veniamo avvolti e trasportati in un altro spazio, nel *suo intérieur*: i libri, insieme alla loro sistemazione ‘normale’, sono anche adagiati con la copertina verso l'esterno, come se fossero piccoli quadri, e ci parlassero. È uno spazio caldo, sfaccettato, a diverse profondità e prospettive: c'è Deleuze che ci guarda [fotografia], c'è Celan, Sohn-Rethel e l'angolo degli anni '70, c'è Benjamin – e come potrebbe mancare? –, c'è, da qualche parte, Beckett, e, su tutti, i segmenti dell'io – già un *moi/je* – allegorico di Ferruccio Masini.

Guardo Deleuze che ci guarda e rintraccio due ‘pieghe di andatura’, altre due gemme: l'idea del ‘sociale creativo’<sup>17</sup> figurato dall'istituzione, e l'affetto come affetto di sé [che poi è il tempo, l'appercezione del tempo come vita]:

Dalle densissime pagine introduttive a *Istinti e istituzioni* si ricava quindi questa idea del sociale “creativo” come espressione di una specie vivente, quella umana, proprio così radicalmente “inventiva” da spogliarsi dei caratteri della specie stessa in un processo di rinnovamento per via di disattivazioni, al servizio del principio dell'adattamento (il migliore concretamente possibile), che non conosce soste e tiene stretto il rapporto tra le istituzioni e le dinamiche socio-culturali in modo da delineare differenti organizzazioni degli spazi artificiali di esistenza<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> A. Negri, prefazione a M. Pascucci, *Potenza della povertà. Marx legge Spinoza*, Verona, ombre corte, 2006, ix.

<sup>17</sup> U. Fadini, *Disattivare*, cit., pp. 23-25. Si vedano gli altri importanti lavori di Fadini sulle istituzioni, dalla traduzione e curatela con K. Rossi di G. Deleuze, *Istinti e istituzioni* (Milano, Mimesis, 2002) a *Il tempo delle istituzioni. Percorsi della contemporaneità: politica e pratiche sociali* (Verona, ombre corte, 2016).

<sup>18</sup> Ivi, p. 23.

E:

Io sono separato da me stesso dalla forma del tempo e tuttavia sono uno [...] La forma del determinabile fa sì che l'Io (*Moi*) determinato si rappresenti la determinazione come un Altro. Insomma, al tempo fuori dei suoi cardini corrisponde la follia del soggetto. È come una doppia deviazione dell'Io (*Je*) e dell'Io (*Moi*) nel tempo, che li collega l'uno all'altro, li cuce uno all'altro. È il filo del tempo<sup>19</sup>.

«È a questo punto che Deleuze vede il tempo come “l'Affetto di sé e per sé, o almeno come la possibilità formale di essere affetti da sé”<sup>20</sup>. Abbiamo visto prima: «L'interiorità ci scava, ci scinde, ci sdoppia senza sosta, benché la nostra unità permanga»<sup>21</sup>.

La doppia deviazione dell'io è il clinamen infinito tessuto dal vagabondare creativo di Ubaldo.

Queste cinque gemme – *scrittura allegorica, creatività dell'intérieur, esenza del desiderio come elemento anti-produttivo, il sociale creativo espresso dall'istituzione, l'affetto come affetto di sé* – tra le tante che possiamo trovare nel Caleidoscopio Fadini, mi avvicinano vertiginosamente a un punto focale, un incontro, avvenuto tanti anni fa. Penso all'incontro di Ubaldo con Giammario Pascucci, mio padre. Vorrei, nella seconda parte di questo scritto, rivolgermi al pensiero di Ubaldo con le parole del suo amico indimenticabile.

### *Il nucleo più intimo dell'io*

Vita, morte della morte  
«Ho la mia dimora tanto tra i morti quanto tra i non nati.  
Più vicino del consueto al cuore della creazione, ma  
ancora non abbastanza vicino»

Paul Klee, *Diari*

Ho ritrovato, tra gli scritti di Giammario, un vecchio articolo del 1985 pubblicato su *Dimensioni*. Erano gli anni in cui Giammario faceva filosofia, aveva incontrato Ubaldo ed era iniziato un connubio intellettuale

<sup>19</sup> G. Deleuze, *Quattro formule poetiche che potrebbero riassumere la filosofia kantiana* in Id. *Critica e clinica*, trad. it. di A. Panaro, Milano, Raffaello Cortina, 1996, pp. 46-47 citato in Ubaldo Fadini, *Disattivare*, cit., p. 140.

<sup>20</sup> Ivi, p. 141.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

e amicale. Questo scritto su Paul Klee e Georg Simmel, autori molto amati da Giammario, mi porta, creando un ponte invisibile tra le costellazioni delle idee, ad alcune riflessioni di Ubaldo, dispiegatesi nel suo lungo percorso teorico. Penso alla forma come limite e al suo discorso sulle istituzioni, ai lavori su Canetti, penso alla rottura tra il nome e la cosa, tra il divino e il mondano in Benjamin – e a quella certa accezione dell'allegoria letta da Masini –, a quello che mi piace chiamare 'principio creazione', e che Giammario, parlando di Klee, definisce: «il nucleo più intimo dell'Io»<sup>22</sup>. È nel nucleo più intimo dell'Io che si combatte la morte, la fissità della forma, del limite, il suo oltrepassamento. [Non ci è dato dire l'oltrepassamento, ma avviene: la forma si infrange, mentre si esala il respiro]. Nel nucleo più intimo dell'Io, dove avviene ogni ripiegamento e ogni fuga, avviene anche ogni piacere, si schiude il desiderio, avviene la gioia.

Quella rottura tra il nome e la cosa, direi tra il divino e l'umano, che è la morte, si rovescia qui, nello sguardo di Giammario, come l'oltrepassamento del limite, della Forma, e, però, come l'arresto del divenire.

Scriveva Giammario nel 1985:

Il dominio assoluto della *forma* è disastroso: è questo un punto fermo che accomuna profondamente Paul Klee e Georg Simmel e rende legittimo approssimarsi, ancora una volta, alla zona oscura dei rapporti Klee-pensiero filosofico contemporaneo. Le linee di pensiero e di stile kleeiano insieme all'esigenza di non perdere mai lo spessore dei segni (la figurazione concreta-sensibile) si intrecciano a mio avviso, in particolare modo, al pensiero di Simmel<sup>23</sup>.

«La situazione di tensione tra forma (elemento limite) e contenuto (la vita e i suoi motivi), che si traduce nell'opera pittorica di Klee nei modi che cercherò di far vedere, è il tema di fondo della riflessione dell'ultimo Simmel. È sorprendente la corrispondenza tra l'immagine kleeiana che appare come "causale arresto di un movimento" e l'immagine simmeliana della forma come "emergenza di un avvenimento dal processo temporale continuo della vita" o forma in antitesi al divenire o alla vita-che-è-temporalità-pura. Il movimento, dirà Klee nella *Konfession*, sta alla base del divenire. Anche lo spazio è un concetto temporale e l'immagine vive nel processo e del processo temporale»<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> G. Pascucci, *Rendere visibile l'invisibile. Note su Paul Klee e Georg Simmel*, Livorno, «Dimensioni», 1985, p. 68.

<sup>23</sup> Ivi, p. 67.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

E ancora:

Per l'immagine (il concreto-sensibile che si rivela solo attraverso la forma) il pericolo fondamentale è la cristallizzazione. Così, nell'ultimo Simmel, la dialettica vita-forme: la forma è l'"esistenza esterna della vita, la cui essenza è, al contrario, il moto, lo sviluppo, il correre oltre". L'energia della contraddizione fondamentale insita nel rapporto tra l'eterno divenire della vita e l'autoaffermazione delle forme, che manifestano la vita stessa con una propria particolare fissità, produce ciò che Simmel chiama il perpetuo movimento tra "morire e divenire, divenire e morire". [...] La morte inerisce fin dall'inizio alla vita. Questo tema, spinto alla consapevolezza e al "desiderio della morte come anelito al perfetto", è ricorrente in tutta l'opera di Klee. Il "luogo della qualità assoluta" è il nucleo più intimo dell'Io, quel crogiolo dove è fuso insieme tutto ciò che appartiene al morto e al non-nato. In una riflessione del 1901 e in un'altra del 1916, perciò in momenti assai diversi, nei *Diari*, si ripropone il tema della *dimora* e della ricerca delle forme espressive del "nesso originario con la vita" dentro il nucleo più intimo dell'Io: "Ho la mia dimora tanto tra i morti quanto tra i non nati. Più vicino del consueto al cuore della creazione, ma ancora non abbastanza vicino". [...] Gli elementi fondamentali del discorso artistico, "il concetto e la composizione figurativa" si dispongono così a costituire "il contenuto non nuovo ma solo raramente visto" e le forme che rendono visibile ciò che succede dentro quel nucleo<sup>25</sup>.

Ubaldo ha reso visibili così tante forme – e le loro oscillazioni, ombre, fughe –, che si muovono, formano, dissolvono dentro quel nucleo. Quel nucleo dell'Io è lo stesso che viene sottratto nella interiorizzazione della valorizzazione di tutto ciò che è creativo/inventivo. È il *quanta* di dote di natura, concetto e composizione figurativa che resistono, ancora oggi, strenuamente, attivamente, a ogni forma di possesso.

Ma torniamo al rapporto forma-vita, essere-divenire, preso nel suo svolgersi.

Troviamo nel cammino di Ubaldo quel «movimento dell'autoco-scienza artistica tesa a figurare la tensione tra la forma (il limite), frantumata e ricomposta continuamente, e l'assenza del limite (gli elementi primigeni e immateriali, perché non si fissano mai; il mondo dei bambini, dei pazzi, dei primitivi, l'incessante movimento metamorfico della vita)»<sup>26</sup>: fare spazio, con il proprio corpo, con la propria mente, a tutto ciò che è ai margini, che confonde i margini, che li 'scioglie', oltrepassandoli. Anche

<sup>25</sup> Ivi, p. 68.

<sup>26</sup> M. Lupano, *Nota all'edizione italiana dello Skizzenbuch*, Vallecchi, 1979, cit. in G. Pascucci, *Rendere visibile l'invisibile*, cit., p. 69.

questa è potenza di povertà: varcare il limite, perché il limite è morte, e, nel rovesciamento, creare, necessariamente, un mondo nuovo, una vita nuova. Vita, morte della morte. Vita, che Ubaldo continua a tessere, negli anni, incessantemente: è il suo attivismo, dai vicoli di Livorno, al gabinetto Vieusseux, alle notti passate a scrivere all'amico insonne.

La vita vuole infrangere la forma, assorbirla nella propria immediatezza finché ogni conoscenza, valore, struttura, sia soltanto la diretta rivelazione della vita medesima<sup>27</sup>.

Dei rapporti finito-infinito (forma-vita), dell'esigenza della vita di manifestarsi in forme che deve tuttavia immediatamente spezzare, della classicità e della formazione dello stile, così come dell'avversione per il sistema chiuso, Simmel parla in diversi passi [...] Il conflitto, la tensione dentro l'immagine tra forma e divenire, tra assenza di tempo e tempo, è la chiave di volta della pittura di Klee [...] è realizzata in Klee, completamente, la possibilità di *dire figurativamente il conflitto, la tensione finito-infinito, il movimento*<sup>28</sup>.

Giammario mette in luce, in questo dire figurativamente la tensione tra forma e divenire, tra tempo e assenza di tempo, il 'principio di creazione' in Klee, quel «senso elementare di ciò che è creativo»:

Nelle lezioni al Bauhaus, soprattutto nella lezione del 9 gennaio 1924, Klee esprime il senso elementare di ciò che è creativo nel principio di predominanza della formazione sulla forma: la forma è una mèta che deve essere continuamente trascesa, perché in essa è la morte, è la fine della storia naturale infinita. L'opera è sintesi parziale e provvisoria, è pausa, nel conflitto formazione-forma, in cui la figurazione del conflitto presenta mondi inaspettati, densi, trasparenti. Render visibile l'invisibile... Già intorno al 1913 Klee dissolve il contorno delle immagini, che non sarà più il limite nero ma contorno colorato, instabile, generatore di relazioni complesse col colore, che viene via via scoperto come "struttura portante, creatrice di spazio e di racconto, di sensazione, al di là dell'uso del disegno, del contorno" [...] con la scoperta della durata e della compresenza [...] di spazio-tempo nell'immagine, il linguaggio kleeiano, la "costruzione" dell'opera, vogliono dire, fino in fondo, la transitorietà della forma<sup>29</sup>.

Con Ubaldo, seguendolo nelle sue tracce, possiamo, scoprendo la durata e la compresenza dello spazio-tempo nell'immagine, lasciar fluire den-

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> *Ibidem*, mio cors.

<sup>29</sup> Ivi, p. 71.

tro la costruzione dell'opera il divenire, la transitorietà, che è anche metamorfosi, trasformazione della forma che oltrepassa di continuo il suo limite, come una mania dolce, poetica. La mania di sconquassare la fissità della morte, di ogni morte, e travolgerla con ancora vita.

Il «nucleo più intimo dell'Io» rivela allora il principio-creazione: lasciare aperte, ogni volta, le maglie di ciò che vuole chiudersi, serrarsi, palpebre e labbra, nella fissità della morte, del non essere più, e scovare quello spiraglio in cui qualcosa nasce di nuovo, una brezza sul creato che colorerà di sé, dei suoi toni, della sua ombra, della sua luminescenza e luce, del suo palpitar più nascosto, ogni forma cristallizzata che giace lì, in quella stessa terra, senza forze, ignara che qualcosa, lei stessa, possa cambiare. Lasciarsi cogliere, e trasportare, dalla «metamorfosi inarrestabile», che anima e sconvolge le «strutture impersonali», la «prigionia dell'individualità»<sup>30</sup>. Dentro l'immagine-desiderio<sup>31</sup> si disegnano, in una fuga a quattro mani, le figure della metamorfosi che squassa queste strutture impersonali, squassa la prigione dell'individualità, che, come un rabbomante, trova la 'potenza non personale', il comune del singolare, l'affetto di sé.

In questo movimento ondulatorio quasi impercettibile ma inarrestabile, dentro la città, dentro il nucleo intimo dell'Io, dentro ogni forma-vita, vediamo – che sia la tensione tra fisico e metafisico, o «l'astrazione come riflessione trascendentale di un nucleo interiore che ha assorbito e trasformato i frammenti del mondo, e che deve essere espresso»<sup>32</sup> –, il campo d'azione del pensiero che ci rende inquieti, ci tiene insonni.

Alla ricerca del «segno condensatore» – che potrebbe essere il sintetico a priori di Sohn-Rethel, critico di Kant, che rielabora nella liquidazione dell'apriorismo – «(il massimo contenuto di particelle-frammenti, la massima concentrazione della memoria) [...] l'autonomia del segno *dall'altro*, oppure il segno-veicolo-dell'altro: oblio o presenza polarizzano il riscatto ingenuo della preminenza del soggetto e il ritrarsi del soggetto nelle cose»<sup>33</sup> – quel segno che si è liberato dal significo-proprietà e che figura il conflitto, il movimento nel momento stesso del suo vivere, mentre si disfa, mentre si fa.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> U. Fadini, G. Pascucci, *Immagine-desiderio. Contributo ad una genealogia del moderno*, Milano, Mimesis, 1999.

<sup>32</sup> Ivi, pp. 71-72.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

Ma

la prospettiva kleeiana non costruisce un mondo. Klee è non-costruttivo. Se questo è vero, che cosa è l'astrazione in Klee? L'astrazione è razionalità, intelletto separato dal mondo, dalle cose. Ed è proprio in questa situazione, condizionato da una simile eredità, che Klee cerca il contatto con il mondo. Egli *contamina il segno con la cosa* (i frammenti non consegnati all'oblio) e *la cosa con il segno*, descrivendo la tensione tra queste due presenze autonome<sup>34</sup>.

Il segno di Klee è prima ed oltre la dissoluzione e dissacrazione del significato<sup>35</sup>. «[...] assumendo», scrive ancora Giammario, «le conclusioni di Cacciari sul *Problema dell'estetica* in Simmel [...], Klee risulta essere l'unico autore che, con un linguaggio radicalmente reinventato, figura il processo creativo come rivelazione e sensualizzazione di un mondo [...] che è tutto presente dentro un centro interiore caotico e informe»; «Klee nei suoi quadri figura, fino in fondo, la tensione tra forma e vita nel *momento stesso del suo vivere*: pittura e riflessione riassuntive, situate al confine estremo tra il mondo dei significati e i mondi dell'assenza di significato. Egli è pittore e poeta *“dell'intervallo nel tempo entropico della nostra cultura”*, in questo intervallo può *ascoltare e raffigurare gli universi possibili (i mondi solo raramente visti o i non-visibili), la dissipazione e l'energia*»<sup>36</sup>.

Ascoltare e raffigurare gli interstizi, le smarginature, l'«intervallo nel tempo entropico della nostra cultura», per esprimere i mondi «solo raramente visti o non-visibili» è, con Klee, con Simmel, con Benjamin, con Masini, brevemente ma eternamente con Giammario, il movimento, il 'motivo', di Ubaldo.

Come Klee, scrive Giammario, «non è “pittore dell'assenza” (Quintavalle), ma della *presenza-che-si-costituisce* (*mentre si costituisce*) consapevole della propria radicale storicità»<sup>37</sup>, così è l'andatura di Ubaldo. È la registrazione auscultante della *simultaneità aperta della costituzione*: “presenza che si costituisce mentre si costituisce”, indice, per noi, di una nuova composizione etica e ontologica (potremmo iniziare col dire semplicemente estetica, ma che dilaga subito negli altri campi, compreso il politico). Una presenza che “si costituisce mentre si costituisce” oltrepassa il concetto di divenire, di essere, di sostanza, forse anche quello di causa sui, il cui tem-

<sup>34</sup> Ivi, p. 75, mio cors.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> Ivi, p. 76, mio cors.

<sup>37</sup> Ivi, p. 77, mio cors.

po di svolgimento è cadenzato – almeno nella nostra mente conoscitiva – dal passo doppio, ancora, potenza-atto, dunamis-energeia, durata-eternità. La presenza che si costituisce mentre si costituisce è il movimento delle migrazioni – a pena di morte –, è la resistenza nonviolenta dei territori occupati, è il conatus di vita contro la malattia.

Ciò che lo accomuna alla riflessione filosofia di Simmel, soprattutto nel periodo intermedio della sua attività artistica, è la tendenza a non rinunciare all’idea del disvelamento del mondo: le immagini, i frammenti che egli compone, si propongono, poeticamente, *come un cosmo “non dato prima” eppure attuale*; oltre a questo, e in modo particolarmente forte, è il senso tragico del tempo, il perpetuo emergere e trasformarsi delle forme – il loro staccarsi dal flusso ininterrotto del divenire e il loro immergersi, di nuovo, nello spazio-tempo – che egli sensualizza. In altre parole, l’immagine kleeiana contiene figurati [...], tutti i temi dello svolgimento di un problema fondamentale in Simmel: il rapporto tra la pura e semplice temporalità, il puro e semplice divenire della vita in cui sono offerti alla coscienza i materiali disgregati – le “macerie a cui in parte teniamo ancora” che affiorano da un substrato atemporale – e la costituzione, da essa, di forme e figurazioni autonome, in un processo, in Klee, continuo e reversibile; ciò che in Simmel è appunto “l’indagine critica sui vari aspetti della vita umana, divenuta, ormai alla fine del percorso critico, determinazione del ritmo processuale di un principio infinito nella sua finitizzazione” (P. Rossi)<sup>38</sup>.

È qui che, unendo la riflessione, unica, di Giammario e quella nel tempo di Ubaldo, potremmo inventare un punto di resistenza alla presa (furto) dell’interiorizzazione del valore del nostro principio creativo, nel punto cruciale tra divenire (materia) e svanire (metamorfosi del denaro, forma aprioristica – e nucleo intimo – del plusvalore)<sup>39</sup>.

Una resistenza che fa corto circuito e combustionia tutto – la lens ustoria dell’allegoria... –: combustionia il depositarsi in oggetto-da-possesso, il cristallizzarsi in forme, deflagra pure il divenire quando questo è etereodiretto, imprigionato, soffocato, violentemente deformato.

Soprattutto travolge e trasforma radicalmente il limite. Il limite che è la morte. La morte come fine dell’individualità singolare, la morte come annullamento di quel principio creazione che è non solo la meraviglia del-

<sup>38</sup> Ivi, pp. 77-78.

<sup>39</sup> Il parallelismo forma-vita si riflette anche nel discorso sul denaro. Rimando a G. Pascucci, *Rendere visibile*, cit. p. 74.

la mente, della macchina corpo, ma è la rottura del piano dell'essere che gemma, inconscio, qualcosa che non si sa.

Guarda ora Giammario dalla fissità della morte, dall'immobilità delle linee del volto, dal vuoto dello sguardo, il suo amico indimenticabile. Si è raccolto nella sua dimora, vicino al cuore della creazione. E in quell'attimo in cui si è unito con il nucleo più intimo dell'io, quasi come un profumo, ha lasciato un'aura, avvolto nel lenzuolo bianco il viso, la stessa aura del quadro di Ferruccio, un'aura che è una carezza d'intesa per Ubaldo a cui era legato da profondo affetto, con cui ha vissuto i momenti più felici della sua mente creativa.

Il limite è superato. La forma è infranta, nel nucleo più intimo dell'io si dischiude il nesso originario con la vita.

Il nostro caleidoscopio ha un attimo di arresto. Poi riprende lentamente il suo movimento. Nuove figurazioni, nuovi intrecci, nuove composizioni, in un cosmo non dato prima, inoltrandoci sempre più verso il cuore della creazione.

IGOR PELGREFFI

## *Disattivazioni tra antropologia filosofica, Adorno e Deleuze? Una possibile lettura*

1.

Nel mio contributo mi soffermerò su qualche aspetto del libro di Ubaldo del 2024 *Disattivare. Un'idea di filosofia*<sup>1</sup>. Non tanto sulla questione della disattivazione in sé, questione centrale nel pensiero di Ubaldo e che, almeno in parte, mostrava una propria urgenza ed emergenza già in libri precedenti, come *Attraverso Deleuze*<sup>2</sup> del 2021; quanto piuttosto su come questa viene approcciata: vorrei, cioè, non tanto mostrare un concetto o un tema, quanto piuttosto un procedere. Non una figura teorica, ma una pratica di scrittura.

Siamo e resteremo, per tutto il saggio, nelle primissime pagine di *Disattivare*, nelle quali, ancora una volta, Ubaldo parte dai temi dell'antropologia filosofica tedesca del Novecento, concepiti come insieme o un assemblaggio. Vale la pena ricordarlo, data la tipologia di questo volume collettaneo: si tratta, dopo quarant'anni di lavoro di ricerca molto specifico, di un complesso chiaro, dichiarato, documentato, ma non necessariamente definito in maniera univoca. Si tratta di una complessità fecondamente composita, una “costellazione” in cui Ubaldo tiene comunque aperta, come dire, qualche via di fuga. Si potrebbe anche parlare di un territorio in cui è di casa; e il lettore ritrova molti segni di quel territorio: diversi temi, come l'esonero [*Entlastung*], l'uomo come *animale naturalmente tecnico*, l'essere umano come essere *carente*, e numerosi altri; e mol-

<sup>1</sup> Cfr. U. Fadini, *Disattivare. Un'idea di filosofia*, Verona, ombre corte, 2024.

<sup>2</sup> Cfr. U. Fadini, *Attraverso Deleuze. Percorsi, incontri e linee di fuga*, Verona, ombre corte, 2021.

ti autori, innanzitutto Arnold Gehlen e il suo testo fondamentale *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, ma anche Gunther Anders, Helmuth Plessner, Max Scheler; e, assieme a tutto questo, anche gli studi dello stesso autore, come *Il corpo imprevisto. Filosofia, antropologia e tecnica in Arnold Gehlen*<sup>3</sup> in cui, di quella cultura filosofica tedesca degli anni Trenta, Ubaldo chiariva magistralmente le analogie e le differenze. Iniziamo, cioè, col dire che solo abitando questo campo semantico, o questo territorio, e accogliendo il complesso non sincretico di tali riferimenti teorici, si inizia a comprendere quale sia il senso e il valore assegnato da Ubaldo al termine *disattivazione*.

Al di là, infatti, dei successivi sviluppi nel volume, qui la *disattivazione* è pensata come qualche cosa che allo stesso tempo *specifico e complessifica l'umano*, dunque come dinamica intimamente connessa alla *genesi dell'umano e della sua evoluzione* tecnica, sociale, storica, ma sempre in parallelo ad una sua evoluzione biologica, come quella del livello animale dell'umano. Il tema perno, mi pare, è dunque ancora una volta il corpo. Il corpo inteso come ricettacolo delle sue stesse capacità diversioni: il corpo, appunto, *imprevisto*: centro produttore di differenza, di dissenso, con tutto un corredo di capacità (direbbe forse Spinoza...) non-programmabili dalla macchina. Un corpo dove *questo suo proprio corredo è anche e sempre improprietà, incalcolabilità, inappropriabilità* (per dirla con Deleuze e Guattari), in quanto il corpo è l'unico elemento nella modernità che si qualificherà come sempre *dentro e oltre* la meccanizzazione totale (o, anche, l'amministrazione totale...) del mondo.

Questo insieme di riferimenti teorici si precisa ulteriormente con l'attenzione di Ubaldo verso Paul Alsberg, che tratta il tema della disattivazione e, in un certo senso, introduce anche lessicalmente il termine (come quando parla di un fondamentale principio di disattivazione corporea [*Körperausschaltungsprinzip*]), nel testo del 1922 *L'enigma dell'umano. Per una soluzione biologica*<sup>4</sup>. L'idea di Alsberg, nella lettura datane da Ubaldo, è quella di mettere al centro la disattivazione del corpo (umano) *in rapporto* alla tecnica. Riassumendo l'argomento: per l'animale il corpo “è tutto”, e quindi l'evoluzione del corpo è in vista di un adattamento come principio evolutivo formale; ma per l'uomo le cose stanno diversamente, in quanto l'uomo è e resta corpo (in quanto parte della natura) ma, contem-

<sup>3</sup> Cfr. U. Fadini, *Il corpo imprevisto. Filosofia, antropologia e tecnica in Arnold Gehlen*, Milano, FrancoAngeli, 1989.

<sup>4</sup> Cfr. P. Alsberg, *L'enigma dell'umano. Per una soluzione biologica*, trad. it. e cura (con un saggio introduttivo) di E. Nardelli, Roma, Inschibboleth, 2020.

poraneamente, si può affermare che il principio evolutivo dell'uomo (che contempla strutturalmente il suo perfezionamento tecnico) non sia altro che un progredire in direzione dell'indeterminatezza (con la diminuzione delle sue *naturali capacità* di difesa) Non escluderei, per inciso, un autoriferimento nascosto al tema della propria fragilità e dell'autodifesa sempre 'minore'...). Interpretando questo argomento, vediamo che qui è questione di potere, di possibilità come *potenza*, in termini spinoziani; ma al contempo è sempre ed anche questione di individuare nell'evoluzione umana la presenza di contro-movimenti, cioè di una *potenza inversa*, di una *potenza di riduzione*, potenza di sottrazione, per riprendere un altro motivo complessivo molto caro a Ubaldo; in una formula: *potenza di progressiva disattivazione*.

In altri termini: disattivazione significa, innanzitutto, un modo (come fosse uno dei possibili *movimenti* nella grande sinfonia della metamorfosi) del *tutto muta*. Muta la natura, che evolve; muta l'uomo, che evolve; muta la tecnica, che procede/progredisce. Ed allora si comprende come il principio della metamorfosi umana su base evolutiva consista precisamente nella *progressiva* disattivazione del corpo mediante strumenti artificiali. Con tutti i suoi corollari, tra cui quello che se l'animale è sempre definibile nel suo adattamento corporeo [*Körperanpassung*], l'uomo è sempre, nel medesimo movimento speculativo complesso, definibile all'interno del suo adattamento esosomatico [*außerkörperliche*]<sup>5</sup>.

## 2.

Va detto che l'interpretazione dell'antropologia filosofica tedesca come *antropologia della tecnica e del corpo*, del "corpo-tecnico", o come "antropotecnica", è ben nota e reperibile nei testi di Ubaldo. Occorre qui introdurre un ulteriore piano nel suo ragionamento, in quanto il motivo antropotecnico, cioè l'idea fondamentale dell'uomo come un *essere naturalmente artificiale*, non è né autonomo né sufficiente, in quanto esso viene da Ubaldo ampliato e completato mediante un'altra batteria di riferimenti "tedeschi", *in primis* quello della Scuola di Francoforte e, in particolare, su questo nodo specifico, Adorno.

Questo arricchimento, questo scarto nella traiettoria speculativa, non è affatto privo di conseguenze. In estrema sintesi: l'essere umano (sintetizzando qui il senso più complessivo delle parole di Adorno nella celebre

<sup>5</sup> Su questi temi cfr. P. Alsberg, *L'enigma dell'umano*, cit., pp. 82-83.

conversazione con Gehlen avvenuta nel febbraio 1965, dal titolo *La sociologia è una scienza dell'uomo? Una disputa*<sup>6</sup>, incentrata sul tema dei rapporti tra storia e antropologia, tra tecnica e biologia), è un «essere storico»<sup>7</sup>. Nella conversazione Adorno-Gehlen emergeva una visione dell'uomo indeterminata o “imprevista”, quanto al suo futuro: seguendo i biologi, dice Adorno, «la caratteristica dell'uomo sta proprio nel suo essere aperto e non definito da un determinato ambito di oggetti d'azione»<sup>8</sup> ma, assieme – lo ribadisco: questa contemporaneità è il cuore teoretico del problema –, la caratteristica più propria dell'uomo è legata alla tecnica, quest'ultima intesa come espressione dei rapporti sociali di produzione, come conseguenza di condizioni e rapporti storici e materiali, etc... Su quest'ultima parte non insisto molto: è l'eredità, in fondo, marxista-francfortese di una certa visione dell'uomo come storicamente determinato. Ma, certamente, il richiamo a quest'altro riferimento sposta completamente quanto avevamo delineato in precedenza sul senso della disattivazione. Si apre qui, in altri termini, una *questione teorica*.

Restiamo ancora un istante, prima di procedere in direzione di tale *questione teorica*, su cosa implica questa particolare visione del tema della disattivazione, cioè su come dare un po' di sostanza a questa contemporaneità di riferimenti tra loro differenti, come lo sono indubbiamente Adorno e Gehlen. Disattivare significa anche – per Ubaldo – disinnescare gli automatismi variamente intesi e incorporati nella storia biologica ma anche sociale dell'uomo. Significa *sospendere e riformare* automatismi che, seguendo i francfortesi (a partire da Friedrich Pollock), sono sedimentati e ormai invisibili nei rapporti di produzione, nell'automazione integrale del mondo storico-sociale-economico (oltre che nel linguaggio...), insomma sedimentati, riprendendo ancora Adorno, nel cosiddetto *carattere automatico del progresso tecnico*; ma, contemporaneamente, sono anche automatismi corporei, automatismi e necessità legati alle dinamiche biologiche.

L'uomo è un' *animale naturalmente artificiale*. Questo significa – anche – che nell'essere umano l'automatismo assume un ruolo centrale, cioè quello di individuare una soglia, un margine dinamico tra attività e passività.

<sup>6</sup> Cfr. Th.W. Adorno, A. Gehlen, *La sociologia è una scienza dell'uomo? Una disputa*, in Th.W. Adorno, E. Canetti, A. Gehlen, *Desiderio di vita. Conversazioni sulle metamorfosi dell'umano*, trad. it. e cura di Ubaldo Fadini, Milano-Udine, Mimesis, 2019, pp. 79-103).

<sup>7</sup> Scrive Adorno: «un essere storico, cioè un essere che è formato da condizioni e rapporti storici in misura infinitamente più ampia di quanto assume l'accezione ingenua» (Th.W. Adorno, A. Gehlen, *La sociologia è una scienza dell'uomo?*, cit., pp. 83-84).

<sup>8</sup> *Ibidem*.

vità, una *zona artificial-corporea produttiva* (in parte attiva e in parte passiva) tra corpo e macchina, tra natura e tecnica.

### 3.

Sin qui non ho ancora detto nulla. Il problema filosofico, in un certo senso, inizia adesso. Vediamo meglio. Possiamo sommare tra loro i riferimenti legati ad Adorno e quelli legati a Gehlen? Possono essi convivere? La cosa non è affatto scontata. Non lo è sul piano squisitamente teorico ma, direi, persino sul piano logico. Non vorrei semplificare troppo le cose, ma vedremo tra poco come qui, in queste pagine di *Disattivare*, Ubaldo inserisca una variabile che permette di rendere, se non risolubile, almeno “dotata di possibile soluzione” l’equazione appena scritta, quella con due variabili indipendenti (Adorno e Gehlen). Equazione che, in se stessa, è probabilmente un’equazione impossibile.

In effetti, la soluzione proposta da Ubaldo in *Disattivare*, sulla scia del commento ai passi di Alsberg e Gehlen, e poi Adorno, non è – a mio parere – ancora del tutto definita. Si introduce l’idea del provare a «governare la disattivazione»<sup>9</sup>, per esempio tramite un «disattivare [...] momentaneamente la stessa dinamica della disattivazione»<sup>10</sup>. La cosa appare di certo auspicabile, ma molto complicata, fosse pure, giusto rammentarlo, in una qualche direzione paradossalmente critico-emancipativa come quella di un «raggiungimento di livelli superiori di soddisfazione indiretta, socialmente e politicamente mediata, dei bisogni umani, di un essere che è costitutivamente di relazione, di parte»<sup>11</sup>. Come se ne viene fuori?

Non è un problema da poco. Vi è in gioco, sullo sfondo, il pensiero di Marx, nel senso di un’attenzione materialista sincera con, assieme, la necessità di parlare del corpo (attenzione: non del Soggetto) come chiave di volta in un “pensiero critico”. Il che significa: vi è in gioco la necessità di capire meglio che modi e che spazi si aprano insistendo noi stessi, in quanto esseri umani, tra tecnica e natura, tra artificiale e immaginativo, tra il Capitale e il “non capitalizzabile”. L’associazione non sincretica tra Adorno e Alsberg, o Gehlen, non è un punto scontato proprio perché sul piano non solo teorico pone e porrà continuamente dei problemi che appaiono insolubili. Dove/come fare incontrare Gehlen e Adorno?

<sup>9</sup> U. Fadini, *Disattivare*, cit. p. 19.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

Non è un' *impasse* come tanti. La storia intellettuale di Ubaldo, che è anche la storia dei “nostri” anni Settanta-Ottanta, anni per lui di formazione, con i suoi “studi tedeschi”, anni in cui l’idea di formalizzare filosofie critiche era qualche cosa al contempo di inevitabile ma anche di difficile (un “impossibile”? ), per notevoli ragioni politiche e storiche, mi pare profondamente implicata in questo *impasse*. Insomma: c’è molto di più che una faccenda accademico-scientifica nel chiedersi come abitare lo spazio aperto tra, da un lato, Gehlen, Anders, l’intero progetto dell’*antropologia della tecnica* tedesca e, dall’altro lato, la riflessione materialista francofortese in Adorno, ma anche Horkheimer, Sohn-Rethel, Pollock e tanti altri, compreso ovviamente quel Benjamim a cui Ubaldo dedica la tesi di laurea in filosofia sul *Dramma barocco tedesco*.

Riprendiamo allora il percorso di Ubaldo nel libro *Disattivare*. Proprio qui è, difatti, il centro propulsivo del “vagare” di Ubaldo tra testi, riferimenti, autori, come lui stesso in qualche modo ricorda nella citazione da un suo “diario social”, che teniamo per il finale.

#### 4.

Nel testo, compare in aiuto una terza figura: Deleuze. Corro qui il rischio di semplificare eccessivamente la magmaticità di un pensiero così multiforme come quello di Ubaldo. Ma la mia impressione è che l’ingresso di Deleuze in questa congiuntura di *impasse* sia una sorta di “emersione” sonora entro gli echi multipli legati alla questione che tratteggiavo, un’increspatura entro il sistema di onde foniche lasciate risuonare nello spazio bianco tra la fine di un paragrafo e l’inizio di un altro (in queste pagine, l’ingresso di Deleuze coincide in effetti con l’inizio del *paragrafo 2*<sup>12</sup>). Nei *blancs* che sono così importanti nelle economie sottrattive di un pensiero *altro*, di un pensiero dissidente e dissonante, come quello di Ubaldo.

E dunque: per pensare assieme quei due macro riferimenti, occorre una *differenza qualitativa*. Un *pensiero diverso*. Che poi, vedremo, a sua volta non risolve il problema, ma lo ri-alimenta, lo rende più profondo, lo allontana, persino; ce lo rende forse, nietzschianamente, più sopportabile. Il tema della disattivazione viene dichiaratamente proiettato difatti «sull’insieme della sperimentazione filosofica»<sup>13</sup> di Deleuze.

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

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

Qual è il punto? Ripartendo dal Deleuze di *Istinti e Istituzioni*<sup>14</sup>, si mostra come l'essere umano vada inteso quale «animale che si sta spogliando della specie»<sup>15</sup>, ma nel senso molto specifico in cui questo movimento si associa al motivo della *progressione tecnologica*: noi fabbrichiamo spazi e relazioni “artificiali” per poter disattivare il “già costruito”, con lo scopo – o, meglio, nella tendenza: *conatus* – di soddisfare nel miglior modo possibile i bisogni dell'essere umano. E tali bisogni mutano continuamente, metamorfosano, evolvono, (tornando, sottilmente, al tema evolutivo analizzato nel dominio bio-antropologico mediante Alsberg). Qui è il Deleuze lettore di Hume in *Empirismo e soggettività*<sup>16</sup>, ampiamente citato da Ubaldo, la figura che campeggia. L'idea “risolutiva” è quella difatti di concepire il sociale come elemento intimamente (e immanemente?) creativo, come espressione di una specie (quella umana) che è una specie innanzitutto vivente. La specie umana si caratterizzerebbe, sulla base di tali premesse, come radicalmente inventiva e, proprio in virtù di ciò, come dotata di vera potenza trasformativa: la specie può, in questo senso, disegnare traiettorie di disattivazione. Essa può *disattivare* quel carattere negativo, quel blocco non-vitale (le legge, il limite) prodotto dalla specie umana stessa, entro un processo di rinnovamento realizzabile per via di sommatorie di micro-disattivazioni, che si allineano evidentemente – anche ma non solo – al principio di adattamento, nell'accezione già vista in Alsberg.

Ubaldo rilancia, per esempio, le parole di Deleuze tentando di ripensare profondamente il tema dell'istituzione, del rapporto negativo/positivo a esso legato. Scrive Deleuze: «L'errore delle teorie contrattualiste è proprio quello di presentarci una società la cui essenza è la legge, che ha unicamente il fine di garantire certi diritti naturali preesistenti, nessun'altra origine al di là del contratto: così il positivo viene posto al di fuori del sociale, e il sociale viene messo da un'altra parte, nel negativo, nel limite, nell'alienazione»<sup>17</sup>.

Che cosa rappresenta quest'andatura del pensiero, questo stile nel ragionamento, se non un modo per riflettere in maniera aperta ma al contempo rigorosa sulla diade naturale/artificiale, cioè sui nessi tra biologico e sociale? Compresa l'attenzione alla triade negativo-legge-alienazione – così fondamentale, ma forse non così studiata, nel pensiero deleuziano – letta nei suoi reciproci rapporti con l'affermazione positiva, comunque intesa?

<sup>14</sup> Cfr. G. Deleuze, *Istinti e istituzioni*, trad. it. a cura di U. Fadini e K. Rossi, Milano, Mimesis, 2022.

<sup>15</sup> G. Deleuze, *Istinti e istituzioni*, cit., p. 32.

<sup>16</sup> Cfr. G. Deleuze, *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*, trad. it. e cura di F. Domenicali, postfazione di U. Fadini, Napoli-Salerno, Orthotes, 2018.

<sup>17</sup> G. Deleuze, *Empirismo e soggettività*, cit. pp. 44.

Diciamo anche un'altra cosa, e cioè che Deleuze probabilmente questo problema dell'adattamento a oltranza non l'ha mai realmente dichiarato o portato avanti (quantomeno in maniera esplicita e formale) nelle sue ricerche. E, in effetti, in queste pagine di *Disattivare*, così decisive per quanto abbiamo sinora sostenuto, è Deleuze che parla ma, assieme, è anche lo sguardo di Ubaldo che indaga e scandaglia i fondali pericolosi di questi incroci (Deleuze, Adorno e Gehlen), di queste *liaisons dangereux à trois*, per così dire.

Di nuovo: cosa significa tutto questo? Facciamo un passo ulteriore. Il senso di quanto stiamo ricostruendo si riassume in un aspetto teorico: ogni ibridazione (qui è in corso quella tra Deleuze e quel *blanc* che era l'incomunicabilità Adorno-Gehlen) non va solamente descritta come ipotesi di tipo teorico: va praticata. Gli "ammassi testuali" vanno deformati. Le righe vanno "piegate" (nel senso della *pli* deleuziana) sino a divenire estroflessioni che cercano nuovi riflessi, nuove combinatorie di luci/ombre che quelli stessi testi, altrimenti "piegati", non forniscono.

Restiamo ancora un istante sulle analisi di Ubaldo di queste poche pagine in esame, che sottolineano il carattere, ammettiamo questo termine, "adattivo" delle istituzioni, e i modi in cui questo si dispiega nei confronti di *bisogni umani*, a loro volta soggetti a (oggetti di) metamorfosi, di densità trasformative non sempre oggettivabili ma *potenti*, capaci cioè di produrre moto, variazioni, conseguenze, in quanto esse sono *tendenze*. Ma lo sono in un senso molto preciso: «non ci sono tendenze sociali, ma soltanto dei mezzi sociali di soddisfazione delle tendenze, mezzi che sono originari perché sono sociali», scrive Deleuze<sup>18</sup>. E su queste basi, Ubaldo descrive bene una rosa di motivi che delineano meglio una certa idea di *essere umano*. Idea che completa, cioè rende ancora più consistente, quella emergente delle incerte luci del mancato incontro Adorno-Gehlen, per capirci. Proprio in questo punto, cioè con l'aiuto di Deleuze, viene tratteggiata la figura dell'essere umano come quel vivente (quell'animale) capace di spogliarsi dei suoi abiti istintuali, di spogliarsi appunto "della specie". L'uomo come essere capace di mutare la propria *seconda natura*: come il serpente nella dinamica della propria muta, immagine ampiamente usata anche da Nietzsche, l'essere umano dismette l'abitudine o, anche, i propri automatismi, «realizzando le istituzioni che traducono le sue *esigenze* (mentre gli istinti traducono *urgenze*)», scrive Ubaldo<sup>19</sup>. E, ancora una volta, questa spoliazione, questa "perdita-guadagnante", altro non è se non la disattivazione.

<sup>18</sup> G. Deleuze, *Istinti e istituzioni*, cit., p. 32.

<sup>19</sup> U. Fadini, *Disattivare*, cit., p. 25.

Per parte mia, rilevo anche, come nota a margine, come in questi *détournements* affiori in *Disattivare* la possibilità (meglio: la condizione di possibilità teorica) di comprendere cosa – per Ubaldo – significhino sia automatismo che automazione, nella loro difficile messa in rapporto. Forse, la soglia automazione/automatismo è leggibile solamente a partire dalla presa in carico dell'insieme dei condizionamenti, che pure sono annotati alla sfera istintuale, ma che manifestano nei corpi le linee di forza di livelli tecnici ed economici su scala sovra individuale. Si tratterebbe allora di ripercorrere, magari a ritroso, dopo aver lasciato respirare la pagina con Deleuze, quella linea che recupera idee dallo straordinario testo del 1956 di Pollock *Automazione. Conseguenze economiche e sociali* (del resto citato da Ubaldo in queste stesse pagine<sup>20</sup>), e probabilmente potrebbe estendersi sino ad alcune linee del pensiero critico di Adorno, ma che poi si rianonda anche alle idee di indeterminazione tra artificiale e naturale – l'indeterminazione, cioè, come carattere proprio dell'*automatico* – in Gehlen, Plessner e altri.

## 5.

Mi fermo qui. Ripeto quello che voleva essere il senso di quanto ho scritto. Nell'*impasse*, anche teorico, Ubaldo va in cerca di una costruzione plastica, espressiva: una via di fuga. Ma trattasi di una via di fuga che non implica la perdita “destinale”, cripto-nichilistica, dell’oggetto indeterminato, nello iato aperto tra due terre separate tra loro, come lo sono Gehlen e Adorno. Anzi. Ciò significa, alternativamente, che leggendo Deleuze, qui come altrove, Ubaldo ha sempre ed anche provato a farlo *parlare nel vuoto*, arrischiadandosi nel terreno di una mancanza di riferimento comodo, dato. L’immagine un po’ scontata, forse, della terra che viene a mancare sotto i piedi, non è poi così fuori luogo. Mi pare possa descrivere bene lo scenario di quando si apre la faglia dove due “macro sistemi” (che si possono rac cogliere sotto i nomi dell’antropologia della tecnica, del Cyborg, dell’artificio, etc., e il francofortese invito alla critica, alla radicalità razionale della critica del presente, su base materialista) si incontrano.

Deleuze, così almenoabbiamo ipotizzato, si inserisce in questa famiglia, nel vuoto virtualmente *potente*, cioè capace di lasciare risuonare feconde onde sismiche. Come il sisma che nasce quando due placche tettoniche non collimano ma provano a entrare in rapporto. C’è da dire anche

<sup>20</sup> Ivi, nota 9, p. 19.

che da qui, Ubaldo opera poi ulteriormente sul problema, *disattivando*, in qualche modo, la sua stessa mossa che posiziona Deleuze in quella terra di nessuno. Lo fa lasciando parlare Deleuze da una *No Mans Land*, una terra senza soggetto, ma che ci suggerisce qualcosa e, come si dice, ci chiama e ci convoca a pensare. Disattivare, in quest'accezione, non significa altro che una dinamica di apertura di nuovi spazi espressivi, alla maniera di Deleuze.

Ma anche questo è troppo semplificativo, probabilmente. Torniamo, in un certo senso, ogni volta, a ogni giro della pagina, a Ubaldo e al suo *passo*, al suo *compasso* ampio che apre il testo, alla sua prassi di scrittura e di incisione sui testi: al suo “stile” come vettore che rende possibile un fatto fondamentale, e cioè che l’elemento chiave di cui ho parlato sinora, questo rapporto con l’impossibile, non potrà che emergere da una ibridazione costante di riferimenti incompatibili tra loro.

Scrivere un’equazione a più variabili, che può essere “svolta” ma che, in fondo, non ha soluzioni e non è risolvibile dalla ragione strumentale: è questa incalcolabilità ragionata, forse, l’origine di ogni critica che si voglia, paradossalmente, minimamente sensata.

Scrivere per Ubaldo è *produrre ibridi non sincretici* ma funzionali a procedere, a proseguire, sulla linea di galleggiamento, recuperando positivamente quell’istanza del *bisogna-continuare-non-posso-continuare-e-allo-ra-continuo* beckettiano che, così spesso, ultimamente, risuona nel suo discorso. Con le sue parole, per concludere e, ancora una volta, proseguire oltre: «mentre penso ai miei ultimi corsi universitari, mi viene in mente il mio singolare modo di procedere. Sono un lettore instancabile, particolarmente incuriosito dagli incontri imprevisti, a volte addirittura fuori luogo. Ma questo conta relativamente. Vado su un autore (filosofo, sociologo, scrittore e così via) a partire dalle mie ricerche; me ne fa incontrare altri che mi colpiscono, li leggo e mi riprometto di tornarci sopra direttamente, senza mediazioni eccessive. Attendono anni... ma lo faccio. Ed è, quel momento, qualcosa di sorprendente, l’effetto di un “errare” senza posa (soprattutto non quella “accademica”...). Leggo – e qualche volta scrivo – amando la generosità di coloro che incontro, la loro – per me – eccentricità/singolarità»<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> Cfr. pagina Facebook di Ubaldo Fadini, post pubblicato il 6 marzo 2025 (consultata alle ore 9:52).

VALLORI RASINI

*Sul senso di una nuova antropologia filosofica.  
Il dramma del progresso e la contrazione  
spazio-temporale*

Porsi la domanda sul valore di una teoria filosofica circa la natura umana, pur dubitando che possa trattarsi di un inutile esercizio di speculazione, ha certamente un senso. Ma da qualche parte si deve iniziare: l'esperienza ci mostra forme sempre più insensate di devastazione; estraneità e indifferenza dilagano nella politica, nelle dinamiche sociali, nelle relazioni con l'ambiente; nuove dimensioni del reale sembrano ridurre al minimo o persino annullare ciò che eravamo soliti considerare "umano". Quel "monstruoso" identificato da Günther Anders nello sgancio dell'atomica<sup>1</sup> – e in realtà sussistente già con il suo progetto – pare oggi avere assunto inoltre la forma pervasiva di una infestazione che coinvolge ogni aspetto dell'esistenza e dei piani relazionali. Ipertecnologizzazione, crisi ambientale, declino delle forme di governo democratiche, guerre straordinariamente sanguinose. Forse, tentare di nuovo la ricerca di un bandolo, provare a ricomporre un quadro, una immagine di umanità che ci permetta di coltivare ancora la speranza (o l'illusione) di dare un senso all'accadere, a questo genere di accadere, e magari un nuovo corso alle cose, ha ragion d'essere.

La riflessione sulla natura umana condotta nei secoli scorsi, con l'esplícita pretesa di determinarne una volta per tutte l'essenza sostituendo

<sup>1</sup> Lo sgancio della bomba atomica rappresenta tuttavia solo un fenomeno apicale; si vedano di G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*, I: *Über die Seele in Zeitalter der zweiten industriellen Revolution* (1956), trad. it. di L. Dalla Piccola, *L'uomo è antiquato. I. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, p. 250 e 251; Id., *Die Antiquiertheit des Menschen*, II. *Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution* (1980), trad. it. di M.A. Mori, Id. *L'uomo è antiquato II. Sulla distruzione della vita nell'era della terza rivoluzione industriale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003, p. 310.

o affiancandovi le versioni teologiche, non ha offerto sufficienti appigli alla generazione di verità durature. In particolare, l'antropologia filosofica tedesca del Novecento, pur con significative differenze tra i suoi rappresentanti, ha individuato la specificità dell'umano nella sua speciale indeterminatezza, una caratteristica che al contempo ne rendeva inevitabile l'instabilità<sup>2</sup>. L'idea di un essere vivente “aperto al mondo”, lo si concepisca come votato alla soddisfazione di stimolazioni spirituali, costitutivamente incompiuto o eccentricamente inquieto<sup>3</sup>, lascia intatto il requisito della sua specialità organico-esistenziale e consente libero gioco a una messe indefinita di possibilità e aspirazioni. La natura umana si presenta allora come priva di limiti, o meglio: grazie a certe limitazioni – anche autoimposte – essa risulta capace di trovare lo slancio per nuove incursioni nell'ignoto. L'avventura tecnologica, che sempre meglio identifica e definisce la dimensione culturale, allontana l'essere umano dalla natura (qualunque cosa si intenda con “natura”) e lo proietta in un “oltre” artificiale, tanto attraente quanto indeterminato e foriero di magico “progresso”.

“Progresso”, termine simbolo della modernità, a ben guardare è la parola chiave dell'intera storia dell'umanità; una storia che nel quadro della cultura occidentale ha provveduto a esaltare ogni forma di eroico prometeismo. Nel potente mito del Titano si raccolgono tutte le componenti semantiche della narrazione umana, incluse quelle dialettiche e negative; e nella robusta immagine dell'autonomia rigenerativa, nel ritratto di un campione capace di riappropriarsi del personale destino e di migliorarsi indefinitamente, anche l'epoca attuale – quella cosiddetta del “post-moderno” o della “seconda modernità” – aspira a coglierne l'identità, riconoscendovi modello e direzione di una superiore essenza. L'indeterminatezza dell'essere umano, il cui risvolto nobile è la piena libertà di autodefinizione (di contro alla coessenziale capacità di sfruttamento indiscriminato e distruzione del mondo), costituisce il carburante di questo processo.

<sup>2</sup> Mi sia consentito di rimandare a V. Rasini, *Aspirazioni e limiti dell'antropologia filosofica tedesca contemporanea*, in F. Gambardella (a cura di), *Trasumanar e organizzar. Esercizi di varia antropologia*, Milano, Meltemi, 2023, pp. 49-63.

<sup>3</sup> Il riferimento è alla caratterizzazione dell'essere umano da parte dei tre massimi esponenti dell'antropologia filosofica della Germania del Novecento, nelle loro opere principali: M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), trad. it. *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di G. Cusinato, Milano, FrancoAngeli, 2000; H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (1928), trad. it. *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, a cura di V. Rasini, Torino, Bollati Boringhieri, 2006; A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940), trad. it. *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, a cura di V. Rasini, Milano, Mimesis, 2010.

Lo aveva ben compreso Anders quando, nella fase di distacco da un'antropologia filosofica concepita nel solco dell'impostazione scheleriana, si apprestava a chiarire, in un'opera di fatto mai scritta, lo strettissimo legame sussistente tra il principio dell'indeterminatezza umana e l'idea di un progresso perpetuo e a sua volta indefinito<sup>4</sup>. Grazie al suo “non-esser-fatto-fino-in-fondo” – appunta Anders tra il 1940 e il 1941, seguendo le premesse teoriche definite in *Patologia della Libertà*<sup>5</sup> – i suoi bisogni eccedono le possibilità di soddisfazione che il mondo è in grado di offrire, anche in termini di convivenza sociale; questo fatto si traduce quindi in una forma premorale di libertà, la cui operazione fondamentale consiste nel «creare un'offerta-mondo adeguata alla richiesta umana; costruire “sopra” il mondo “esistente” un mondo artificiale, addomesticare il mondo»; si tratta insomma di una «liberté de corriger la nature» e insieme anche «*sa nature*»<sup>6</sup>. Se l'incompiutezza rappresenta il terreno su cui si radica la necessità di dinamiche di cambiamento, l'idea di un ancestrale “regresso” della condizione umana può fornirne l'innesto, inaugurando una direzione di rimonta, di recupero “in crescita”. Può così trattarsi del mito della punizione dell'umano a causa di un inganno ordito da Prometeo ai danni di Zeus o anche di quello dell'insipienza di Epimeteo (se non un regresso comunque uno svantaggio); ma può altresì trattarsi della narrazione biblica della cacciata dal giardino dell'Eden. In ogni caso, la necessità di una riappropriazione giustifica l'affannosa riscossa dell'umano. «Il tentativo moderno decisivo di porre “fine” al fatto dell'incompiutezza – dice Anders – è concentrato nella categoria di “progresso”. Questa categoria [...] è *sovradeterminata*: è condita di motivi provenienti dalle più diverse direzioni, che un po' alla volta come pezzi dimostrativi della verità si addensano in una parola magica»<sup>7</sup>. “Progresso”, col senso di potenziamento ed espansione, e “appropriazione” si mostrano oggi tratti inconfondibili dell'evoluzione umana. Certo, non quelli dell'evoluzione biologica, i cui tempi e le cui modalità nulla hanno a che vedere con tempi e modalità dello svilup-

<sup>4</sup> G. Anders, *Disposition für Die Unfertigkeit des Menschen und der Begriff “Fortschritt”* (1940-1941), trad. it. *Disposizione per L'incompletezza dell'uomo e il concetto di “progresso”*, in H. Arendt, G. Anders, *Schreib doch mal hard facts über dich. Briefe 1939 bis 1975. Texte und Dokumente* (2016), trad. it. *Scrivimi qualcosa di te. Lettere e documenti*, a cura di K. Putz, Roma, Carocci, 2017, pp. 131-137.

<sup>5</sup> G. Stern (Anders), *Une interprétation de l'a posteriori*, “Recherches Philosophiques” IV, 1934-1935, pp. 65-80 e Id., *Pathologie de la liberté. Essai sur la non-identification*, in “Recherches Philosophiques” VI, 1936-1937, pp. 22-54; trad. it. G. Anders, *Patologia della libertà. Saggio sulla non identificazione*, a cura di L.F. Clemente e F. Lolli, Salerno, Orthotes, 2015.

<sup>6</sup> Ivi, p. 131.

<sup>7</sup> Ivi, p. 133.

po socioculturale e tecnologico. Come ben sottolinea di nuovo Anders, il cambiamento biologico procede a ritmi straordinariamente lenti, «il nostro corpo di oggi – dice – è quello di ieri, ancora oggi il corpo dei nostri genitori, ancora oggi il corpo dei nostri antenati; il corpo del costruttore di razzi non è praticamente diverso da quello del troglodita»<sup>8</sup>; al contrario, l’evoluzione tecnologica procede a una rapidità straordinaria, trascinando con sé l’intero sistema di vita dell’uomo e del Pianeta.

Perché è oramai chiaro che la tecnica non è più un mezzo, non è un insieme di raffinati strumenti utilizzabili per finalità stabilite dagli esseri umani, né una semplice modalità di azione accanto ad altre forme di comportamento, ma “il” sistema all’interno del quale tutto accade, dalla vita quotidiana degli individui, alle relazioni sociali, alle dinamiche politiche nazionali e internazionali. Sue sono le logiche, sue le regole, e soprattutto suoi i ritmi; nostro, però, è lo scompenso dinanzi al quale veniamo a trovarci, su più piani, come residui di una natura in corso di annientamento e come pezzi antiquati di un mondo dietro al quale arranchiamo.

Non c’è dunque da meravigliarsi se una “nuova antropologia” debba oggi prendere le mosse dalla constatazione di molteplici dissetti e fare i conti, come dice Ubaldo Fadini nel primo capitolo del suo ultimo libro, «con la crisi del rapporto tra noi e il mondo, con l’indebolirsi progressivo di tale relazione che rende di fatto i soggetti contemporanei poco “responsivi” sempre più alienati e segnati come radicalmente espropriati dalle accelerazioni che caratterizzano la “società della prestazione”, del “rischio”, della dominante del capitalismo anche sotto veste finanziaria»<sup>9</sup>. Sono sul tavolo questioni di enorme rilievo, fotografate ormai da tempo da antropologi, sociologi, filosofi, che mettono ogni volta in risalto un diverso aspetto di quegli scompensi: dalle nuove alienazioni (il plurale è d’obbligo) all’assenza di relazioni (o, peggio, a relazioni in assenza di relazione)<sup>10</sup>; dalle manifestazioni di impotenza (o di potenza illusoria) all’indicibile prepotenza di certi poteri; dai fenomeni di velocizzazione dell’esistenza individuale e sociale al dilagare di sentimenti di indifferenza, indolenza, apatia.

Ma, specie sul piano filosofico, è fondamentale tentare di risalire alle radici di questi scompensi, se non altro perché i dati insistono sui pesanti disagi e sulle sofferenze denunciati dagli umani. Una delle indagini più

<sup>8</sup> G. Anders, *L’uomo è antiquato*, cit., pp. 66-67.

<sup>9</sup> U. Fadini, *Divenire umani. Per una nuova antropologia filosofica*, Milano, McGraw-Hill, 2024, p. 8.

<sup>10</sup> Il riferimento è alle teorie di R. Jaeggi, *Entfremdung. Zur Aktualität einer sozialphilosophischen Problems* (2005), trad. it. *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, a cura di G. Fazio, Roma, Castelvecchi, 2017, pp. 35-85.

attuali, sulla scia di una rinnovata teoria critica della società, mette il dito sulla “accelerazione” come causa principale della condizione di alienazione (anche personale) e più in generale di una molteplicità di fenomeni che minando il terreno delle relazioni sociali determina una situazione di endemica crisi globale. In particolare, Hartmut Rosa, agganciandosi alle teorie dromologiche di Paul Virilio e alle considerazioni di diversi altri studiosi, ha recentemente proposto la sua teoria dell’accelerazione sociale, premettendo che i differenti processi della e nella società non siano riconducibili a un unico concetto, ma vadano classificati sotto tre categorie distinte benché tra loro correlate: l’accelerazione tecnologica, l’accelerazione dei mutamenti sociali, l’accelerazione del ritmo di vita<sup>11</sup>. La prima è, come Rosa stesso dice, più ovvia tra le forme di accelerazione è «la crescita intenzionale della velocità di processi *orientati verso un fine* nei trasporti, nella comunicazione, e nella produzione» a cui si aggiungono «nuove forme di organizzazione e amministrazione che mirano a velocizzare le operazioni»<sup>12</sup>; e si suppone si tratti di esempi di velocizzazione intenzionale e orientata a opera dell’essere umano. Questo genere di accelerazione, precisa Rosa, ha ovviamente le sue ripercussioni anche sulla dimensione spaziale, poiché tende a trasformarne la percezione e a modificare l’organizzazione della vita della collettività. La seconda tipologia di accelerazione è quella dei mutamenti sociali, che Rosa fa risalire a tempi lontani, sottolineando come già nel Settecento romanzieri, scienziati, ma anche la gente comune, osservassero una dinamizzazione culturale e sociale disorientante e tale da rendere instabili strutture e modelli di comportamento; ciò significa inoltre cambiamento di valori e trasformazione di ambienti. Rosa ritiene che questa categoria di fenomeni sia da tenere separata dalla precedente soprattutto per il fatto di non riguardare processi interni alla società, ma la società stessa, come se davvero le due cose potessero essere distinte o anche solo astrattamente separate. La terza forma di accelerazione sarebbe quella del ritmo di vita, avvertita come «carestia di tempo» e definita da Rosa «sorprendente». Se per un verso questa accelerazione ha a che fare con l’impressione soggettiva che oggi tutto vada velocemente e il tempo scarso, per l’altro, su un versante più oggettivo, le persone si ritrovano a dover fare più cose in meno tempo, a dover insomma affrettare e moltiplicare le azioni da svolgere, facendo esperienza in modo compresso e riducendo

<sup>11</sup> H. Rosa, *Alienation und Acceleration: Towards a Critical Theory of Late-Modern Temporality* (2010); trad. it. di E. Leonzio, *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, Torino, Einaudi, 2015, p. 9.

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

le pause. Ma – dice Rosa – questo genere di fenomeno dovrebbe contraddirre l’accelerazione tecnologica, la cui funzione o la cui “ragione” dovrebbe portare a rallentare i ritmi di azione umani, proprio per l’ausilio proveniente dalle tecnologie, e per questo motivo l’aveva poco prima definita “sorprendente”. Ma si tratta di un finto argomento, introdotto a scopo retorico e non credibile: i diversi aspetti della vita non sono e non possono essere separati tra di loro e le “logiche” della riproduzione tecnologica travolgono l’intera esistenza degli esseri umani (e non solo).

Le tre forme di accelerazione finiscono per dare vita a un “circolo autoreferenziale”<sup>13</sup>, eppure rimane posticcio il collegamento ricostruito tra esse. Queste forme sono infatti in una correlazione solo “esterna”, perché all’accelerazione tecnologica si devono accompagnare una crescita (che Rosa definisce una «combinazione fatidica»<sup>14</sup>, come se il legame con l’accelerazione tecnologica fosse puramente contingente) e un sistema di mercato capitalistico competitivo. Ma «la tecnologia in sé – sostiene espressamente Rosa – non è causa dell’accelerazione sociale»<sup>15</sup>. In altre parole, senza l’intervento di una serie di collanti e catalizzatori, non si avrebbe l’accelerazione complessiva, o potremmo meglio dire “combinata”. Anzitutto la competizione che si determina mediante la prestazione (intesa come «lavoro compiuto nell’unità di tempo»)<sup>16</sup>; in secondo luogo un elemento di carattere culturale che, agendo come ruota motrice, renderebbe gli attori sociali partecipi e non vittime di quei fenomeni: l’idea cioè di una “eternità” non religiosa, perseguitibile grazie a una vita “buona” consistente nella realizzazione massima di esperienze e desideri; ma non è tutto: viene aggiunto infine l’ulteriore fattore della divisione del lavoro, “interno” alla “ruota dell’accelerazione” e tale da permettere e favorire l’aumento della velocità.

Sia i fenomeni di accelerazione sia i molteplici elementi connessi, evidenziati da Rosa, avevano avuto ampia e rigorosa trattazione da parte di Anders già verso la metà degli anni Cinquanta. Non solo: il punto di vista andersiano ha il vantaggio di non richiedere l’intervento di molti fattori, che solo in una connessione posticcia e non necessaria forniscono l’intero quadro della condizione umana nell’era tecnologica. Efficacemente riassunta nell’idea dell’obsolescenza umana, la teoria di Anders si snoda in una rete coerente e articolata di osservazioni e conseguenze che copre l’intera gamma degli scompensi segnalati come caratteristici della modernità,

<sup>13</sup> Ivi, p. 29.

<sup>14</sup> Ivi, p. 22.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> Ivi, p. 25.

consentendo di ricondurre la complessità della questione alla responsabilità di pochi, fondamentali fatti. Anzi, in estrema sintesi, a un fondamentale fatto: l'ingorda, irragionevole attività produttiva dell'essere umano attraverso la generazione tecnologica. La capacità produttiva e riproduttiva tipica della tecnica – intesa nel suo complesso come vera e propria dimensione, vale a dire non solo come insieme di strumenti sempre più funzionali e raffinati, bensì come sistema di gestione del reale, con proprie logiche, ritmi e forme di “spontaneità” – innescata e alimentata dall'umano e resasi autonoma proprio mediante l'atteggiamento di prometeica irresponsabilità del suo generatore, insegue da sempre l'eterno progresso. Ed è da tempo che la funzione banalmente strumentale delle tecniche ha lasciato il posto a un unico movimento megamacchinale, potentemente autoriproduttivo e infine “mostrooso”. Oggi, forse, cominciamo a rendercene conto. In questo processo, la questione dell'accelerazione gioca senz'altro un ruolo di primo piano, è riscontrabile a più livelli, come fenomeno “centrifugo” e totalizzante; allo stesso modo vi hanno parte crescita, alienazione, competitività, non meno che isolamento reciproco, spersonalizzazione, desensibilizzazione; soprattutto però, vi si tocca con mano lo scacco clamoroso della responsabilità umana.

Ma è senz'altro importante interpellare Anders sulla specifica questione della contrazione temporale e spaziale, perché mette a fuoco con straordinaria efficacia la drammaticità della morsa in cui l'umanità, tra stoltezza ed egoismo, ha finito per rinchiudersi. In uno scritto dedicato al tema, pubblicato per la prima volta nel 1972 (ma datato 1959)<sup>17</sup>, il paese della Cuccagna evoca l'ideale fantastico cui tende il principio del progresso, unico e vero motore della inarrestabile corsa allo sviluppo tecnologico:

Se avessimo il piacere [...] di vivere nel paese della Cuccagna – vi si legge –, i nostri bisogni verrebbero immediatamente soddisfatti. Anzi di più: qualunque nostro desiderio, non importa se per un arrosto di maiale o per una rappresentazione del *Parsifal*, avrebbe in sé qualcosa di un *intuitus originarius*; sarebbe un *appetitus originarius*: un appetito cioè che renderebbe immediatamente presente il suo *desideratum*, che sarebbe di per sé causa sufficiente della propria immediata realizzazione [...]. In breve: non esisterebbe *desideratum* che, per essere soddisfatto, ci richiedesse di compiere un percorso o di pazientare anche solo un attimo<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Apparso la prima volta in “Scheidewege”, nel 1972, il testo è stato poi raccolto nel volume di G. Anders, *L'uomo è antiquato. II*, cit., pp. 311-329.

<sup>18</sup> Ivi, p. 311.

L'ideale fantastico della completa e istantanea soddisfazione di qualunque bisogno o desiderio corrisponde al risultato massimo della contrazione di spazio e tempo, della loro accelerazione e riduzione, vale a dire dell'annullamento di qualunque percorso spaziotemporale necessario per raggiungere uno scopo.

È a raggiungere il paese della Cuccagna che aspira da sempre l'essere umano; eppure, egli è destinato alla mediazione, costretto a compiere percorsi, condannato a faticare e ad attendere, giacché la sua natura "è" spaziotemporale; e questo *status* non sembra modificabile.

Ma – prosegue Anders con la sua ispida ironia – [questo dato di fatto] viene anche accettato come tale? Viene accettato ancor oggi? Non ne sono così sicuro. Al contrario, mi sembra che molte cose dimostrino la nostra speranza di superare questo stato di "dipendenza dalla mediazione"; addirittura, che la principale ambizione della tecnica introdotta ed esercitata dalla nostra epoca tenda a realizzare questo obiettivo di speranza<sup>19</sup>,

vale a dire «la restaurazione della condizione di Cuccagna»<sup>20</sup>. E certamente la tecnica dovrebbe assolvere questo compito, quello di accorciare o persino di annullare ogni distanza spaziale e temporale, di «ridurre o rimuovere quegli impedimenti che si frappongono tra bisogno e soddisfazione del bisogno, tra desiderio e realizzazione del desiderio»<sup>21</sup>; ma, a causa delle perverse logiche caratteristiche della dimensione tecnologica, il modo in cui la tecnica "sta in mezzo" tra bisogno e soddisfazione in realtà disattende quel compito e al contrario, conclude Anders, «il tentativo di mediazione della tecnica sta nel rendere superflua la mediazione»<sup>22</sup>. La tecnica non "serve", bensì "dirige" la generale accelerazione.

Fuor di metafora, il sistema tecnologico non è più di fatto mediale; non si presta agli scopi stabiliti dagli umani, ma si è fatto scopo in sé, e trascina la vita degli umani, la loro organizzazione sociale, lavorativa, relazionale e perfino sentimentale, in un processo "espansionistico" che, dopo l'innesto attivato dalla ricerca di progresso, procede oramai inerzialmente. Con la propria "rivoluzione", la tecnica ha instaurato una vera e propria dittatura (che peraltro prescinde dal sistema politico), ha decretato «il trionfo del mondo degli apparati», il quale "consiste nel fatto che esso ha cancellato la differen-

<sup>19</sup> Ivi, p. 312.

<sup>20</sup> Ivi, p. 313.

<sup>21</sup> Ivi, pp. 312-313.

<sup>22</sup> Ivi, p. 213.

za tra forme tecniche e sociali, rendendone infondata la distinzione”<sup>23</sup>. Allo stato attuale è possibile constatare un buon grado di attuazione di quella equazione che nel 1960 Anders proponeva ancora con qualche riserva: «apparato = mondo»<sup>24</sup>. Tutto è “pezzo” di un medesimo apparato, nella misura in cui, laddove non sia propriamente porzione di macchina, il mondo è ormai solo potenziale «territorio di occupazione»<sup>25</sup>. Così è e così è stato, a partire da quelle concezioni antropologiche occidentali che a vario titolo hanno concepito l’essere umano come un Prometeo foriero di progresso: la foga di appropriazione e sfruttamento, per la crescita, il miglioramento, la soddisfazione personale e collettiva ha passato il testimone alla tecnica, ma mantiene la propria antica radice. Adesso però, il Titano di un tempo mostra un volto mesto e talora vergognoso, a chi lo scruti con attenzione: il suo vero ruolo non va oltre quello di semplice azionatore e consumatore. In questa veste, l’umanità può dirsi ancora essenziale: dovendo perpetuare il proprio lavoro di produzione e riproduzione, di crescita e progressione, per la mega-macchina il consumo di prodotti – la «distruzione produttiva come fine della produzione»<sup>26</sup> – di qualunque genere, inclusi quelli bellici, costituisce un momento imprescindibile.

Stando così le cose, al Nord come al Sud, a Oriente non meno che a Occidente, da lungo tempo il mondo è soltanto qualcosa “per” noi (e in realtà adesso neppure più questo), e non (o non più) “ciò che è con noi”, come invece sarebbe auspicabile. Ben vengano dunque proposte di nuova antropologia, tentativi e pratiche di “riprogettazione” del rapporto col mondo, sempre che sia ancora possibile considerare non definitiva la deriva obsolescente dell’umanità. Ma sarebbe opportuno preliminarmente rovesciare il paradigma – nei fatti superato, eppure ancora euristicaamente deleterio – dell’*homo creator*, all’interno del quale anche la distruzione continua a essere giustificata come insignificante prezzo per un (indefinito e forse infinito) sviluppo in ascesa. L’ottimistico appello alla possibilità di una metamorfosi antropologica, nella direzione di un recupero del rapporto col mondo, di riprogettazioni “educated” e realisticamente ecologiche<sup>27</sup>,

<sup>23</sup> Si vedano ivi, p. 97 e p. 99.

<sup>24</sup> Ivi, p. 100. Diceva infatti: «Per la verità questo oggi non si è ancora verificato, oggi gli apparati si sono appena avviati sulla strada che porta verso questa equazione, anche se si considerano già come “candidati”, come parti dell’“apparato universale” in divenire»; nell’attuale millennio, però, di strada ne hanno fatta molta, e quell’apparato ha raggiunto una straordinaria maturazione (*ibidem*).

<sup>25</sup> Ivi, p. 101.

<sup>26</sup> Ivi, p. 265.

<sup>27</sup> Si veda ad esempio il saggio di U. Fadini dal titolo *Metamorfosi antropologiche ed ecologia “grigia”*, in Id., *Divenire umani*, cit., pp. 15-26.

deve dunque anzitutto fare i conti con questo paradigma, su cui si ergono nondimeno le strutture capitalistiche tecno-finanziarie. Le metamorfosi antropologiche, d'altronde, sono in atto da tempo, e massimamente pervasive e inquietanti si rivelano proprio quelle repentinamente subentrate negli ultimi decenni, con l'avvento di una tecnicizzazione globale sempre meno responsabile. Ecco, allora, che si confermano passi decisivi il ripristino della responsabilità umana dinanzi al cambiamento, la correzione concreta delle modalità in cui si producono le metamorfosi, ma soprattutto l'impegno alla consapevolezza nell'agre umano:

cambiare il mondo non basta. Lo facciamo comunque. E, in larga misura, questo cambiamento avviene persino senza la nostra collaborazione. Nostro compito è anche d'interpretarlo. E ciò, precisamente, per cambiare il cambiamento. Affinché il mondo non continui a cambiare senza di noi. E, alla fine, non si cambi in un mondo senza di noi<sup>28</sup>.

Nessuno, forse, lo ha saputo esprimere meglio.

<sup>28</sup> G. Anders, *L'uomo è antiquato*, II, cit., p. 1(*incipit*): oltrepassando il noto passaggio del *Manifesto* marxista, ma hegelianamente inglobandolo, Anders torna all'interpretazione del cambiamento come condizione indispensabile per intervenire sulle derive della contemporaneità.

STEFANO RIGHETTI

*Per una filosofia nell'epoca della soggettività  
della tecnica*

Il lavoro filosofico di Ubaldo Fadini mostra un percorso tanto coerente quanto ricco di approfondimenti, sconfinamenti e curiosità, sempre accompagnati dall'intenzione, perseguita con dedizione, di fare della filosofia non solamente un esercizio accademico riservato a un pubblico esclusivo, ma un impegno rivolto al presente, alle sue urgenze, fratture e possibilità. È in questo senso che il lavoro di Fadini ha potuto svilupparsi intrecciando i temi "classici" dell'Antropologia filosofica (Gehlen in primo luogo) con quelli della Scuola di Francoforte, di Adorno, Anders e Benjamin soprattutto, fino alle analisi di autori più singolari (come Canetti e Marquard) o "indirettamente" filosofici come Luhmann, in un dialogo costante con alcuni autori contemporanei, con i quali il suo lavoro si è spesso incrociato: Virilio, i promotori più importanti dell'*Operaismo* (Panzieri e il primo Tronti, Negri), da cui sono derivate anche le sue analisi sul *post-fordismo*; fino a quello che è diventato nel tempo il suo riferimento teorico forse più stimolante, Deleuze.

A tenere unito questo ampio insieme di riferimenti (che include ovviamente i presupposti "classici" di Marx e di Nietzsche) è, come dicevo, il perseguito di una particolare inclinazione della filosofia, che vede il suo esercizio come necessaria attenzione critica alla "fenomenologia" del presente – e, in questo senso, come impegno direttamente politico. Inclinazione che in Fadini si è concretizzata, a livello teorico, in una generosa varietà di lavori nei quali, come nel suo magistero accademico, i riferimenti appena enunciati sono stati originalmente riletti e reinterpretati sempre in ragione di urgenze teoriche concrete. Com'è avvenuto per esempio con il tema della nuova antropologia, con il definirsi dei nuovi «legami tra uomo e tecnica» imposti dai processi di *artificializzazione* della natura; e con

il tema (per Fadini altrettanto decisivo nella condizione attuale) dell'Istituzione, intesa (come possiamo leggere in uno dei suoi ultimi lavori) non secondo il formale «primo della “legge” (fatta tradizionalmente valere come “essenza” della società)», ma come espressione creativa della vita associata (e dunque «come “un sistema di mezzi”, “indiretto, obliquo, inventato”, vale a dire *culturale*»<sup>1</sup>, secondo la lettura che Deleuze ne offre in *Istinti e istituzioni*<sup>2</sup> – di cui Fadini ha curato insieme a Katia Rossi la traduzione italiana –, il quale Deleuze l'ha a sua volta riletta con questo particolare significato attraverso Hume).

Si tratta di temi a cui Ubaldo Fadini ha dato nel corso del suo lavoro uno sviluppo costante, dai primi lavori sull'antropologia filosofica alla fine degli anni 80, a quello sulla soggettività moderna all'inizio degli anni 90, e che attraverso l'approfondimento del pensiero di Deleuze (oltre che a quello degli autori tedeschi a Fadini più familiari), porta sulla fine di quel decennio, ricco per molti versi di stimoli teorici e culturali, a quello che è certamente uno dei testi più importanti di Fadini, anche per la sua collocazione temporale, a cavallo del nuovo secolo: quel *Principio metamorfosi*<sup>3</sup>, in cui i temi che egli aveva precedentemente raccolto e analizzato sono qui ripresi in una lettura della soggettività contemporanea alla luce delle trasformazioni che lo sviluppo tecnico-informatico stava in quel periodo introducendo in ogni ambito della vita sociale e produttiva, cambiando in modo profondo non solo il sistema del lavoro, ma anche le relazioni sociali, l'idea stessa di cultura e, di conseguenza, anche ambiti e temi della ricerca filosofia. Analisi che Fadini ha proseguito negli anni fino agli ultimissimi lavori, dove il tema della soggettività e quello del suo rapporto con le trasformazioni tecnico-sociali è ripreso, con coerenza di lettura, per sottolineare i limiti di quella trasformazione rispetto alle promesse che essa aveva fatto dapprima immaginare.

Già all'interno di *Principio metamorfosi*, tuttavia, Fadini sottolineava, citando Gehlen, come «di fronte a uno sviluppo sempre più accelerato della tecnica, che rischia di procurare all'uomo un “oceano di insicurezza”, si deve trovare una via che soddisfi il bisogno fondamentale di un essere così precario»<sup>4</sup>. Questa necessità, in quegli anni di grande fervore e entusiasmo

<sup>1</sup> U. Fadini, *Disattivare. Un'idea di filosofia*, Milano, ombre corte, 2024, p. 54.

<sup>2</sup> G. Deleuze (a cura di), *Instincts et institutions: textes choisis et présentes par G. Deleuze*, Revue Philosophique de la France Et de l'Etranger, Paris, 1954, Hachette, 1968; trad. it. di U. Fadini e K. Rossi, *Istinti e istituzioni*, Milano, Mimesis, 2002.

<sup>3</sup> U. Fadini, *Principio metamorfosi. Verso un'antropologia dell'artificiale*, Milano, Mimesis, 1999.

<sup>4</sup> Ivi, p. 12.

per le nuove tecnologie – in cui lo spazio virtuale sembrava porsi come nuovo ambito in cui ridare vita anche alla critica sociale e al processo di democratizzazione (dopo che questi erano andati incontro al loro fallimento alla fine degli anni 70) –, poteva essere contemporaneamente riletta da Fadini tenendo presente, dietro l'entusiasmo e le promesse che le nuove tecnologie sembravano suscitare in modo unanime, quel principio di «contenimento» o di prudenza che le riflessioni di autori politicamente agli antipodi, per quanto culturalmente prossimi, come Gehlen, Anders e Benjamin, avevano espresso nei confronti della tecnologia e dei suoi effetti sulla soggettività.

Effetti che lo sviluppo della rete e della comunicazione via internet rendevano ormai evidenti, per quanto in un diverso contesto tecnologico. O meglio, il problema di doversi confrontare con il tema, proprio all'«idea gehleniana che il progresso tecnologico possa favorire un ritorno, appunto “artificiale”, dell'impulsionalità naturale, realizzando un esonero culturale eccessivo che impedirebbe la costituzione di quella *personalità* che soltanto si può delineare attraverso il commercio pratico con gli uomini e le cose»<sup>5</sup>; e in più con l'avvertenza, che è di Benjamin e soprattutto dell'Anders di *L'uomo è antiquato*<sup>6</sup>, di un rischio concreto di «perdita di esperienza» con ciò che questa comporta sul piano individuale; o, come scrive Fadini, della

nientificazione del tempo nell'epoca della universalizzazione della tecnica, a cui è imputata quella “vergogna prometeica”, quel disagio esistenziale che è provocato dalla presa di coscienza del dislivello che si è manifestato tra l'uomo e il mondo “artificiale” dei prodotti, momento di un percorso che va da un “uomo senza mondo” a un “mondo senza uomo”<sup>7</sup>.

Ciò che gli anni 90 rendono infatti evidente è che un insieme di nuovi saperi scientifici ha ormai avviato, in forme sempre più pervasive, quella complessa ibridazione dell'uomo con la tecnica che da lungo tempo rappresentava l'obiettivo e l'aspirazione della fantasia occidentale, e che insieme al sogno di sconfiggere la morte, il dolore, la fatica ha motivato l'evoluzione tecnologica – anche se il capitalismo ha piegato questa aspirazione nei termini dell'accelerazione produttiva e di un nuovo asservimento.

<sup>5</sup> Ivi, p. 13.

<sup>6</sup> G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*, voll. I-II, C.H. Beck, Munich 1956, 1980; trad. it. di L. Dallapiccola, *L'uomo è antiquato*, Milano, Il Saggiatore, 1963; Torino, Bollati Boringhieri, 2007.

<sup>7</sup> U. Fadini, *Principio metamorfosi*, cit., p. 13.

Se attraverso le analisi di Popitz<sup>8</sup> (in quegli anni senz'altro centrali) possiamo quindi dire che esiste, e si è certamente formata nel tempo, un'estetica della macchina, *Principio metamorfosi* può invece affermare che «[d]ell'estetica della macchina e del suo splendore geometrico» si dovrà ora tenere «particolarmente presente il “tipo naturalmente crudele” che risulterà dalla connessione dell'organismo umano con l'accelerazione dello sviluppo tecnologico, riprendendo così un termine di discussione tipicamente da “filosofia della tecnica”»<sup>9</sup>.

La complessa trasformazione che la relazione con la macchina implica (tra supporto alle carenze naturali e costrizione – e quindi definizione – di una soggettività in grado di liberarsi dai limiti dell'umano), e la condizione produttiva e sociale che lo sviluppo informatico avvia in quegli anni su larga scala, non modificano soltanto i vecchi rapporti produttivi (basati ancora su una integrazione uomo-macchina puramente passiva, come nel “vecchio” esempio della catena di montaggio), ma permettono di immaginare anche nuovi spazi di possibilità e autonomia nei quali l'interazione tra essere umano e tecnologia potrà infine invertirsi, liberando quest'ultima dalla sua funzione meramente produttiva. O dando alla tecnologia nuove forme e obiettivi, svincolati (almeno in parte) dalle finalità economiche che hanno sostenuto l'incremento delle capacità lavorative all'interno del capitale. Del resto, scrive Fadini, richiamando in ciò le analisi di un altro studioso tedesco, assai prossimo alla Scuola di Francoforte,

[è] in questo contesto che si può rilevare come le “nuove tecnologie” non siano del tutto riconducibili alla dimensione del “complemento o prolungamento organico” oppure alle macchine a vapore del secolo scorso: esse presentano, come sottolinea O. Negt, un elemento di indubbia “novità”, “sia per quanto riguarda il potere oggettuale e del tutto inorganico della loro possibile forza di distruzione che per quanto concerne la loro possibilità di emancipazione”<sup>10</sup>. Per questo motivo non perde di attualità il richiamo adorniano a dare la dovuta attenzione a ciò che s'intreccia nel concetto di “società industriale” [...], vale a dire lo sviluppo della tecnica e lo sviluppo

<sup>8</sup> H. Popitz, *Der Aufbruch zur artifiziellen Gesellschaft. Zur Anthropologie der Technik*, Tübingen, Mohr, 1995; trad. it. di G. Auletta, *Verso una società artificiale. Il lavoro dell'uomo e l'evoluzione tecnologica*, prefazione di F. Ferrarotti, Roma, Editori Riuniti, 1996.

<sup>9</sup> U. Fadini, *Principio metamorfosi*, cit., p. 17.

<sup>10</sup> O. Negt, *Lebendige Arbeit, enteignete Zeit. Politische und kulturelle Dimensionen des Kampfes um die Arbeitszeit*, Frankfurt-Main-New York, Campus-Verlag, 1984; trad. it. di L. Lo Campo, *Tempo e lavoro*, Roma, Edizioni Lavoro, 1988, p. 160.

delle forze produttive umane oggettivate nella tecnica, che non possono essere messe semplicemente sullo stesso piano<sup>11</sup>.

È in questi termini che può allora prendere senso l’aspirazione a una fuoriuscita dalla *macchinazione*, come la definisce Fadini. Ma se questa possibilità ha mostrato un’effettiva realizzazione nell’arte, quando l’arte è riuscita a rovesciare la spinta verso il vuoto che la funzionalità produttiva determina sul piano soggettivo in una «costruzione pratica di senso»<sup>12</sup> (come avviene per Fadini nella poesia di Celan), è però a livello del lavoro socializzato (di quella «figura “universale” del *General Intellect*, [...] da intendersi come matrice o orizzonte della costituzione sociale e della sua riproduzione»<sup>13</sup>) che questa evenienza sembra esprimere oggi per Fadini la sua maggiore promessa, secondo quella che è stata la lettura di Marx e dei *Grundrisse* da parte dell’Operaismo:

Si può così ancora considerare fertile la critica marxiana del “lavoro” (che si articola oggi come critica im-*mediata* del potere: in termini foucauliani), in quanto è nella capacità decisiva di innovazione, di cooperazione del lavoro vivo, che si struttura e si dispone il “potere istituzente”. Il punto di vista di quest’ultimo è mobile, “aperto” e non si chiude mai: la sua estensione e la sua intensità derivano da una serie di condizioni date dalla sua tendenziale egemonia del lavoro immateriale, dalla riappropriazione del sapere tecnico-scientifico (sempre più difficilmente separabile, in termini di coercizione, dalla cosiddetta “intellettuallità-massa”), dal consumarsi del valore di distinzione tra la dimensione produttiva e la vita sociale, tra quest’ultima e il mondo individuale, tra l’economico e la forma di vita (sapere, politico e vita si connettono profondamente ed è in questo contesto che si articolano le pratiche di soggettivazione)<sup>14</sup>.

Ma a livello dell’individuo quali conseguenze determina questo confronto con la *macchinazione*? Perché, come sottolinea lo stesso Gehlen, quella che chiamiamo la società industriale si caratterizza per un lato per una sempre maggiore astrazione, accompagnata da una progressiva sostituzione del lavoro umano dal lavoro delle macchine; mentre dall’altro, la macchina dà luogo a un’esperienza che appare, sul piano individuale, difficilmente arginabile: «responsabile di quel senso di estraneazione che at-

<sup>11</sup> U. Fadini, *Principio metamorfosi*, cit., pp. 101-102.

<sup>12</sup> Ivi, p. 112.

<sup>13</sup> Ivi, p. 136.

<sup>14</sup> Ivi, p. 139.

tanaglia l'essere umano, costretto a rifugiarsi nei territori sterili e irreali di una interiorità esasperata e nevrotica»<sup>15</sup>.

Questa considerazione permette di avvicinarci a quello che è senza dubbio un elemento centrale nel percorso di Fadini, quello che indica nel rapporto tra questa forma «esasperata e nevrotica» di interiorità (ma in quanto tale residua nello sviluppo post-industriale e in ciò che questo ha significato per la *dis-organizzazione* dei movimenti sociali) e ciò che da essa può ancora derivare – non solo nel senso del puro adeguamento (o, peggio, della dipendenza) dal sistema della *macchinazione*, ma anche per la sua possibile critica e resistenza. Dato che, come già la ricerca psicanalitica ha consentito di affermare a proposito dello sviluppo umano cognitivo, «la formazione mentale» si collega a «quella dell'individuo sociale, che si concretizza sempre in un complesso di significazioni relazionali»; e che «l'istituzione del pensiero non è dunque scindibile dalle pratiche di socializzazione (di “individualizzazione” sociale) entro le quali prende corpo la capacità stessa di pensare»<sup>16</sup>.

Al problema del rapporto tra individualità, *macchinazione*, *astrazione* crescente e possibilità della filosofia, il lavoro di Fadini ha dedicato negli anni un'intensa riflessione. Alcuni dei lavori più recenti offrono uno sviluppo di questi temi anche per quanto riguarda le figure interpretative, elaborate da Fadini, nella consapevolezza del contesto in cui il pensiero deve oggi misurarsi. In *Disattivare. Un'idea di filosofia*<sup>17</sup>, questa attenzione permette di ribadire la necessità, per la filosofia, di dare di nuovo valore a una «rappresentazione conflittuale»<sup>18</sup> della realtà, in cui mantenere aperta la possibilità concreta della differenza. Quella «manifestazione del possibile dell'impossibile»<sup>19</sup> che Fadini assume, attraverso Deleuze, nel senso della «dinamica della fine» mai pienamente compiuta, ma che proprio grazie a questa sua incompiutezza mantiene aperta la possibilità di un compimento dell'impossibile, ovvero della differenza. Anche se il contesto in cui un pensiero critico è chiamato attualmente a inserirsi appare il meno favorevole.

Fadini ha ben chiaro che la dinamica dell'impossibile sembra aver perso nel presente ogni possibilità. Il che è quindi il motivo per cui *Disattivare* deve fare i conti innanzitutto col rifiuto generalizzato a mettere in discussione i discorsi che guidano oggi l'agire sociale, e che danno alle modalità in cui l'esistenza appare oggi scontata il presupposto non tanto di

<sup>15</sup> Ivi, p. 149.

<sup>16</sup> Ivi, p. 221.

<sup>17</sup> U. Fadini, *Disattivare. Un'idea di filosofia*, Milano, ombre corte, 2024.

<sup>18</sup> Ivi, p. 30.

<sup>19</sup> Ivi, p. 40.

un senso quanto di una necessità non facilmente aggirabile. Ma proprio a fronte di questo, scrive Fadini,

[s]ottolineo immediatamente che voglio tentare qui un affondo rischioso in direzione della presa d'atto che molto nell'oggi concorre a una determinazione della nostra soggettività risolta su piani di sempre maggiore dipendenza. Non che quest'ultima sia aggirabile ma la mia convinzione è [...] che sia possibile restituirla a quella sua inesorabile parzialità che ne segnala infine la provvisorietà, la temporaneità [...]. È questo il mio modo di fare i conti con le dipendenze, quelle che si ripropongono di solito con un automatismo, comunque per alcuni sospetto, in tempi di apparente normalità, e pure con altre, più recenti e relativamente "nuove" che si sono particolarmente affermate nella particolare contingenza che stiamo vivendo<sup>20</sup>.

Di fronte all'apparente normalità del *macchinico* è allora fondamentale individuare quelli che Fadini chiama qui i «piani di ricaduta e riarticolazione del motivo della disattivazione»<sup>21</sup> – che Fadini rilegge in questo contesto attraverso due autori in particolare: il Deleuze di *Bartleby o la formula* e lo Handke del *Saggio sulla stanchezza*<sup>22</sup>. Perché a questo punto, la riflessione sull'attuale condizione di «dipendenza» e sul suo automatismo non può che coinvolgere la dimensione dell'Io. Che invece di porsi come principio di libertà ha invece finito per rivelarsi (nietzschanamente) come motivo (e *struttura*) di dipendenza: l'espressione di una dimensione sociale oggi definita in termini puramente produttivi e, in quanto tali, negativamente conflittuali ed egoistici.

La liberazione deve dunque darsi come uscita da ciò che l'Io, così definito, rappresenta: come «*fuga*» verso una dimensione differente dell'identità e del rapporto tra soggettività e esteriorità. Ma su che cosa fondare la *fuga* dall'Io? Come attenuare la dimensione della sua esclusività a vantaggio di un'altra possibilità di relazione e di identità? Quale condizione interiore può permettere all'Io di attenuare, disattivandola, la sua *forma* puramente funzionale e assogettata? Peter Handke ha indicato questa possibilità nella *stanchezza*. Nel senso, aggiunge Fadini, che nella stanchezza è possibile cogliere «ciò che vale come [...] premessa essenziale, l'effettuazione di una "crisi", di un "trapasso", di un "superamento"»<sup>23</sup>. E nonostante la stanchezza corri-

<sup>20</sup> Ivi, pp. 40-41.

<sup>21</sup> Ivi, p. 36.

<sup>22</sup> P. Handke, *Versuch über die Müdigkeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1989; trad. it. di E. Ganni, *Saggio sulla stanchezza*, Milano, Garzanti, 1991.

<sup>23</sup> U. Fadini, *Disattivare. Un'idea di filosofia*, cit., p. 44.

sponda al momento del fallimento, almeno nel senso della non-adattabilità alle condizioni imposte di cui dicevamo (prima tra tutte quella del disciplinamento sociale), allo stesso tempo il fallimento coincide, nella stanchezza, con la percezione di una estraneità alle condizioni del macchinico, in grado di spingere verso la ricerca di una nuova vicinanza (almeno fra pari), per comprensione «“comune”». E in quanto «comune»<sup>24</sup> che può così risolversi anche in una nuova forma di

stanchezza “operosa”, collettiva, da opporre al “*mucchio dei non stanchi*”, [...] che ancora operano impuniti e spavaldi costringendo lo stanco alla condizione dell’isolamento<sup>25</sup>.

Ma è un isolamento che non si restringe, così inteso, in una perdita o rinuncia, ma nella forma della consapevole fuga e della presa di distanza – dell’uscita volontaria e del rifiuto. Perché «la stanchezza è sempre “pensante”», ricorda Handke; e il suo problema «“gravoso”»<sup>26</sup>. Anche, possiamo aggiungere, se la psichiatrizzazione generalizzata dei comportamenti *cosiddetti* a-sociali vorrebbe ridurla a patologia. E proprio in quanto pensante, e pensante il problema del proprio essere-nel-mondo, la stanchezza può allora essere anche il presupposto per un diverso rapporto con gli altri (perché «le stanchezze di cui qui si parla» ricorda Handke «vogliono essere condivise»<sup>27</sup>, non nascoste). Così che da forma di impotenza essa può divenire possibilità: presupposto di un allargamento dell’Io al di là e oltre i confini circoscritti del *proprio*, apertura

che rimanda a dimensioni ignote, meglio: ad ambiti di virtualità/potenzialità ancora da attuare e che altrimenti rimarrebbero del tutto clandestini, per non dire banditi. E invece con la “sana stanchezza” il soggetto si ritrova sdoppiato, moltiplicato virtualmente, recuperando in tal modo tutte le ragioni specifiche e di opposizione reale che sono proprie del clandestino e del bandito<sup>28</sup>.

Sono allora soprattutto Deleuze e Benjamin gli autori con cui Fadini può affinare ulteriormente il discorso sulla soggettività stanca. Il Deleuze

<sup>24</sup> Ivi, p. 45.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> Ivi, p. 49.

<sup>28</sup> Ivi, pp. 49-50.

del testo su Carmelo Bene<sup>29</sup>, nel quale la stanchezza si fa espressione di una soggettività di «minoranza» che, in quanto tale, mantiene la «potenza di un divenire»<sup>30</sup>, con cui la presa di coscienza diventa possibilità, aggiunge Fadini, «non piegabile al compito delle interpretazioni o del dover comunque cercare delle soluzioni»<sup>31</sup>. O per lo meno, non nel senso in cui queste dovrebbero darsi, secondo la logica che presiede l’automatismo sociale.

La lettura di Brecht e di Benjamin da parte di Ferruccio Masini permette a Fadini di approfondire ulteriormente questo discorso, avvicinando la soggettività stanca allo straniamento della scena teatrale nella quale, assumendo la terza persona, l’attore dà vita a un’alterità che si dà, appunto, come liberazione dalle limitazioni dell’Io. Ma è con il Deleuze de *L’esausto*<sup>32</sup> che Fadini può completare questo discorso, facendo della distinzione deleuziana tra «l’essere stanco» e «l’essere esausto» la via per rileggere anche il motivo della stanchezza di Handke.

È a partire da queste osservazioni che arrivo alle annotazioni deleuziane riferite alle condizioni dell’essere stanco e dell’essere esausto che si ritrovano in un suo testo su alcune opere televisive di Samuel Beckett, apparso nel 1992. L’essere esausto è la condizione di colui che ha esaurito tutte le possibilità, mentre lo stanco dispone comunque ancora di possibilità, appunto non realizzate. In ogni caso, l’esausto mantiene tuttavia un rapporto con la dimensione del possibile che lo porta “a rinunciare a ogni tipo di preferenza. A qualsiasi organizzazione degli obiettivi, a ogni forma di significato”<sup>33</sup>.

Per cui, aggiunge Deleuze, solo l’*esausto*, in quanto egli ha ormai rinunciato a ogni bisogno, e chiuso con ogni necessità di darsi uno scopo e un significato particolari, può farsi così «scrupoloso», nell’aspirazione ad «esaurire il possibile» attraverso l’arte combinatoria del gioco, da aprire a tutte le variazioni immaginabili, senza doversi interessare «di quel che potrà accadere»<sup>34</sup>. E, come i personaggi di Beckett sulla scena, scomporsi in una molteplicità di identità e dimensioni nelle quali esaurire (o, meglio, vivere ancora) tutti i percorsi possibili.

<sup>29</sup> G. Deleuze, *Un manifesto di meno*, in G. Deleuze e C. Bene, *Sovrapposizioni*, Milano, Feltrinelli, 1978.

<sup>30</sup> Ivi, p. 91.

<sup>31</sup> U. Fadini, *Disattivare. Un’idea di filosofia*, cit., p. 33.

<sup>32</sup> G. Deleuze, *L’Épuisé*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1992; trad. it. a cura di G. Bompiani, Milano, Nottetempo, 2015.

<sup>33</sup> U. Fadini, *Disattivare. Un’idea di filosofia*, cit., 38.

<sup>34</sup> Ivi, p. 91.

Ma se l'esausto porta a compimento la “fatica” (emotiva, sociale, e quindi politica) dello stanco, lo stanco può far valere per Fadini un’ultima espressione critica, allorché il «ribaltarsi» della sua stanchezza in irritazione gli apre un’ulteriore via di fuga. Di fronte a una *macchina* sociale apparentemente ineludibile, l’irritazione costringe infatti lo stanco a un’ulteriore ricerca del possibile, laddove l’esausto sembra invece procedere senza più obiettivi né direzioni prefissate, se non quelle di mettere in discussione tutto ciò che soffoca la sua libertà di agire. La stanchezza può ancora farsi, anche in questo caso, terza persona, *divenire* teatrale, ma deve farlo assumendo i panni di una soggettività scontenta e scontrosa che, proprio per questo, si sente però libera di indicare tutto ciò che gli appare come la causa insopportabilmente della sua stanchezza. Nel senso, scrive qui Fadini seguendo ancora Handke, che è solo

questo trascorrere (un vero e proprio ribaltarsi) della stanchezza in irritazione e poi ancora in “malevolenza” a favorire qualcosa che aveva già fatto capolino nell’infanzia: la spinta a uscire fuori, ad andarsene, quello slancio che si confinava in uno spazio ristretto, in una stanza d’affitto, periferica, ai margini della città, nella quale prendeva corpo una stanchezza differente, sconosciuta in precedenza, la “stanchezza solitaria”<sup>35</sup>.

Ma proprio dall’esilio di quella marginalità lo stanco poteva allora giocare la sua ultima carta: trasformarsi nell’abbandono ludico e senza filtri dell’esausto e della sua arte del possibile.

Questa trasformazione è quella a cui, rovesciando i paradigmi del saggio accademico, Ubaldo Fadini dà a sua volta forma nel volume dal titolo *Dialoghi con l’amico insonne. La perdita del peggio*, dove le figure dell’«esausto» e dello «stanco» sono reinterpretate in prima persona, come sdoppiamento e *alter ego* dell’autore e insieme come suo interlocutore in *in-esausta* veglia e attività. Rappresentazione di un ruolo filosofico in fuga da quello in cui l’istituzionalizzazione ha ormai costretto l’esercizio del pensiero; ma contro cui la filosofia può giocare la sua riserva di possibilità – purché questa abbandoni ogni rivendicazione d’identità priva di auto-ironia: come quando «dalla mia finestra», scrive il personaggio-autore, «da qualche parte in quella città, scorgo Schmidt con una busta della spesa da supermercato»<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> U. Fadini, *Disattivare. Un’idea di filosofia*, cit., pp. 44-45.

<sup>36</sup> U. Fadini, *Dialoghi con l’amico insonne. La perdita del peggio*, Firenze, Clinamen, 2023, p. 19.

Nell'affrontare questo compito, Fadini non disdegna di tracciare itinerari fin nelle zone più rischiose («A volte, per passare il tempo, ritorniamo ai cari e vecchi "luoghi comuni", forse con un po' di malinconia»<sup>37</sup>). Ma se il tema sentito è quello di indagare il rapporto tra *quotidiano* e *pensiero*, alla ricerca di come questo possa darsi in termini positivi (al di là della distanza di sicurezza che la filosofia ha finito per erigere nei confronti di tutto ciò che non sembra meritare la sua attenzione, perché ne mette ironicamente in discussione le certezze), la forma con cui questa riflessione è registrata e diventa *narrazione* (altro genere inviso al pensiero "puro"), è qui provocatoriamente quella diaristica delle pagine *social*, in cui Fadini ridà forma a un modello che ben conosce e ha frequentato – anche qui a partire da Nietzsche, Benjamin, Adorno, Celan.

Prendendo perciò avvio da un presupposto indicibile (l'esercizio del pensiero corre oggi il rischio di una banalizzazione forse maggiore) la riflessione sul presente, consumate una volta per tutte le autonomie dell'autentico, deve misurarsi con la propria estrema solitudine di fronte a tutto ciò che sembra potenzialmente negare (poiché non la richiede più, l'ha a priori abolita) ogni *profondità*. Ma la prima negazione, avverte Fadini, il pensiero sembra in realtà infliggersela da sé, prima con l'«autoreferenzialità» dello specialismo e poi con il tentativo di piegarne facilmente il dizionario in modo mediaticamente utile:

un blaterare incessante a proposito di felicità e infelicità (mi viene qui in mente soltanto Benjamin e l'immagine di uno spavento qualsiasi frenato quando ci si vede allo specchio... qualcosa del genere, insomma). Ma sono immagini "remote" che rimuovono forse il disagio provato davanti all'ennesima riproposizione dell'idea che il presente "vissuto" sia comunque quello più importante, nel "bene", difficilmente rappresentabile oggi, e nel "male", individuale e collettivo<sup>38</sup>.

Ma se il reale confonde, il pensiero deve accettare il rischio di risalire la confusione diventandone parte. Che vuol dire, anche qui, disporsi alla molteplicità invece che all'unità di *un* senso: ingannare il caos doppiando la propria voce e la propria identità. Perché l'identità (quando non è messa in discussione) impone alla filosofia e al pensiero, come già al soggetto, la falsa sicurezza di una camicia di contenimento. È il male attuale, quello che oppone irrimediabilmente (forse) il *mio* al *nostro* e al collettivo; e che

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> Ivi, p. 18.

sembra aver dissolto le possibilità di quell'*essere singolare plurale* di cui parlava Deleuze. Eppure, solo riducendo, e falsificando, l'esercizio della filosofia il filosofo potrebbe identificarsi, in modo del tutto riduttivo, con l'identità del sé e dell'Io. In filosofia, scrive Fadini, è vero piuttosto che «il mio è filosoficamente spezzato in “m/io”»; ed è «solo in questa duplicità e complicazione di sé» (nella consapevolezza di ciò che questa divisione interna al pensiero comporta) che «il m/io può allora tornare al pensiero del “nostro”»<sup>39</sup>; che l'esercizio del pensiero non può essere confuso con l'imporre «il mio modo di sentire/vedere»; e che la filosofia non può farsi «ansia di prestazione» per rimanere al contrario «“ansia di attenzione”, quella che può servire a stringere “mani vere” (come ricorda il poeta degli anni “scortecciati dalla malinconia” [Celan, *ndr*])»<sup>40</sup>.

Questo sdoppiamento, che il pensiero permette e richiede a un tempo, è rappresentato da Fadini nel personaggio del *doppio* a cui il libro è dedicato e nel quale, come l'ombra del viandante di Nietzsche, il m/io si fa dissonanza e alterità interiore, veglia *insonne* del pensiero, identità e alterità, specie quando «[l]e nottate insonni mi consentono perlomeno di chiacchierare con il mio amico (più insonne di me, se possibile... e molto meno pigro)»<sup>41</sup>.

Sdoppiato così il soggetto del pensiero, il rapporto tra l'autore e il suo altro può quindi assumere la forma del dialogo e del confronto, a volte perfino del conforto e (per l'autore) del rifugio:

Stamani, purtroppo di corsa, ho visto delle belle persone e poi di nuovo in pista, guidando con l'amico 'insonne', muovendomi contro-tempo, controvento, prendendo in faccia di tutto e di più. Meno male che c'era l'amico a farmi compagnia, a scherzare sul by-pass mentale ormai indispensabile mentre il cuore continua stentatamente a battere. 'Metaphorein' ... mi dice, scherzando, ma verso dove e per chi?<sup>42</sup>

Ma lo scherzo può essere in certi casi anche severo: l'amico «[m]i fa l'elogio del rigorismo in ambito “morale”. Capisco così che si tratta di una nottata aspra. Scherza ovviamente ma sottolinea che considera tutti coloro che in qualche modo provano soddisfazione del proprio “io” in termini criminalmente complici»<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> Ivi, p. 19.

<sup>42</sup> Ivi, p. 47.

<sup>43</sup> Ivi, p. 104.

Lo sdoppiamento ha però un effetto di moltiplicazione, mantiene il pensiero nell'esercizio della veglia: impedisce tanto il riposo che la tregua, soprattutto quando il dialogo si sofferma su questioni senza uscita e soluzioni date, rimanendo inevitabilmente *attivo*, impossibilitato a concludersi:

Riesco finalmente quasi ad addormentarmi dopo una bella lettura ... e sento l'arrivo di un messaggio sul cellulare. È l'amico "insonne". Chiamo, quasi alle prime luci dell'alba, e mi dice tutto d'un colpo che ha ragione Adorno (anche se poi siamo dei "krahliani" da tempi memorabili) quando sostiene più o meno che la vita "vera" è soprattutto "falsa"<sup>44</sup>.

Perché rincorrere l'autenticità senza porsi il problema del suo rapporto con la banalità vorrebbe dire votarsi al suo contrario. È solo la *falsità* del doppio a poter dire il vero, a raccoglierlo dal fondo dell'in-certezza facendolo brillare oltre l'ingannevole evidenza dietro cui si nasconde.

Viceversa, abbandonato alla convinzione della sua (presunta) identità e autonomia, il pensiero non può che mostrarsi per forza di cose nella forma di un auto-compiacimento: estinguersi «nella sconfortante mediocrità dei prodotti teorici come strumenti di mercato ed espressioni "sapienti" del capitalismo all'opera»<sup>45</sup>. Solo sdoppiando (e contraddicendo) la propria voce il pensiero può allontanare la vacuità della soddisfazione di sé, scavalcare il limite dell'appagamento narcisistico, della "verità" rappresentabile e vendibile, e rinnovare in modo (solo apparentemente) *minore* il gioco in realtà mai esauribile che il suo esercizio richiede: quello di riportare il mio al noi. Movimento che permette di far riaffiorare il reale nella sua ineluttabile verità, come ciò a cui il pensiero non può smettere di mirare, pena la perdita di valore del suo stesso pensare; ma da cui deve al tempo stesso pendere le distanze, se non vuol correre il rischio, come Fadini la descrive, della confusione con il *vuoto*:

Non leggo più regolarmente i quotidiani (salvo quello a cui sono affezionato e che ogni tanto addirittura mi ospita). Un po' è colpa della lettura di Karl Kraus, di tanti anni fa e che è rimasta scolpita nella mente; poi anche della scorpacciata di teorie critiche della comunicazione. Mi capita però di prendere per abitudine, il venerdì, il quotidiano con l'inserto. Di solito lo faccio al supermercato quando mi fermo per qualche minuto davanti al piccolo reparto di giornali e libri (giornali da cui arriva, per via della prima pagina esposta, il tanfo padronale)<sup>46</sup>.

<sup>44</sup> Ivi, p. 81.

<sup>45</sup> Ivi, p. 46.

<sup>46</sup> Ivi, p. 111.

ORSOLA RIGNANI

## *Dis-attivazioni provvisorie per (s)oggetti dis-forici, dis-obbedienti e stanchi*

### 1. Premessa teorico-esistenziale: *dis-ambientamento*

*Disobbedisco* alle buone pratiche di scrittura (accademica), esordendo con due citazioni – una da Celati e una da Fadini –; che d’altra parte considero fondamentali per la tessitura di questo saggio poiché esprimono efficacemente, ciascuna a suo modo nonché nel loro essere da me abbinate, lo stile di pensiero, le scelte teoriche e la componente personale – tra loro inter-implicati – che ne stanno alla base e l’informano.

«[...] Alice sbaglia tutto, non riesce a essere dalla parte del discorso di qualcuno, ricade continuamente nella sua lateralità rispetto al gioco delle parti. Essere disambientati è stare in un certo posto non tuo, usare una lingua ufficiale per necessità, circolare a lato delle istituzioni»<sup>1</sup>.

«Ma bisogna smontare se stessi. Questo compito/esercizio dello smontaggio [...] a favore di nuove possibilità di composizione, di un respiro vitale appunto differente, è ciò che mi permette un movimento ulteriore in vista del confronto ravvicinato col motivo del disattivare che appunto trova una prima chiara collocazione all’interno della costellazione teorica dell’antropologia filosofica moderna»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Alice disambientata. Materiali collettivi (su Alice) per un manuale di sopravvivenza*, a cura di G. Celati, Firenze, Le Lettere, 2007, p. 20. Il testo è un esperimento di scrittura collettiva realizzato al DAMS di Bologna nel 1977. Di esso dice U. Fadini, *Disattivare. Un’idea di filosofia*, Verona, ombre corte 2024, p. 102: «lo stimolo di tale impresa è tale da provocare – attraverso la figura-chiave della letteratura vittoriana del “nonsense”: Alice – un effetto di spaesamento che può spingere la ricerca filosofica a rivedere criticamente le sue pratiche.».

<sup>2</sup> U. Fadini, *Disattivare*, cit., p. 12.

Nello scrivere un contributo per un volume in onore di Ubaldo Fadini, non posso, allora, come anticipato, fare a meno di intrecciare la dimensione teorica con quella biografico-esistenziale, facendo via via i conti con ricordi di personale disambientamento e di conseguente emergenza, in me, di istanze sempre più urgenti di smontaggio e di disattivazione.

Mi riferisco alla Firenze di fine anni Novanta con la sua Facoltà di Scienze della Formazione nella quale sono approdata e ho a lungo lavorato senza smettere di sentirmi tanto o poco disambientata, sia sul piano *scientifico* che su quello *territoriale*.

Mi occupavo allora infatti di filosofia medievale mentre ero chiamata a insegnare le basi della filosofia a studenti di discipline pedagogiche; frequentavo appunto la filosofia medievale, però i miei interessi erano sempre più attirati da quelle che percepivo come *urgenze* antropologiche (contemporanee al mio contemporaneo) della filosofia; da una piccola città/università, il treno, attraverso viaggi in cui passavo dalla nebbia al sole mentre facevo auto-formazione al nuovo, mi portava bi- o tri-settimanalmente in una città/università più grande.

Insomma, sbagliavo tutto, stavo in un posto non mio, circolavo lateralmente alle istituzioni, in un disambientamento che però, come *mutatis mutandis* appunto accade all'Alice di Celati, cara a Fadini, «da condizione negativa, diventa[va] un altro fatto<sup>3</sup>», «un modo per non farsi catturare<sup>4</sup>», traducentesi in me nella progressiva maturazione dell'idea di un pensare e di un fare filosofia *tra* equilibri e scarti, rivalutando (provvisoriamente) le porosità, le smagliature e le crepe e prestando attenzione agli intermezzi e ai terzi inclusi.

Questo *appeal* della lateralità vs. il *mainstream* della ricerca filosofica accademica prendeva sostanza in me anche e soprattutto grazie alla scoperta in colleghi, come Fadini, di approcci e di interessi non identici ma comunque per così dire isomorfici ai miei. E penso in particolare, oltre che alla venatura esistenziale che informa la ricchissima e straordinariamente ampia riflessione di Ubaldo, ai suoi contributi sull'antropologia filosofica e specificamente sulla questione della soggettività contemporanea. Che Fadini ha, nel tempo, amplissimamente e variegatissimamente indagato, mettendo tra l'altro di recente a tema con grande efficacia (l'idea del)la sua disattivazione – è quest'ultima che qui particolarmente mi interessa –.

Il disambientamento *generativo*, che, nel corso della vita e della ricerca, mi ha portato a smontaggi e rimontaggi e a scoprire soglie in confini e

<sup>3</sup> *Alice disambientata*, cit., p. 20.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

barriere codificate, è dunque andato rinvenendo un riferimento, e con ciò anche una sorta di consapevolezza, in queste incursioni di Ubaldo nell'inquietudine (del costituirsi) della soggettività contemporanea, agglutinate ultimamente appunto nel motivo del disattivare, nel quale del resto mi sono trovata a riconoscere uno dei fili rossi dei miei studi.

## 2. *Gli spazi (s)oggettivi del dis-*

Proprio questo è il filo che qui intendo seguire, non prima però di avere inserito tra *dis* e *attivare* un *hyphen*, un *trait-d'union*, che, nel momento in cui segna la continuità tra prefisso e verbo, evidenzia dello stesso prefisso la portata, nel caso del *dis*-, consistente, come si legge nei dizionari, nel rovesciare il «senso buono della parola a cui si prefigge<sup>5</sup>».

Preciso, peraltro, che in questo *rovesciamento* non leggo l'affermazione, *e converso*, di un qualsivoglia significato negativo, ma piuttosto la (ri)apertura al possibile: *dis*-, per me, sospende/interrompe temporaneamente, schiudendo contestualmente ventagli di rinnovabili/nuove combinazioni. Per cui *dis-attivare*, come peraltro anche *dis-ambientare*, mi si rivelano (esercizi di) smontaggio «a favore di nuove possibilità di composizione, di un respiro vitale appunto differente<sup>6</sup>», per usare le parole di Fadini.

Succede così che lo smontaggio (dell'io) tenda alla (ri)composizione, la quale tende allo smontaggio, in un dinamismo, non però di tipo circolare per cui si torna *tout court* al punto di partenza, ma di tipo elicoidale per cui nel tornare alla partenza si procede, si guadagna qualcosa di nuovo. Che è poi un po' quello che intende Serres quando parla di mancinismo di zoppia, la vibrazione continua tra armonia, proporzione e scarto all'equilibrio, il rompere l'armonia e scartarsene, abbandonando al tempo stesso lo scarto per tendere alla proporzione<sup>7</sup>. E che intende anche quando dice che il nostro corpo si muove scivolando su biglie e che è tanto più stabile e dritto quanto più ruota; cioè che, a dispetto della nostra convinzione di essere perfettamente stabili e ritti, oscilliamo, rolliamo e beccheggiamo, in aderenza alla metastabilità inventiva del mondo<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> *Dis-1*, in «Vocabolario on line Treccani» (<https://www.treccani.it/vocabolario/dis-1/>) (Ultima consultazione 19 dicembre 2024).

<sup>6</sup> U. Fadini, *Disattivare*, cit., p. 12.

<sup>7</sup> M. Serres, *Il mancino zoppo. Dal metodo non nasce niente*, Torino, Bollati Boringhieri, 2016, pp. 121-122.

<sup>8</sup> M. Serres, *Variations sur le corps*, Paris, Le Pommier, 1999, pp. 99-100.

Ma questo, d'altra parte, è poi così diverso dal «ciondolare» con cui Fadini esprime il proprio «andare oscillando di portone in portone senza cercare però di “condurre me stesso a me”»<sup>9</sup>?

Ciò che una tale rete di rimandi mi va restituendo è quindi sostanzialmente una stanchezza, una disforia, una zoppia, che valorizzano «ciò che altrimenti resta celato o comunque effettivamente periferico, marginale, vale a dire quel ‘plus del minus’ che rimanda a dimensioni ignote, meglio: ad ambiti di virtualità/potenzialità ancora da attuare e che altrimenti rimarrebbero del tutto clandestini, per non dire banditi.<sup>10</sup>». Cioè che rinvia alla dimensione detta da Serres pre-posizionale nel senso di precedente qualsiasi posizione.

Nel movimento della dis-attivazione (provvisoria) viene allora a (ri) attivarsi (provvisoriamente) un universo, quello appunto pre-posizionale/pre-fissale, alternativo o meglio complementare rispetto a quello nominativo, sostantivo e infinitivo in cui si è collocato, pensato, sviluppato e mosso il soggetto antropocentrato, l'io egologico. La fissità e la pretesa definitoria ed essenzialista di nomi e verbi non sono infatti in grado di garantire livelli di tenuta soddisfacente di fronte a quel tessuto mutevole delle possibilità presenti e future di esistenza, di vita etc., che, con la sua complessa varietà, chiede piuttosto, per continuare a prendere in prestito l'argomentazione serresiana<sup>11</sup>, di calare, preposizionalmente, i concetti in avvenimenti e/o in circostanze, cioè chiede, nelle parole di Fadini, proprio pratiche di (provvisoria) attivazione/disattivazione.

Un'urgenza di sospendere/smontare/scartare per mettere in (nuova) relazione, che, nel manifestarmisi *comune* appunto a Serres e a Fadini, ritrovo incisivamente espressa anche da parte di una prospettiva di ricerca che per molti aspetti ho scoperto assonante con la riflessione serresiana, ossia il postumanesimo (segnatamente nel suo versante italiano)<sup>12</sup>, con le sue istanze di ripensamento/riposizionamento dell'umano in senso postantropo-

<sup>9</sup> U. Fadini, *Disattivare*, cit., p. 10.

<sup>10</sup> Ivi, p. 49.

<sup>11</sup> M. Serres, *Pantopie: de Hermès à Petite Poucette*, Paris, Le Pommier, 2014, pp. 93-95.

<sup>12</sup> Come credo sia abbastanza noto, il postumanesimo, per i suoi caratteri di trasversalità e di inter/trans-disciplinarità, e per la varietà delle sue espressioni/pratiche, legate anche a matrici e contesti culturali e geografici diversi (area europea continentale, anglo-americana, e ora anche asiatica ed estremo-orientale), al momento presenta ancora le sembianze di un grande ombrello o di una costellazione. Tuttavia, proprio questa sua varia vitalità sta favorendo il progressivo delinearsi di fisionomie glocali, come, per esempio, sta accadendo al contesto italiano con il Centro Studi di Filosofia Postumanista (fondato e coordinato da Roberto Marchesini a Bologna e a cui fanno capo ormai numerosi studiosi accademici e indipendenti) catalizzatore di ricerche e iniziative filosofiche contraddistinte dall'interesse prevalente per la soggettività umano-animale.

pocentrico, postumanista e postdualista. E mi riferisco in particolare alla considerazione, postumanista (Roberto Marchesini)<sup>13</sup> nonché appunto serresiana, virale/contaminativa/infettiva/parassitaria del rapporto umano-non-umano<sup>14</sup>; alle proposte, sempre postumaniste e serresiane, di un umanesimo postumanista relazionale e federativo<sup>15</sup>; alle suggestioni postdualiste, postumaniste e serresiane, di coniugazione/ibridazione catalizzata da un corpo riconosciuto come soglia di incontro e come dimensione relazionale antropo-poietica<sup>16</sup>.

Provo a spiegarmi meglio. Le idee *assonanti* del virus come ente biologico dalla portata però anche e soprattutto ontologica-relazionale di espressione e catalizzatore di una relazionalità originaria (Marchesini)<sup>17</sup> e del parassita come ospite abusivo dalla valenza però anche e soprattutto ontologico-etica di relazionalità universale, di operatore di relazioni e di prerequisito di ogni esistenza (Serres)<sup>18</sup> convergono per così dire nell'additare dinamiche di permeabilità, di ibridazione, di infiltrazione, di infezione, di contaminazione nell'ambito delle quali l'*altro*, il patogeno o il disfunzionale va a costituire un motore di predici e risorse nuove per l'umano nel e col mondo. Il che significa un processo di dis-attivazione della concezione disgiuntiva del diverso/patogeno e quindi del concetto di centralità, superiorità, unicità e autopoiesi dell'uomo, per lasciare/fare (ri)affiorare la dimensione *ecologica-coniugativa-ibrida* dell'umano.

Dimensione che viene per così dire a essere catalizzata dal corpo, riscoperto nella sua flessibilità psico-fisica, plasticità metamorfica e toti-potenzialità. Penso qui segnatamente alla lettura serresiana della corporeità come capacità e libertà di assumere qualsiasi forma senza fissarsi in nessuna, come metamorfismo reversibile nella toti-potenza, nella *pre-posizionalità* e nella despecializzazione, in potenza (di nuovo) verso qualunque *posizione*, differenziazione e specializzazione<sup>19</sup>.

<sup>13</sup> R. Marchesini, *Posthumanist Manifesto. A Pluralistic Approach*, Lanham, Lexington Books, 2024; Id., *The Virus Paradigm. A Planetary Ecology of the Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021.

<sup>14</sup> M. Serres, *Il Parassita*, Milano, Mimesis, 2022.

<sup>15</sup> M. Serres, *Il Contratto naturale*, Milano, Feltrinelli, 2019; Id., *Tempo di crisi*, Torino, Bollati Boringhieri, 2010.

<sup>16</sup> O. Rignani, *Emergenze “post-umaniste” del corpo. Una prova di analisi “orizzontale” via Michel Serres*, Milano, Mimesis, 2016.

<sup>17</sup> R. Marchesini, *The Virus Paradigm*, cit.

<sup>18</sup> M. Serres, *Il Parassita*, cit.

<sup>19</sup> M. Serres, *Variations sur le corps*, cit.

Scorrendo l'opera di Serres ci si imbatte infatti più di una volta<sup>20</sup> in *ribaltamenti parafrastici* del *cogito* cartesiano del tipo *più penso, meno sono io e più danzo, meno sono io*, intesi a esprimere, analogamente, da una parte, il pensare come uscita intenzionale dall'io-soggetto per entrare corposamente nel mondo e divenire ciò che è pensato, e, dall'altra, il danzare come denudazione/assenza. Con il ché si intende significare che il pensiero svanisce nelle sue determinazioni e che, nella misura in cui si pensa, si è non importa chi o cosa (albero, fiume, fuoco, ecc.), cioè *nessuno*, il bianco come somma di tutti i colori, l'incandescente, il possibile, la pura capacità. E, similmente, si vuole esprimere che più si danza più si è nudi e assenti; che il danzatore è una freccia che fa vedere senza farsi vedere e fa esistere; che il suo corpo è bianco, possibile, de-differenziato, significa ed evoca; che ogni suo membro è in grado di muoversi in tutte le direzioni, e quindi è capace di tutti i sensi, di tutti i segni e di tutte le denominazioni<sup>21</sup>.

Nel corpo (pensante, danzante) che addita un centro eccentrico/acentrico, Serres dunque indica il culmine del cedere il passo, del lasciare spazio, dell'indifferenziazione, della disponibilità alla metamorfosi, ossia la fluidificazione della soggettività razionale, sostanzialista, fissista e dualista nella processualità, nell'esuberanza, nella possibilità.

E tutto questo è appunto dis-attivazione... ma, come osserva Fadini, «se la disattivazione è in ogni caso qualcosa che specifica in molteplici modalità il divenire umano, allora si tratta di riuscire a sospenderla a sua volta, sia pure momentaneamente e nei limiti del possibile, al fine di richiamare la stessa provvisorietà/revocabilità delle sue realizzazioni e per riaffermare così il carattere sempre limitato e parziale di qualsiasi –pretesa di– messa in ordine della sensibilità e dell'intelligenza umane<sup>22</sup>».

È proprio quello che mi sembra volere dire Serres quando parla di sé stesso, ma anche dell'umano e dell'universo, come di una vibrazione continua tra armonia, proporzione e scarto all'equilibrio, di un rompere l'armonia scartandosene e procedendo come capita, e contemporaneamente di un abbandonare lo scarto aspirando alla proporzione che si è lasciata. Né scarto né armonia *definitivi*, insomma, ma un mancinismo di zoppia, un non attestarsi, una metastabilità, una terzietà, nella quale, come tale appunto, lo stesso Serres rinviene la valenza di una multilateralezza creativa e inventiva<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> Richiamo, tra gli altri lavori di Serres, M. Serres, *Il mancino zoppo*, cit. e Id., *Genesi*, Genova, il Melangolo, 1988.

<sup>21</sup> M. Serres, *Genesi*, cit.

<sup>22</sup> U. Fadini, *Disattivare*, cit., quarta di copertina.

<sup>23</sup> M. Serres, *Il mancino zoppo*, cit.

### 3. *Dis-foria, dis-obbedienza, stanchezza*

Seguendo il filo di questa istanza del dis-attivare, mi rendo conto di quale sia la numerosità e varietà delle sue espressioni/declinazioni nel pensiero critico contemporaneo, così come anche delle curiose assonanze che, tra queste stesse espressioni/declinazioni, si possono rinvenire.

Ed è così che scopro un'assonanza di fondo, che va oltre il riferimento a caratteristiche usualmente ricondotte a contesti di disabilità, anche tra lo stesso mancinismo di zoppia e la proposta di nuove forme di antagonismo e di resistenza alla normalizzazione agglutinate in suggestioni di risignificazione del concetto di disforia, a cui Paul B. Preciado, che peraltro come è noto si muove in una prospettiva *lato sensu queer*, dà il nome di *dysphoria mundi*<sup>24</sup>.

La messa in opera preciadiana del processo di dis-attivazione delle caratteristiche patologiche della disforia, culminante appunto nell'attitudine della *dysphoria mundi*, è espressione di una istanza di cambiamento planetario globale, concepito come reazione alla genealogia capitalista, patriarcale e coloniale e a quella che dallo stesso Preciado è percepita/considerata come gestione necropolitica della soggettività da parte dell'occidente tardo-capitalista, neo-liberista – da lui detto *petrossessorazziale* –. Nella *dysphoria mundi* Preciado vede, dunque, la presenza contestuale di una condizione di sofferenza e di una piattaforma rivoluzionaria, cioè di una potenza dei corpi vivi e dell'intero corpo planetario di sottrazione attraverso pratiche di dis-sidenza, vale a dire di dis-identificazione, de-normalizzazione, de-mercantilizzazione, des-tituzione, dis-erzione, secessione, ibridazione<sup>25</sup>.

Dis-identificazione come rifiuto delle tassonomie petrossessorazziali di produzione identitaria, attraverso l'anteposizione a quest'ultima dell'invenzione di pratiche di libertà. De-normalizzazione come messa in questione della definizione normativa di malattia attraverso una esplicitazione dei processi di costruzione politico-culturale della vulnerabilità e della salute. De-mercantilizzazione delle relazioni sociali come invenzione di pratiche di produzione di valore non informate da interessi economici. Des-tituzione di pratiche di violenza istituzionalizzata come trasformazione radicale o addirittura abolizione di istituzioni di natura patriarcale e coloniale. Dis-erzione come pratica di sottrazione da catene di riproduzione politica e sociale della violenza. Secessione come pratica di opposizione al binarismo e alle categorie normative dell'epistemologia petrossessorazzia-

<sup>24</sup> P.B. Preciado, *Dysphoria Mundi*, Roma, Fandango Libri, 2023.

<sup>25</sup> Ivi, p. 529.

le che è alla base della maggior parte delle democrazie occidentali. Ibridazione antidisciplinare come pratica di sovversione della tassonomia petro-sessorazziale fondata sulla segmentazione di valori, corpi e poteri<sup>26</sup>. Tutte pratiche in cui, a vari livelli, si tratta di aprire crepe, di resistere trasversalmente, di sfidare dis-foricamente, di sospendere, di dis-attivare, ontologicamente, epistemologicamente ed eticamente-politicamente, soggettività e prospettive antropocentriche, umaniste e binariste.

*Mutatis mutandis*, è appunto quello che ha in mente Serres nell'affermare che l'uomo è, o almeno dovrebbe essere, *Horlà* «lì fuori<sup>27</sup>», continuo discostamento dalla propria nicchia, *dis-obbediente* alle gerarchie, alle convenzioni e alla «grande bestia sociale»<sup>28</sup> umana; ossia virtuale, possibile nel senso di potenziale, de-coincidente, dis-identificato<sup>29</sup>, impertinente, aperto al pensiero libero e libero *per*; dis-foricamente resistente ai processi *normalizzanti* attivati da una vantata normalità. *Dis-obbediente* alle leggi umane antropocentrate, e invece *umilmente* (dalla radice di *humus*) obbediente alla *leale immediatezza* (senza interferenza umana) delle leggi della natura, per essere così libero e raccoglierne la libertà inventiva<sup>30</sup>. E, quindi, allora *stanco*: di quella stanchezza che Fadini, *tra* Deleuze<sup>31</sup> e Handke<sup>32</sup>, considera condizione in cui si dispone ancora di possibilità non realizzate, nonché «plus del minus»<sup>33</sup>.

Perciò, *dis-foria* preciadiana, *dis-obbedienza*<sup>34</sup> serresiana, e *stanchezza* fadiniana, quella «sana stanchezza»<sup>35</sup> con la quale «il soggetto si ritrova sdoppiato, moltiplicato virtualmente, recuperando in tal modo tutte le ragioni specifiche e di opposizione reale che sono proprie del clandestino e del bandito (ma anche dello sbandato agli occhi del regime di conformità dominante)»<sup>36</sup>.

È proprio questa stanchezza appunto che permette alla marginalità di (tornare a) essere una cornucopia di possibilità; che crea interruzioni, sossegnazioni e scarti; che scomponete, aprendo lo spazio dello *hyphen*, e con ciò dis-abilita. Nel suo spazio di de-compressione trova la possibilità di riaffacc-

<sup>26</sup> Ivi, pp. 530-531.

<sup>27</sup> M. Serres, *Morale per disobbedienti*, Torino, Bollati Boringhieri, 2019, p. 61.

<sup>28</sup> Ivi, p. 26.

<sup>29</sup> Ivi, pp. 65-66.

<sup>30</sup> Ivi, p. 27.

<sup>31</sup> G. Deleuze, *L'esauto*, Roma, Nottetempo, 2015.

<sup>32</sup> P. Handke, *Saggio sulla stanchezza*, Milano, Garzanti, 1991.

<sup>33</sup> U. Fadini, *Disattivare*, cit., pp. 38-40; 48-50.

<sup>34</sup> M. Serres, *Morale per disobbedienti*, cit.

<sup>35</sup> U. Fadini, *Disattivare*, cit., p. 49.

<sup>36</sup> Ivi, pp. 49-50.

ciarsi qualcosa come, per dirlo con Serres, l'intempestività, cioè l'inventività, così chiamata in quanto abilità di ritrovare visioni del mondo dimenticate e/o ignorate ma comunque feconde<sup>37</sup>.

Perciò ha la possibilità di riaffacciarsi il *monster* (*hopeful* o *hopeless* che sia), il *monstrum*, lo stra-ordinario, il punto di svolta<sup>38</sup>, il dif-forme, il dis-abile, come eccedenza, l'*Horlà* rispetto al binomio normalità/anormalità, abilità/disabilità, soggetto/oggetto. Da stanchi, si possono *prendere le distanze* (*dis-*), dalla *forma* (stabile, fissa[ta]), così come dall'*habilitas*, cioè dall'essere *destri, adatti/adattati*, e il binarismo soggetto/oggetto si fa (s)oggetto. E questo, del resto, è appunto *dis-obbedienza*: «noi cambiamo, progrediamo e regrediamo, inventiamo il futuro, perché, deprogrammati, disobbediamo<sup>39</sup>»; ci smarchiamo perché siamo dei *jolly*.

E, da *jolly*, ci ritroviamo proprio al punto da cui sono/siamo partiti con l'Alice di Celati, cioè dis-ambientati, letteralmente *privi di ambiente*, ossia di qualcosa che, antropocentricamente, ci circondi.

A questo punto, allora, ciò che si va profilando, catalizzato dal *dis* e dallo *hyphen*, è l'emergenza/urgenza (del riconoscimento – attivo in virtù della sua carica di potenzialità –) di un (s)oggetto ontologicamente ed eticamente provvisorio, parziale, precario, relativo, crepato, poroso, sfigurato, smontato, stanco...

Un (s)oggetto, che, con queste *attitudini*, può umanare diversamente e nuovamente<sup>40</sup>, figurarsi una sopravvivenza e tentare di garantirsi «dei livelli di tenuta soddisfacente per ciò che appare delinearsi come la trama mutevole delle possibilità di esistenza e di vita futura<sup>41</sup>».

Si tratta allora di *sperdersi*, di *vagabondare*<sup>42</sup> sospendendo temporaneamente e disobbedendo a mete prestabilite, e dedicandosi, per usare le parole di certo pensiero eco-cyborg-trans-femminista contemporaneo, a «proteste modeste e piaceri precari che si snodano all'interno di luoghi ormai compromessi e adombrati da futuri che avranno sicuramente bisogno di essere aggiustati<sup>43</sup>».

<sup>37</sup> M. Serres, *Pantopie*, cit., p. 365.

<sup>38</sup> Ivi, p. 367.

<sup>39</sup> M. Serres, *Morale per disobbedienti*, cit., p. 14.

<sup>40</sup> O. Rignani, *Umani di nuovo. Col postumano e Michel Serres*, Milano, Mimesis, 2022.

<sup>41</sup> U. Fadini, *Divenire umani. Per una nuova antropologia filosofica*, Milano, McGraw-Hill Education, 2024, p. V.

<sup>42</sup> Questi termini, espressioni di uno stile di vita e di pensiero, ricorrono frequentemente nei testi di Fadini.

<sup>43</sup> S. Alaimo, *Allo scoperto. Politiche e piaceri ambientali in tempi postumani*, Milano, Mimesis, 2024, p. 328.

Il monito di Fadini è tutt’altro che ambiguo: dis-attivare, quando, come e per quanto possibile, centrismi, (uni)linearità e binarismi, senza però cedere alla tentazione di assolutizzare la pratica stessa del dis-attivare.

E per questo, spesso dis-ambientata, gli dico un *grazie* e un *arrivederci* con la *sua* Alice: «È il particolare movimento laterale di Alice ad attrarre coloro che si mettono alla ricerca di spazi di soddisfazione diversi da quelli consegnati alla riaffermazione del principio di proprietà/identità [...]. Una ricerca incessante di spazi, di misure appropriate alla determinazione parziale, provvisoria, della fantasia che noi siamo, dell’immaginazione che ci realizza [...]: in effetti si tratta di un movimento di vaganti in cui è ovvio che prendono corpo delle storie [...]. E ciò riguarda soggetti dispersi che non vogliono essere rintracciati, farsi “catturare” [...], che sfuggono tutte le classificazioni/misurazioni veicolate dall’uso “corrente” del linguaggio, quello “ufficiale”, “maggiore”»<sup>44</sup>.

<sup>44</sup> U. Fadini, *Disattivare*, cit., p. 103.

KATIA ROSSI

*Di alcuni motivi in Fadini.  
Ritratto del filosofo "insonne"*

Cosa c'è di più dolce che avere qualcuno con cui si osi parlare di tutto come con se stessi? Quale grande vantaggio ci sarebbe nella buona sorte, se non avessi chi ne godesse come te stesso? Sarebbe veramente difficile sopportare le avversità senza qualcuno che le sopportasse persino con maggior pena di te.

Cicerone, *De Amicitia*

Sono sicura che tutto vorrebbe Ubaldo Fadini fuorché si parlasse di lui. Anzi no, anche questo forse sarebbe per lui tollerabile, ma la celebrazione, quella no, sarebbe troppo. E tuttavia occorre correre questo rischio. Se non altro come atto di riconoscenza.

Scelgo allora di confrontarmi con il suo testo più eccentrico: *Dialoghi con l'amico insonne. La perdita del peggio* (Firenze, Clinamen 2023). Eccentrico per tante ragioni, non ultima la comparsa sulla pagina di un Fadini inedito, privato, assente in tutta la sua vasta produzione: perfino delle dediche ha sempre fatto a meno (p. 132). Nonostante la sua «constitutiva ritrosia» (p. 16), il filosofo friulan-fiorentino condivide con noi lettori resoconti di dialoghi che avvengono spesso nel cuore della notte, complice il silenzio e gli «angoli bui da mitragliare», a restituire un confronto franco e senza mezzi termini con l'amico di sempre. Sono colloqui «veri», diretti, di una precisione chirurgica nella scelta delle parole, talvolta inventate (si pensi a «terminator politico» p. 9, a «intellettuali in lead-sing» p. 66, o a «schifezze egolatriche» p. 90), spesso assortite in maniera originale (valgano su tutte le «lacrime sempre più estranee nel loro preci-

pitare» e i «baci avvertiti, provati, messi alla prova senza risparmio di respiro», p. 49).

A ben guardare, ci si ritrovano anche brandelli di una vita nomade, vagabonda: una vita da *flâneur* (ma anche da mediano, “sempre lì Lì nel mezzo Finché ce n’hai stai lì Stai lì”). Vita restituita nei motivi e nei toni di una conversazione scorrevole, a tratti divertita, mai banale, che potremmo leggere nelle pagine di un diario o in uno scambio epistolare: le date scandiscono il procedere dei paragrafi. Ciò che colpisce della scrittura di Fadini è il tono confidenziale e smaliziato, basti pensare al repertorio di sogni che vengono raccontati (come si confa a certi libri filosofici). Insomma, un testo intriso di amicizia, che si rivela tra le righe con inaspettata generosità.

Come addentrarmici? Facendo mia la prudenza che il “nostro” (si fa per dire) filosofo adotta da sempre, supportato da Deleuze, ammettendo la sua «difficoltà di fondo a scrivere “su”»; poiché gli «sembra sempre di approfittare dell’intelligenza e della sensibilità degli autori che affronta» (p. 37). Come specifica tra parentesi (!): «valgono sempre il “preferirei di no” e il “divenire impercettibile” come passi decisivi per costruire mediazioni differenti da quelle abituali e così non avvienti» (p. 38).

Il libro è scandito in anni, otto quasi capitoli dal 2015 al 2022. Scelgo una, due quando proprio è indispensabile, citazioni l’anno, a restituire, almeno parzialmente, il caleidoscopio fadiniano.

## 2015

Tra i molti discorsi disseminati in ordine sparso, tanto da autorizzarne una lettura random in totale libertà (non vi è un vero e proprio inizio e nemmeno una fine, come nei film di Fellini), trovano spazio anche ricordi di gioventù, come quello dedicato alla madre, rievocato dall’occupazione delle scuole fiorentine in autunno, ripresa da Fadini per stigmatizzare, tra l’altro, «genitori che sparecchiano tutte le complicazioni come se queste fossero sempre, inevitabilmente, produttive di sola negatività» (p. 21). La rievocazione prende corpo dal resoconto dell’oggi, con un breve ma intenso ritratto materno: «A Firenze c’è un liceo occupato e genitori che corrono in questura. [...] Ricordo che mia madre fu chiamata dal vicepreside della scuola, insospettito dalle sue firme sul libretto delle assenze nel quale la causa era sempre esplicitata come “partecipazione allo sciopero”. Lei, di fronte alle osservazioni del malcapitato, rispose seccamente sottolineando che indubbiamente sapevo ciò che stavo facendo e che questo era abbastanza ... l’“abbastanza” e basta delle mie terre friulane» (p. 20).

## 2016

Ancora in autunno (28 ottobre), scopriamo un riferimento alla prima pubblicazione di Fadini, vero e proprio esempio di onestà intellettuale, tempestata com’è da una «quantità micidiale di rimandi» e debiti intellettuali sempre puntualmente riconosciuti (pratica caduta oggi drammaticamente in disuso): «Questa volta infastidisco un po’ l’amico “insonne” facendo della “pornografia emotiva”: leggo testi sul post-umano in cui si cita di tutto (a partire anche dal “mio” vecchio Gehlen, accademico ben intrappato alla fine...). Ricordo allora il mio primo libro, in ogni senso, su quest’ultimo. L’avevo scritto in parte “a mano” e successivamente con la macchina da scrivere. [...] quando sfoglio quel libro mi colpisce la quantità micidiale di rimandi, di note, il repertorio bibliografico e tutti i riconoscimenti dovuti a coloro che avevano anche scritto soltanto cinque righe significative su un tema, una figura toccata. [...] Ora leggo spesso testi dove quell’attenzione e quella sensibilità, pure a livelli post-adolescenziali ..., nei confronti del lavoro altrui sono poco presenti [...]: mi dispiace, però non troppo, e non unicamente per me [...] ma in generale per quel loro palesarsi, in tale formato realmente ridotto ai minimi dell’insignificanza, come segnale dell’avvilimento complessivo della nostra società/socialità, che si s/ qualifica rapidamente sotto la veste ipocrita e prepotente della società dell’iperprestazione, cioè della prestazione fine a se stessa, letteralmente oscena» (pp. 37-38).

## 2017

Si deve arrivare all’inizio dell’estate dell’anno seguente per imbattersi, stavo per scrivere inciampare, nella rievocazione del padre, friulano “antico”, che fa il paio con la madre dell’“abbastanza e basta”: «A me capita sempre di più di tenerlo presente con la sua pipa e il suo venire alla stazione quando tornavo dalla Germania. Allora mi prendeva con sé, in silenzio, come sempre, da friulano “antico”. Poche parole ma una luce viva negli occhi che si accendeva ancora di più quando mi veniva incontro. Quello era vero, per me. [...] Ultimamente però qualcosa viene fuori, dice l’amico “insonne”, e aggiunge che non devo scusarmi troppo con le persone che mi stanno accanto e che un po’ di quella luce ancora la si coglie nei miei occhi. So soltanto, per quanto mi riguarda, che manca ogni giorno di più, mio padre (p. 52).

E poi c’è il “capitolo”, breve nella lunga carriera di Fadini, dedicato alla scuola, alla sua esperienza mai rinnegata di insegnante delle superiori: «Penso alle mie alunne, giovanissime, dell’“Elsa Morante” (seconda metà degli anni ’80 e primi anni ’90). Entravo in classe cercando di dare loro quello che sapevo/potevo: ero teso eppure molto contento di ve-

derle lì e loro mi guardavano attente. Ho capito meglio nel corso degli anni che in tale attenzione cresceva anche stima e qualche volta affetto, che si è mantenuto fino a oggi. Era, la loro, una misura intensa. Mi emoziona sempre vederne le tracce, le espressioni, le manifestazioni! Grazie e tutte!» (pp. 53-54).

## 2018

Proseguiamo con l'impegno politico, al quale molti animati dialoghi notturni sono dedicati: «Stanotte ho perso forse un po' di tempo su fb: tra il "capitalismo emotivo" (accidenti!) e pubblicità varia. Poi mi cerca l'amico "insonne" e cominciamo a mitragliare i nostri angoli bui. Parole invischiare che passano dalla miseria dello scenario politico alla pena per il nostro degrado personale e anche collettivo. Siamo in fondo un po' dispiaciuti per la fine della pseudo-rappresentanza del sotto-sistema "politico" e ci sorprendiamo ancora, con ingenuità insuperabile, del viaggio al termine dei corridoi e delle stanze appropriate e comode di qualche amico/a sistemato/a là dove si conta e si viene contati» (p. 65). E proprio quando non si può fare a meno di aderire a questa forma sublime di *lamentatio*, compare sulla pagina una via di fuga gioiosa: «[...] Ecco quello che va cercato: gli incontri, qualche volta anche gli scontri, la conoscenza di persone che hanno portato con sé un fattore decisivo di resistenza concreta allo schifo dilagante, alla miseria nera del presente – innanzitutto la generosità» (p. 66).

## 2019

Uno tra i tanti scambi di battute tra gli amici restituisce bene quel che può accadere tra coloro che hanno la fortuna di vivere un'amicizia; è un invito ad interrompersi in corrispondenza al proprio incrinarsi: «L'amico insonne ha avuto un periodo difficile e me lo racconta al telefono, pochi minuti fa. Telefonata stranamente breve: un accenno a volti sconosciuti intravisti nel suo solito vagabondare, a me ben noto, nei momenti di massima insoddisfazione. A volte si aspetta qualcosa, non si sa cosa ... ha poca voglia di saperlo. Gli riesce o gli capita di interrompersi, però sempre più raramente. Interrompersi: è vero che gli sembra l'unico obiettivo perseguitabile, quello che meglio corrisponde a ciò che si incrina in lui. Questo gli pare di avvertire, il suo incrinarsi. Ringrazia per l'attenzione a ciò che non (gli) va ma lo prende come segnale di uno sbandamento, il mio, che ormai non è più gestibile. Si aspetta da me semplicemente che possa cadere perché gli sembra la cosa più naturale che possa capitarmi. Aggiunge: stai attento a ciò che si incrina sempre di più in te e che da amico ti indico perché lo riconosco: così conclude questa strana telefonata in coda alla notte».

## Non ancora 2020

Alla fine di novembre si trova un altro ragionamento intimo, dedicato al carattere di Fadini, che approfitta di un evento ripetuto nel suo quotidiano per affrontare quell'adorabile timidezza che da sempre lo contraddistingue. Trovo questa chiacchierata (per carità non heideggeriana!), uno dei molteplici esempi, forse quello che mi emoziona di più, di quell'esercizio portato avanti in queste pagine e riassunto nella formula “perdita del peggio”; che significa, almeno credo, un tentativo sempre ricominciato di lasciar perdere ciò che non va per dare spazio (e tempo) a ciò per cui vale la pena vivere: «L'amico “insonne” mi fa ricordare ancora una volta – e di ciò mi scuso – un'immagine di me che circolava e che è possibile riassumere con quello che un altro amico rilevò a proposito di una mia costitutiva “timidezza”. [...] Però ..., un'esperienza a tale riguardo la faccio quasi tutti i giorni, da una vita ormai, posso dire, composta di “asocialità” diversamente modulata (“sono un tipo anti-sociale, non mi importa mai di niente”, Guccini). Si tratta del momento dell'entrata in aula. Non dico che vado nel panico ma quasi. Un'entrata un po' precipitosa, guardando la “cattedra” e infestandola, ritualmente, con una serie di feticci tirati fuori da un borsone che mi accompagna dovunque, come la coperta di Linus. Mi chiedo perché. Forse dipende dal fatto che non ho mai amato le posizioni di potere, in senso canettiano, di qualsiasi tipo, fin da piccolo. Si tratta del mio “68”, quello che mi porto dietro ben combinato con il decennio successivo. Non sopporto l'asimmetria irrigidita, istituita rigorosamente, costellata da tutte le schifezze egolatriche che ben si conoscono. Però mi faccio forza ed entro: convinto che devo tirare fuori e trasmettere comunque, per il poco che mi riesce, la bellezza e la generosità dell'intelligenza, della fantasia, dell'affettività, con i loro campioni di “per/versione” depositata, certo in modo barbaro e un po' infantile, nei miei appunti e/o nelle pagine segnate. “Insegnare l'ininsegnabile”, diceva Schérer (a proposito di Deleuze); non smettere di provarci con tutta la timidezza inevitabile e al limite dell'effetto comico (che diverte spesso anche il sottoscritto, quando ci rispensa)» (pp. 89-90).

## 2021

Queste pagine restituiscono così anche dosi generose di ironia e autoironia, perfino quando il tono diventa un po' nostalgico: «Conversando stanotte con l'amico “insonne”, gli ho raccontato di come recentemente per vari motivi mi trovo ad attraversare il mio vecchio quartiere, Campo di Marte. Ieri, avendo un po' di tempo prima dell'impegno dovuto, ho trovate le energie per attraversare il grande giardino. C'era il mercato e poi mi sono seduto per qualche minuto su una panchina, leggendo qualcosa. Era

una bella mattinata di sole. “Come un pensionato o un nonno che porta i nipotini a giocare!”, ha esclamato l’amico: “Ti stai preparando. Tra pochi anni ti capiterà e potrai di nuovo portare le tue patologie a spasso, senza troppe preoccupazioni”. Vero, non è proprio un’immagine che mi disturba quella del pensionato. Tutt’altro. Ma c’è di più. Ho attraversato quel giardino pensando a mia madre. Lei ci andava quasi tutte le mattine, negli ultimi anni, e ogni tanto si sedeva e immagino che si intrattenesse con qualche sua conoscente per fare quattro chiacchiere, quelle che appunto ora sento come sue e anche “mie”» (p. 107).

### ancora 2021 (quasi 2022)

Infine, l’enigma preso di petto: l’amico “insonne” esiste davvero? Qualcuno lo ha mai visto? Chi si cela dietro il sodale di una vita? Un “semplice” personaggio concettuale? Un *nom de plume*? Poco importa, finché resterà sveglio insieme a Ubaldo noi potremo continuare e leggerne i pensieri: «L’amico “insonne” mi tartassa sul fatto che ho sempre più difficoltà a rispondere a tutte le domande che mi sono rivolte. Di tutti i tipi. Anche nei suoi confronti, tentenno … gli ripeto spesso che mi piacerebbe partire come non ho mai fatto e che riesco solo in parte a immaginare, camminando attraverso la città. Sono poco chiaro: scappare sempre – mi dice – serve unicamente a pensare che domani sarà diverso e che riuscirai a evitare trappole, rancori o, nella migliore delle ipotesi, a consegnarti come un oggetto da maneggiare senza troppe cautele, nel senso che dopo l’uso sarai gettato. Non in senso heideggeriano … e qui scoppiamo a ridere ma riprende quasi subito dopo, seriamente, non devi vergognarti di scrivere, di volere i tuoi affetti accanto a te in modo veramente impossibile e i sorrisi timidi portateli dietro mentre ciondoli un po’ dappertutto nella nostra città indifferente.

Ci penso su. Gli amici sono preziosi così: quando non riesci più a ragionare e non sai più bene cosa significhi, intervengono e rendono meno nebbiosi i passaggi della fantasia. Hanno questo dono da regalarti che arriva dal fondo del cuore» (pp. 119-20).

Fino (quasi) in fondo al libro.

MARCO ROVELLI

## *Stra-vaganze*

Ho conosciuto Claudio Lolli molti anni fa, sotto un palco, e ci univa la medesima triplice identità: musicista, scrittore e insegnante di liceo. Così, quando se n'è andato, a 68 anni, è stato naturale pensare di fare racconto della sua vita. E ho pensato che raccontare la vita di un poeta che ha a sua volta fatto canto dei mondi che ha attraversato significava non solo restituire la sua verità biografica, ma anche quella poetica. Così ho affidato la sua vita a un coro di voci, dai suoi musicisti ai personaggi delle sue canzoni, dai suoi familiari alle immagini fotografiche. Un coro è come un puzzle: e mettere insieme i pezzi della vita di Claudio è stato per me rimettere insieme i pezzi della storia di questo paese dagli anni sessanta a oggi. Nella storia di Claudio c'è la storia di una generazione. Se diciamo che aveva 18 anni nel '68, si comincia a capire di cosa stiamo parlando.

Ho conosciuto Ubaldo Fadini leggendo il *Lessico postfordista* da lui curato con Adelmo Zanini e pubblicato all'inizio del 2001, e fu uno dei libri che mi accompagnarono in quell'anno cruciale – per la storia contemporanea, va da sé, ma anche per me che in quegli anni ero pienamente attivista nei movimenti, e che fui a Genova per una settimana. Anni dopo ho incontrato di nuovo Ubaldo in rete, grazie agli snodi con altri amici deleuziani, e ho avuto modo di incontrarlo in qualche occasione. E grazie alla rete ho scoperto quanto lui fosse legato alle canzoni di Claudio Lolli. Così un giorno, mentre scrivevo il libro, ci siamo incontrati online (era tempo di lockdown) e ne abbiamo parlato. Ma parlare di Claudio, dicevo, significa parlare della storia di una generazione. E anche della storia intellettuale di chi come Ubaldo di quella generazione era parte.

Claudio Lolli era nato a Bologna nel '50 in una famiglia piccolo borghese benestante, e il conflitto con la famiglia è un elemento tipicamente generazionale. È la generazione del conflitto edipico, con l'autorità ge-

nitoriale all'interno dell'istituzione familiare, e fuori dalla famiglia con le istituzioni sociali. Il giovane Lolli sperimenta su di sé le asprezze di un'educazione tradizionalistica, rigida, repressiva, e così, nel '68, a diciott'anni ci vuole poco a riconoscere nelle istanze del movimento della contestazione globale le proprie istanze: la lotta contro l'autoritarismo della scuola, della famiglia, della politica. E in quel fuoco scrive una delle sue canzoni più note, dedicata a quella "vecchia piccola borghesia" che è sì una classe sociale che ha imparato a comprendere, da quando legge Marx e l'amato Gramsci, ma soprattutto è il suo vissuto, l'esperienza che ha provato sulla sua pelle da quando è venuto al mondo.

Poi sono arrivati gli anni settanta, il movimento, Piazza Maggiore come luogo fisico e mentale della felicità degli zingari, di tutti gli uomini del margine che prendono la parola, si prendono il canto, si prendono la scena. *Riprendiamoci la vita, la luna la terra e l'abbondanza*, canterà Claudio, rubando le parole a Peter Weiss. Era un'ansia inesauribile di vita, che le-gava i desideri collettivi di quella gioventù: anni di connessione, comunicazione e scambio. Gli anni dal '75 al '77 sono quelli più felici, per Claudio e per gli zingari felici del movimento bolognese, l'ala più creativa di quella stagione di lotte, rappresentata in maniera esemplare dagli indiani metropolitani, con la loro volontà di disarticolare e sovertire il linguaggio del potere non con il piombo ma con le pratiche di comunicazione sociale di cui è un simbolo Radio Alice. Poi arriva l'11 marzo '77, Francesco Lorusso muore ucciso da un carabiniere che spara ad altezza d'uomo, e i carri armati entrano a Bologna. *Disoccupate le strade dei sogni*, stanno dicendo quei carri armati. Sarà questo il titolo del disco che Claudio Lolli incide nel '77. Ormai siamo in un incubo, un *incubo numero zero*: le strade e le piazze sono sgomberate, in più di tre persone è un'adunata sediziosa, signori si chiude.

È di questo Claudio che ho parlato con Ubaldo.

Sono cresciuto con Lolli, ero "un ragazzo degli anni settanta". Avevo 18 anni quando ho ascoltato il suo primo album. Dove c'è quella meravigliosa canzone sul padre: *La giacca*. Il primo Lolli è quello più pavesiano.

La musica di Lolli ha segnato due periodi in particolare, piuttosto importanti per me. Il primo è quello bolognese. In quegli anni ho frequentato molto Bologna, la mia ragazza viveva lì. Ci andavo spesso, respiravo quell'aria. Non avevo una consuetudine politica, non frequentavo gli ambienti politici bolognesi, però ho partecipato al convegno contro la repressione che si tenne al palasport nel settembre '77, e poi il corteo conclusivo, con

l'intervento di Dario Fo... Sentivo vicinanza e prossimità a quei mondi, il modo di essere di quella Bologna lo sentivo un po' mio.

Firenze in quegli anni aveva una sua vivacità, su un piano politico culturale non aveva molto da invidiare a Bologna, ma a Bologna c'era la possibilità di avvertire una maggior vicinanza tra il mondo giovanile e figure artistiche e intellettuali – come anche Claudio Lolli. Bologna ha sempre mantenuto una capacità di inclusione che Firenze non è mai riuscita a realizzare.

Lolli era questa figura un po' paradossale, da una parte era una figura di attraversamento di spazi, superamento di limiti, un mettersi a nudo abitando artisticamente la propria esposizione alla realtà. Mi piaceva molto questa sua capacità di rivestirsi muovendosi attraverso un'esposizione di quella che era la sua sensibilità, i suoi sentimenti. Nelle sue canzoni c'è sempre il racconto di un percorso. E al di là delle stagioni è stato uno sperimentatore, nel senso di manifestare in maniera originale stra-vaganza... era uno che vagava, non si accontentava degli spazi dati, istituiti, e facendo questo si esponeva... i primi dischi li ascoltavo in quest'ottica, in questa prospettiva. Questa sua stra-vaganza – nel senso dell'attraversamento dei confini (con una sensibilità artistica straordinaria che si avvertiva) – quasi automaticamente è diventata una collocazione, sempre molto curata, molto attenta, di vicinanza, affettuosa, ai movimenti degli anni settanta. Tante le sensibilità dei settanta, anche quella femminista (che viene fuori in *Anna di Francia*).

Tra queste sensibilità, viene naturale pensare a Deleuze. Non credo fosse tra i riferimenti di Claudio, ma credo che la sua poetica incarnasse quelle categorie deleuziane, che il suo "felice nomadismo" interpretasse lo spirito del '77 forse meglio di qualunque altro – ne ho parlato anche con Bifo, e anche lui riconosceva come quella poetica rappresenta davvero la dimensione del molecolare, del microfisico, dell'esistenza come dimensione fluida. Del resto lui non fu mai organico ad alcun gruppo politico, era totalmente uno del movimento, un qualunque. Ecco, mi pare che anche questi si intersechi con il tuo itinerario – in cui Deleuze è così importante. Mi dici qualcosa del tuo rapporto con Deleuze?

Il primo libro di Deleuze che ho letto è stato l'*Antiedipo*, che mi arriva insieme a *Differenza e ripetizione*, pubblicato dal Mulino nella collana coordinata da Melandri (che insegnava proprio a Bologna, dove c'era grande attenzione alla filosofia francese, come anche Alberto Maria Forni, che ha tradotto Deleuze). Quello fu un testo per me molto importante, così come lo furono successivamente le *Conversazioni con Parnet* pubblicate da Feltrinelli, un modo di entrare ancora di più dentro quel pensiero. Furono anni in cui Deleuze ebbe molta risonanza, poi col riflusso venne accantonato. Nell'università non era presente, uscì fuori anche dai contesti di ricerca più

elastica, aperta. A fine anni ottanta era indispensabile riprendere un pensiero critico radicale. Con Adelino Zanini mettemmo in piedi un seminario di filosofia contemporanea tra Gallarate e Padova, su Deleuze, Foucault, Kojève, Derrida... Finché, per riproporlo nel dibattito filosofico, nel '96 pubblicammo una sua raccolta di saggi inediti, *Divenire molteplice*".

Il riflusso ha a che fare anche con Lolli, visto che per lui dal '78 si apre una stagione nuova. La stagione degli *extranei*, come intitolerà un disco. Ex: perché è bastato poco per sentirsi già dei reduci. Ma anche estraneità rispetto al mondo che sta cambiando, tutto intorno si sente il cosiddetto riflusso, che poi diventerà l'Italia da bere degli anni ottanta. E allora, con questo senso di estraneità addosso, Claudio scrive canzoni visionarie, racconti di mondi che si aprono dentro tante persone. Perché quando si chiudono dei mondi, se ne aprono altri.

Diversamente da quel che taluni pensano, non c'è un primo Lolli più politico e un secondo più intimista: la sua poetica è sempre la stessa, quella di un uomo che cattura col suo sguardo pezzi dei mondi che attraversa e li trasfigura. E se qualcosa cambia, non è lo sguardo di Lolli, ma i mondi intorno a lui. Che lui cattura, e restituisce in canto.

La seconda tappa del rapporto mio con Lolli è venuta fuori dopo la Germania, dove ero andato a studiare Gehlen per un dottorato, dopo essermi laureato su Benjamin con Paolo Rossi, con Ferruccio Masini che mi aveva fatto da correlatore. Rossi non aveva grande simpatia per il pensiero critico radicale, ma con grande gentilezza mi disse di parlarne con Ferruccio Masini, che insegnava a Siena ma viveva sopra l'Antella, andai a trovarlo, mi seguì, diventammo amici, fu mio correlatore. Poi andai in Germania, dove studiai Gehlen, oltre che i francofortesi.

Dopo la Germania tornai a Firenze, e Lolli mi fece compagnia in quegli anni Ottanta in generale abbastanza grigi da un punto di vista politico culturale. E mi fece compagnia anche come stimolo a continuare un percorso stra-vagante, a continuare a praticare, come diceva Celati, un po' di fantascicazione.

Ricordo che Claudio in un'intervista diceva che la speranza non era una cosa buona, intendendo la speranza come qualcosa dalla parte della rassegnazione, della passività. Ma il concetto di speranza, credo, contiene anche altro, ovvero l'utopia come orizzonte (e essere di sinistra, diceva Deleuze, è guardare all'orizzonte); l'utopia come il possibile senza il quale si soffoca. In questo senso, tu hai scritto un testo sulla connessione possibile tra Bloch e Deleuze.

La speranza è di destra, diceva spinozianamente Deleuze, dalla parte delle passioni che indicano una mancanza, è una passione triste. Deleuze non amava l'utopia – c'è ancora troppa storia, la storia pesa, grava sul tuo modo di vivere, ti predetermina, ti ingabbia – e in *Che cos'è la filosofia?* parla malissimo dell'utopia. In Bloch invece utopia e speranza sono strettamente connesse. Però Deleuze cita positivamente Bloch, dice che forse si può pensare l'utopia in una maniera diversa, dice che forse bisognerebbe anche utilizzare un altro termine: quindi quel che Bloch intendeva con utopia è una cosa da non buttare via. Non è necessariamente passione triste, depotenziamento... L'attesa è anche una buona condizione, perché dai modo che si verifichi qualcosa di imprevisto. E qui mi viene in mente una connessione tra Benjamin e Lolli. C'è una formula di Benjamin che vale per lui: "la passione per l'improvvisazione", una passione coltivata attraverso uno studio quasi rabbinico, talmudico, preciso e attento. Una passione per l'imprevisto, per l'imprevedibile, non nel senso di un procedere sgangherato, ma nel senso di una passione che si concretizza sulla base di una grande sensibilità e di una ricerca attenta... Nel senso alto della formula, è anche qualcosa che può essere riferito proprio agli anni settanta.

Un'altra connessione tra Benjamin e Lolli che mi viene in mente riguarda un elemento con cui Lolli è sempre stato identificato – e da molti per questo tenuto ai margini – è la malinconia. Che era, certo, un elemento della sua poetica, ma nel senso di Leopardi e Benjamin: la malinconia come elemento di rottura col presente, e come potentissima forza di trasformazione del reale. Il malinconico è uno che vive sempre la possibilità, insieme alla realtà. Insomma, la poetica di Claudio Lolli è malinconica, e proprio per questo (e non nonostante) è pervasa da un'ansia di vita potentissima, ed è una continua celebrazione della vita – come risulterà evidente di lì a poco in maniera chiarissima, con gli zingari felici: *Riprendiamoci la vita, la luna la terra e l'abbondanza*, appunto. La poetica di Claudio Lolli è pervasa da un'ansia di vita potentissima, ed è una continua celebrazione della vita.

Da quest'ansia di vita Ubaldo è pervaso – nel creare concatenamenti stra-vaganti, connessioni oblique – e nel donarsi generosamente, come sa chi lo conosce.

VINCENZO SCALIA

*La disattivazione della devianza.  
Ovvero la devianza della disattivazione*

Chi torna indietro/porta grandi novità/come chi  
sembra perso/ma sa come finirà  
Malika Ayane

*Introduzione*

Il problema più grave, ormai cronicizzato che affligge le scienze sociali, è quello della compartmentazione dei saperi. I filosofi non parlano coi sociologi, che ignorano i politologi, i quali, sempre di più, si affidano a modelli statistici sofisticati, che trascendono la realtà invece di interpretarla, e stagnano nella verifica delle ipotesi. Ancora meno dialogano tra loro antropologi, economisti e psicologi, ormai assuefatti al modello dell'*homo oeconomicus*<sup>1</sup> che immagina l'umanità come una folla solitaria che si muove in modo prevedibile, monotono, uniforme, al comando di una ragione strumentale, tutta imperniata sul calcolo dei costi e dei benefici.

Eppure, Gyorgy Lukacs (1989), in tempi non sospetti, aveva ammonito sui pericoli della segmentazione interpretativa, mettendo in evidenza come la realtà andasse interpretata nella sua complessità attraverso l'utilizzo della *totalità*, categoria epistemologica caratterizzata dalla possibilità di cogliere la realtà sociale in profondità, a partire dalla contraddittorietà e complessità dei fenomeni. In particolare, tenendo presente le disuguaglianze di classe e i rapporti di forza asimmetrici come punto di partenza, diviene pos-

<sup>1</sup> M. D'Eramo, *Dominio*, Milano, Feltrinelli, 2020.

sibile elaborare quelle riflessioni che ci possono mettere nelle condizioni di progettare e praticare una trasformazione collettiva della realtà.

A distanza di poco più di un secolo (1922) dalla pubblicazione di *Storia e Coscienza di Classe*<sup>2</sup>, il pensiero di Ubaldo Fadini si connota per la sua capacità di avere fatto proprio il monito lukacsiano, sebbene da prospettive teoriche diverse. Il concetto di *disattivazione*, sviluppato da Fadini soprattutto nelle opere più recenti (2024), ha il merito di mettere insieme la doppia istanza di realizzare un collegamento trasversale tra le discipline umanistiche, oltre che di delineare la possibilità di una fuoriuscita dall'orizzonte teorico-pratico che plasma la realtà contemporanea.

Col pensiero di Ubaldo mi è capitato, nel mio percorso politico e intellettuale, di misurarmi costantemente nel corso degli anni. Sul piano della critica dell'esistente e dell'attivismo, mi è tornata più volte utile la sua interpretazione del post-fordismo, elaborata singolarmente e in gruppo (2001)<sup>3</sup>. Sotto il profilo epistemologico e metodologico, da sociologo della devianza, ho fatto mio tutto il percorso prender le mosse dalla disattivazione. Un lettore attento, ma che ha interiorizzato, suo malgrado, le compartmentazioni del pensiero contemporaneo, potrebbe domandarsi quali attinenze sussistano tra un criminologo critico e un filosofo. Si tratta di una domanda non del tutto infondata, dal momento che i percorsi intellettuali e professionali delle diverse branche delle scienze sociali, portano spesso a una divaricazione tra la parte performativa e quella speculativa. Nel mio caso, lavorare in un contesto sempre più caratterizzato dalla domanda di un *just in time* pienamente post-fordista, per esempio in tema di sicurezza<sup>4</sup> e di politiche penali<sup>5</sup>, la perplessità appare ulteriormente fondata. In realtà, proprio per il contesto post-fordista<sup>6</sup> in cui ci troviamo a vivere, è vero proprio il contrario. Nel senso che semmai, di una riflessione in profondità sul perché si sia passati dalla sicurezza dei diritti al diritto alla sicurezza<sup>7</sup>, si avverte sempre più il bisogno. In particolare, in un contesto sociopolitico all'interno del quale, la questione securitaria, fa breccia anche presso i settori delle scienze sociali nominalmente schierati contro le rappresentazioni dominanti, che si sono prodotti in una lettura acritica dei dati relati-

<sup>2</sup> G. Lukacs, *Storia e Coscienza di Classe*, ed. it. Milano, Sugarco, 1989.

<sup>3</sup> U. Fadini, A. Zanini (a cura di), *Lessico Postfordista*, Milano, Feltrinelli, 2001.

<sup>4</sup> D. Melossi, *Stato, Controllo Sociale e Devianza*, Milano, Mondadori, 2002.

<sup>5</sup> M. Pavarini, *I Nuovi Confini della Penalità*, Bologna, Martina, 1996.

<sup>6</sup> A. Ash, *Postfordism. A Reader*, London, Routledge, 1993.

<sup>7</sup> S. Anastasia, M. Palma (a cura di), *La Bilancia e la Misura*, Milano, FrancoAngeli, 2001.

vi alla criminalità, che suggella, per esempio, l'oggettività del nesso tra migrazioni e problemi di ordine pubblico<sup>8</sup>.

Per questa ragione, a partire dalla disattivazione, è possibile esplorare da un punto di vista critico, demistificandola, la questione criminale, in particolare in relazione a due temi che Ubaldo sviluppa nella sua opera: il primo riguarda la questione del rapporto tra potere e dominio, rispetto alle quali il pensiero di Fadini si rivela utile a smascherare sia la narrazione che le pratiche securitarie. In particolare, come l'attivazione di discorsi impernati sulla paura e l'insicurezza vadano nella direzione del rafforzamento del potere costituito. Il secondo ambito concerne il processo di costruzione sociale nella devianza, sia nella direzione dell'attivazione dei meccanismi di controllo e di demarcazione del confine tra legale e illegale, lecito e illecito, sia nella misura in cui le pratiche e i discorsi disattivanti di questi dispositivi vengono considerate devianti in quanto possono fare vacillare gli assetti di dominio costituiti. Si tratta di questioni discusse ampiamente dal pensiero criminologico critico, per i quali le riflessioni che ci propone Ubaldo rappresentano ulteriori possibilità di approfondimento.

### 1. *Dal governo della contingenza al confine: le aporie del sociale*

Nel pensiero di Ubaldo Fadini, la questione relativa alla disattivazione, si svolge sul crinale della dialettica tra naturale e artificiale, a partire dal pensiero di Arnold Gehlen e di Niklas Luhmann<sup>9</sup>. Se da un lato non è possibile parlare di una natura umana definita in senso biologico, dall'altro lato, la naturalità degli esseri umani consiste nella creazione di artifici, ovvero di tutte quelle istituzioni, agenzie, apparati, sistemi che rendono possibile la gestione della complessità e della contingenza rappresentata dall'ambiente. Non si tratta, beninteso, del meccanismo sfida-risposta così come prefigurato da Arnold Toynbee, in quanto si prefigurerrebbe una situazione determinista, per cui gli esseri umani risponderebbero in una e una sola maniera alle sollecitazioni esterne. Un'idea che presuppone uniformità di pensiero e di pratica, scevra di quella creatività e quell'immaginazione che Ubaldo, attraverso Gilles Deleuze, non si stanca di evocare. La società, col suo proliferare di usi, costumi, regole, norme, risponde alla soddisfazione dei bisogni essenziali. Dall'altro lato, questa esigenza di costruire e consolidare l'esistenza umana in modo da rendere gestibili le difficoltà e gli imprevisti,

<sup>8</sup> M. Barbagli, *Immigrazione e Criminalità in Italia*, Bologna, Il Mulino, 1998.

<sup>9</sup> N. Luhmann, *Il Sistema Sociale*, Milano, Etas, 1978.

dipende dalla molteplicità delle prospettive e dei punti di vista che caratterizzano l'umanità. Ne consegue una difformità di vedute, interessi, valori, scopi, che sfociano inevitabilmente nella conflittualità, che, marxisticamente, investe il possesso e il controllo dei mezzi di produzione.

Proprio all'interno dello scarto tra la molteplicità di possibilità che gli esseri umani hanno a disposizione per rapportarsi all'ambiente e la tendenza a semplificare, ordinare, uniformare, gestire (secondo la governamentalità foucaultiana), si situa il punto di incontro tra il pensiero di Ubaldo Fadini e la criminologia. Da un lato, utilizzando l'apparato sociologico-criminologico, si fanno i conti con Emile Durkheim<sup>10</sup>, che metteva in risalto due aspetti caratterizzanti le società umane. Il primo è quello di fondarsi su di un nucleo valoriale condiviso, che struttura la vita collettiva. Il secondo è conseguente a questo passaggio.

Se la società si fonda sui valori, inevitabilmente crea una linea di demarcazione tra questi e chi li trasgredisce, o che, magari, pone in essere un nucleo di valori antitetico. Durkheim si preoccupa della necessità che ogni società raggiunga un livello adeguato di consenso, arrivando a paventare il rischio delle spinte centrifughe prodotte dalla deriva anomica, vale a dire, della possibilità che proliferi una pluralità valoriale che generi uno squilibrio permanente all'interno della società. Non a caso, come ci insegnano i processi penali USA, con formule del tipo "Il popolo della Virginia contro John Smith", la società tende a rappresentarsi come un insieme compatto, omogeneo, soprattutto, consensuale. La tensione durkheimiana verso il consenso, tuttavia, ci lascia uno spiraglio. Tracciare una linea di demarcazione tra lecito e illecito, poi formalizzato in legale e illegale, non significa che il crimine rappresenti, come vorrebbe la criminologia positivista, un'anomalia degli aggregati umani, semmai l'opposto. I fenomeni criminali rappresentano la normalità di ogni società, rappresentando allo stesso tempo la conseguenza dei processi di costruzione della società e la possibilità di ribaltarne gli assunti fondativi.

La criminalità, se vogliamo tradurre nel linguaggio di Ubaldo le implicazioni del pensiero di Durkheim, rappresenta la possibilità di *disattivare* l'ordine sociale esistente. Un ragionamento che riguarda, in modo senza dubbio negativo, i reati più gravi, con l'omicidio che disattiva il principio della sacralità della vita, ma che investe in modo positivo gli altri reati, quelli che gli operatori del diritto definiscono come "il penale quotidiano". I reati contro il patrimonio, le violazioni delle leggi sugli stupefacenti,

<sup>10</sup> E. Durkheim, *La Divisione Sociale del Lavoro*, Milano, Edizioni di Comunità, 2000.

nell'Italia di oggi connessi alla migrazione clandestina<sup>11</sup>, parlano della necessità di disattivare un ordine sociale che produce disuguaglianze profonde, che rigetta la libertà di movimento, che criminalizza chi, come i consumatori di sostanze, spesso persegue dei *modes d'auto-assujesment* foucaultiani che gli viene impedito di mettere in atto. Si tratta di quegli stili di vita che evocano la categoria fadiniana della *stanchezza*, ovvero del rifiuto di sottomettersi alla performatività produttivista che caratterizza la società contemporanea.

Howard Becker<sup>12</sup>, sviluppa ulteriormente il discorso durkheimiano, nella misura in cui svela la posta in gioco che si cela dietro i processi di tracciamento della linea di demarcazione tra lecito e illecito, tra legale e illegale. Non a caso, il sociologo statunitense, parla della dicotomia tra gli “*insiders*”, ovvero i gruppi sociali integrati che dispongono di risorse materiali, simboliche e relazionali necessarie a produrre, mettere in circolazione e applicare la distinzione tra i comportamenti ammissibili e quelli stigmatizzabili, e gli “*outsiders*”, che questo processo lo subiscono. All’interno di questa dicotomia, emerge tutta la soggettività del processo di produzione delle norme, e della conseguente definizione e delimitazione degli spazi di legalità.

Il crimine, spiega Becker, è quello che certi gruppi sociali definiscono tale, e, reagendovi, pongono al bando della società. Ne consegue un processo rovesciato di produzione della devianza: non la producono i devianti, ma chi li definisce tali e li tratta di conseguenza. In particolare, sottolinea Becker, i devianti e i criminali saranno sempre gli *outsiders*, che l’etichetta che gli viene apposta marginalizzerà ulteriormente. Donne, meridionali, contadini, operai, LGBTQIA+, disoccupati, migranti, rifugiati, rom, coi loro comportamenti eccentrici, sempre al di fuori del performativismo produttivo, trasversali alla biopolitica dell’edonismo finalizzato alla produzione di valore, insomma, i disattivatori, meriteranno sempre l’attenzione delle agenzie di controllo sociale e degli imprenditori morali. Alimentando quell’ordine del discorso criminologico che, come notava Vincenzo Ruggiero<sup>13</sup>, qualifica la criminologia come scienza del deficit, ovvero che inquadra i devianti come persone affette da deficit materiali, cognitivi, relazionali, destinate naturalmente a delinquere. Viceversa, sorvola sulle condotte abusive dei potenti, ovvero esponenti politici e del mondo imprenditoriale e finanziario, che invece arrecano alla comunità un danno maggiore rispetto a quello dei reati del penale quotidiano.

<sup>11</sup> [www.associazioneantigone.it](http://www.associazioneantigone.it).

<sup>12</sup> H. Becker, *Outsiders*, Glencoe, Free Press, 1963.

<sup>13</sup> V. Ruggiero, *Perché i Potenti Delinquono*, Milano, Feltrinelli, 2016.

Il processo di produzione della devianza, attraverso l'utilizzo della lente teorica fornita da Ubaldo Fadini, viene così focalizzato in tutta la sua dimensione problematica. La definizione di individui e gruppi sociali, delle condotte che mettono in atto, come criminali, va collocata all'interno del tentativo di ridurre la complessità, soffocando le potenzialità del plurale, la sua vocazione a produrre interessi, valori, stili di vita alternativi a quelli esistenti. In particolare, a quelli considerati naturali, propugnati e difesi dal capitalismo neoliberale nella sua forma post-fordista. Tuttavia, affinché questo processo di riduzione della complessità raggiunga la sua compiutezza, è necessario che vi sia l'intervento di un attore esterno, ovvero lo Stato, che agisce attraverso la produzione di regole formali e la sua implementazione da parte dei suoi apparati. Ma soprattutto, che deve essere legittimato nella sua opera a partire dalla convinzione che la società in cui viviamo sia la migliore possibile. Di questo aspetto tratto nella prossima sezione.

## 2. *La naturalità del neoliberismo attraverso l'artificialità dello Stato*

Giorgio Agamben<sup>14</sup>, estrinseca il rapporto tra legge e penalità. Il principio-base del diritto, *nulla poena sine lege*, andrebbe in realtà rovesciato, dal momento che, se da un lato la pena è tale nella misura in cui viene sanzionata e regolata dalla legge, dall'altro lato, quest'ultima, non potrebbe esistere senza l'irrogazione di una punizione nei confronti di chi viola le regole preposte a regolare la convivenza civile. In altre parole, la legge, lungi dall'essere uno strumento finalizzato a limitare il potere, e a creare lo spazio necessario a fruire delle prerogative dell'umanità, costituisce in realtà lo strumento principale per l'esercizio del dominio da parte del sovrano. Stabilire le condotte legittime, limitarle, presuppone la previsione di una violazione sulla quale si interverrà attraverso la messa in atto di pratiche repressive ai danni di chi eccederà il dettato della legge.

Lo scarto tra legge e pena è creato per essere colmato, soprattutto a danno delle classi pericolose<sup>15</sup>, ovvero di quelli che disattivano l'impalcatura della riduzione della complessità operata dal potere statale, che, a sua volta, utilizza lo strumento penale con la finalità di legittimarsi come attore cruciale della riproduzione dei rapporti di dominio. È all'interno di que-

<sup>14</sup> G. Agamben, *Homo Sacer. Il Potere e la Nuda Vita*, Roma, Quodlibet, 2017.

<sup>15</sup> L. Chevallier, *Classi Laboriose e Classi Pericolose*, Milano, Mondadori, 1977.

sta doppia articolazione dello Stato e della legge che la dialettica tra naturale e artificiale evidenziata da Ubaldo emerge in tutta la sua problematicità.

Da un lato, sin da quanto Hobbes<sup>16</sup> teorizzò la necessità del Leviatano per scongiurare il *bellum omnes contra omnes*, lo Stato si connota per essere un attore artificiale, che allo stesso tempo conterrebbe, come nel disegno della copertina del libro, tutti i membri della comunità ma è una persona distinta. La stessa legge, come articolazione del potere statale, costituisce un artificio, perché il patto di unione e il patto di sottomissione che la legittimano marcano in controtendenza alla natura umana, orientata al soddisfacimento delle pulsioni individuali anche a prezzo della soppressione dei propri simili.

Dall'altro lato, l'artificialità della società e dello Stato viene colmata dai suoi fautori e difensori con una giustificazione ideologica che fa leva sulla naturalità. La legge, secondo i teorici liberali, incarnerebbe l'essenza stessa della società, nella misura in cui assicura la tutela della proprietà privata dei mezzi di protezione e plasma le relazioni sociali a misura degli scambi di mercato, secondo un modello monoculturale che arriva a diffondersi anche all'interno della penalità. Non a caso, come nota Evgenij Pasukanis<sup>17</sup>, il modello retribuzionista affermatosi da Beccaria e Bentham in poi, rappresenta l'articolazione dello scambio di mercato sul versante giudiziario. Il quantum di libertà che il detenuto deve pagare alla società, riproduce la transazione monetaria mediata dall'utilizzo del mezzo finanziario.

La pena, uniforme e regolata attraverso la spazializzazione del tempo, diventa il terminale dell'artificio attraverso il quale si naturalizza la società votata alla libera intrapresa, che consente agli spiriti animali di muoversi nella direzione del soddisfacimento dei bisogni collettivi. La violenza, all'interno del quadro sopra delineato, registra una trasformazione. Non scompare del tutto, come sottolinea Wolfgang Sofsky<sup>18</sup>, bensì si diffonde all'interno della società, stemperata ma allo stesso tempo moltiplificata dalla mediazione del sistema penale, che la inquadra in una cornice legale e legittima e la rende accettabile, a detrimento del potenziale pluralista che caratterizza il sociale.

Tuttavia, il problema relativo alla pratica della disattivazione e alla sua conseguente repressione, si pone due piani alternativi. Il primo, è quello individuale, dove vengono portati avanti valori, interessi, stili di vita individuali, per esempio quello del nomadismo, del consumo di sostanze del-

<sup>16</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, London, Penguin, 1986.

<sup>17</sup> E. Pasukanis, *La Teoria Generale del Diritto e il Marxismo*, Roma, Pigreco, 2022.

<sup>18</sup> W. Sofsky, *Saggio sulla Violenza*, Torino, Einaudi, 1996.

la sessualità, quello che Toni Negri<sup>19</sup>, definiva come esodo dalla disciplina del lavoro normato. La scelta individualista è figlia del processo di segmentazione dei bisogni collettivi, portata avanti dal potere<sup>20</sup>, che attraverso l'individualizzazione riesce a governarne meglio le ecedenze. Anche i diritti umani, da questo punto di vista, rappresentano un artificio, nella misura in cui riducono *ad personam* domande come quelle che investono la sfera delle condizioni di vita e quelle relative alla libertà di pensiero e di associazione, che sono strettamente sociali. Una segmentazione che, nel contesto attuale, si sovrappone alla frammentazione sociale prodotta dal passaggio al post-fordismo, creando delle domande sempre più particolarizzate (Cangiano, 2024) che il potere riesce a gestire e a respingere più agevolmente.

Il problema della disattivazione, infatti, dovrebbe porsi in maniera collettiva, attraverso la messa in atto di pratiche che articolino la critica dell'esistente con la proposta e la messa in atto di un progetto alternativo di società. Si tratta di un aspetto molto importante rispetto al conflitto tra l'artificio statuale e i potenziali artifici plurali che albergano e si formano all'interno dello spazio sociale. Lo Stato si autodefinisce e si rappresenta come un corpo compatto, uniforme, ma, soprattutto, permanente, che assicura, attraverso le leggi e l'apparato ideologico, la riproduzione di rapporti sociali che pretendono di essere l'orizzonte ultimo verso cui la società può tendere.

Ne consegue che il dissenso politico rappresenta la forma più radicale dei percorsi di disattivazione possibili, e viene trattata, non a caso, attraverso la messa in atto di misure estreme, che tracimano al di fuori dalla cornice della legalità ordinaria, in nome di uno stato d'eccezione<sup>21</sup> che legittima la messa in atto di misure straordinarie. Sulla scia del pensiero contrattualista<sup>22</sup>, che, anche quando è contrario alla pena di morte, considera legittime le punizioni capitali contro chi mette a repentaglio la sicurezza delle istituzioni, si crea un artificio dentro l'artificio, che si esplicita in una contraddizione.

Da un lato, i dissidenti politici vengono criminalizzati per la violenza, presunta e reale, delle loro posizioni, espresse sia a livello discorsivo che a livello pratico. Dall'altro lato, il pericolo di una minaccia violenta, viene utilizzato in modo strumentale da parte dell'autorità statale, che auto-giustifica arresti in massa, repressioni violente, carceri speciali, torture, in

<sup>19</sup> A. Negri, *Il Dominio e il Sabotaggio*, Milano, Feltrinelli, 1978.

<sup>20</sup> G. Agamben, *ivi*, p. 177.

<sup>21</sup> C. Schmitt, *Le Categorie del Politico*, Bologna, Il Mulino, 1993.

<sup>22</sup> V. Ruggiero, *Violenza Politica*, Bari, Laterza, 2005.

nome della “sicurezza dello Stato”. Si tratta di una formula che, malgrado pretenda di fare coincidere l’autorità statuale con la collettività, in realtà fa riferimento allo Stato stesso. In nome del nemico, le atrocità vengono legittimate.

Uno schema che in Italia conosciamo bene almeno sin dagli anni Settanta, attraverso le istituzioni delle carceri speciali o montature giudiziarie come il caso “7 aprile<sup>23</sup>”, o per via della repressione del movimento no-global, in particolare i fatti di Genova del luglio 2001<sup>24</sup>. Una repressione, quest’ultima, mirata a disinnescare il più grande tentativo di disattivazione che stava prendendo piede dagli anni Settanta in poi. A Genova si è praticata la repressione preventiva, volta a soffocare la protesta e le pratiche alternative prima che si diffondessero e moltiplicassero. Un approccio che negli anni si è sviluppato ulteriormente, e che sta trovando la sua compiutezza nel varo, da parte del governo in carica, del DDL 1660, che arriva a criminalizzare anche le forme non violente di protesta. Disattivare è faticoso, tortuoso, ma, soprattutto, per lo Stato, è criminale.

### Conclusioni

La disattivazione costituisce una pratica minacciosa per il potere. La minaccia principale consiste nel riportare al centro della scena la pluralità delle opzioni che animano lo spettro sociale, fuoriuscendo dalla logica binaria che anima le coppie sistema/ambiente e sfida/risposta. In particolare, la disattivazione tira in ballo elementi come la creatività e l’immaginazione, rivendica il diritto alla stanchezza, proponendosi così in maniera distonica rispetto alla ragione strumentale, e alla produttività performativa che la anima. È l’incapacità, da parte della società capitalista stessa, di misurarsi con la complessità e col molteplice, oltre al suo bisogno di disciplinare e categorizzare, a spingere verso la demarcazione di un confine sempre più chiuso tra lecito e illecito, legale e illegale. Soprattutto, a collocare al di là del confine, un numero sempre più vasto di individui, gruppi sociali, condotte. Ci troviamo davanti a un contesto sociale attraversato da asimmetrie relazionali, simboliche e materiali, che rifiuta di affrontare le questioni chiave relativamente alla tenuta della società, e preferisce, piuttosto che affidarsi a qualcuno dei possibili artifizi prodotti al suo interno, di creare un

<sup>23</sup> G. Bocca, *Il Caso 7 Aprile*, Milano, Feltrinelli, 1983; X. Chiaramonte, D. Fiorentino, *Il Caso 7 Aprile: Il Processo Politico all’Autonomia Operaia*, Milano-Udine, Mimesis, 2021.

<sup>24</sup> C. De Gregorio, *Non Lavate Questo Sangue*, Milano, Mondadori, 2002.

solo, specifico artifizio da collocare al di fuori della società, ma allo stesso tempo al suo interno: lo Stato.

È il Leviatano hobbesiano, che pretende allo stesso tempo di comprendere tutti i membri della società e di essere un soggetto separato, che trova nella creazione e nell'applicazione delle leggi un veicolo ideologico per rappresentarsi come un'entità naturale e perdurante nel tempo, per restringere le opzioni a disposizione e auto-legittimarsi. La disattivazione della statualità e dell'infrastruttura socioeconomica che la sostiene, dunque, viene considerata alla stregua di un sacrilegio, facendo rientrare dalla finestra quella sacralità dell'ordine sociale e politico che si pensava fosse stata superata con l'affermarsi della modernità. Eppure, disattivare si deve. È l'unica possibilità che rimane, in un contesto attuale caratterizzato da sconvolgimenti naturali e sociali, nonché da pericolose involuzioni politiche, che rischiano di eliminare i residui di una vita dignitosa che si erano fatti spazio negli anni precedenti. Per dirla con Ubaldo, al pericolo di una deriva del neoliberismo autoritario, preferiamo il rischio della disattivazione. A costo di essere devianti.

FIORENZA TOCCAFONDI

## *Prospettive bio-antropologiche sul legno storto*

In un saggio contenuto in un volume dal titolo *L'uomo non è buono*, Ubaldo Fadini si sofferma su un colloquio tra Theodor Wiesengrund Adorno e Arnold Gehlen avvenuto nel 1965 e da Fadini stesso tradotto in italiano<sup>1</sup>. Che cosa si debba intendere per scienza dell'uomo è il fuoco iniziale del dialogo. Per Adorno, una scienza degli uomini non può che essere sociologia. Per suo conto, l'uomo è essenzialmente storico, da cima a fondo: l'essere umano è «formato, fin nel più intimo della sua psiche, dalla storia, cioè essenzialmente dalla società»<sup>2</sup>. Di conseguenza, una scienza che includa l'indagine di una natura umana al di fuori di contesti sociali storicamente determinati non ha per lui alcun interesse: la sociologia è sì una scienza dell'uomo, ma non è antropologia. Gehen, da parte sua, per un verso – sia pure in una modalità sottile e implicita – richiama l'importanza della dimensione bio-antropologica e delle invarianti bio-comportamentali dell'essere umano; per un altro (e ovviamente, trattandosi di un punto fermo della sua filosofia) concorda con Adorno quando questi raccolgono dallo stesso versante bio-antropologico l'immagine della non fissità della natura umana, l'idea che l'uomo è «un essere aperto e non definito», cosicché «non possiamo [...] prevedere che cosa ne sarà di lui»<sup>3</sup>.

Circa il primo punto toccato da Adorno, eludere del tutto il versante di studi che comprende discipline come l'antropologia scientifica, le teorie evoluzioniste, la primatologia è una scelta che non appare del tutto con-

<sup>1</sup> U. Fadini, *Il positivo dell'antropologia negativa: a partire da Günther Anders*, in *L'uomo non è buono*, V. Marchio, Bologna, MachinaLibro, 2024, pp. 37-50, p. 45 ss.

<sup>2</sup> T.W. Adorno, A. Gehlen, *La sociologia è una scienza dell'uomo? Una disputa*, in Th. W. Adorno, E. Canetti, A. Gehlen, *Desiderio di vita. Conversazioni sulle metamorfosi dell'umano*, trad. it. e cura di U. Fadini, Milano-Udine, Mimesis, 2019, pp. 81-103, p. 83.

<sup>3</sup> Ivi, 84.

vincente. Questo tipo di indagini non fornisce di certo una sorta di accesso privilegiato e di per sé esaustivo alla comprensione dei comportamenti umani. Tuttavia, non solo la loro totale irrilevanza appare dubbia. E a dover essere rilevato è anche – e soprattutto – che il complesso di idee di tali terreni di indagine è di sicuro interesse perché i loro sviluppi recenti ci invitano a riconsiderare in una luce nuova sia talune idee dell'antropologia filosofica, sia canoni filosofici sempre risorgenti circa la natura dell'uomo, a partire da quello – totalmente negativo – consegnatoci da autori come Tucidide, Thomas Hobbes, John Adams, von Clausewitz.

Nei reticolari interpretativi della natura umana offerti negli ultimi due decenni dal versante di studi a cui si è fatto riferimento si possono riconoscere diverse traiettorie teoriche. Nel far fronte alla questione di come siamo diventati umani e del perché disponiamo delle caratteristiche che abbiamo le risposte sono eterogenee e comprendono – come vedremo – il ricorso all'antenato comune che condividiamo con il litigioso scimpanzè (il che permetterebbe di dar conto della nostra aggressività), la stretta parentela col più pacifico bonobo (il che permetterebbe di spiegare i tratti pro-sociali che ci sono caratteristici), l'ipotesi dell'autodomesticazione (divenuta sempre più centrale nell'ultimo decennio e che permetterebbe di spiegare sia i nostri tratti aggressivi sia quelli prosociali). Quello che, a livello generale, si può oggi constatare è però una sorta di polarizzazione. Da una parte vi è chi invita a guardare con uno sguardo diverso al passato della nostra specie, battendo in breccia (roussonianamente, per così dire) l'idea secondo la quale i recessi dell'umanità sarebbero sempre stati caratterizzati da aggressività, guerre, conflittualità tra gruppi: è questo il caso dell'antropologo americano Brian Ferguson. Dall'altra, vi è chi – per così dire – rende nuove visioni consolidate, ossia il carattere ancipite della natura umana, il suo essere nel contempo prosociale e aggressivo, docile e conflittuale attraverso l'ipotesi che la specie umana si sia auto-addomesticata: è questo il caso dell'antropologo e primatologo inglese Richard Wrangham. In altri termini, l'ipotesi dell'autodomesticazione permetterebbe di spiegare in una luce nuova la coalescenza tra quanto di buono e di meno buono si può riconoscere nell'essere umano: l'antropologia negativa e l'aggressività prospettata da Hobbes nello stato di natura da una parte, e, dall'altra, l'antropologia positiva e gli aspetti cooperativi e solidali che per istinto sarebbero propri della nostra specie<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> La natura istintivamente solidale e cooperativa degli esseri umani è oggi per esempio sostenuta da Michael Tomasello. Cfr. al riguardo M. Tomasello, *Altruisti nati. Perché cooperiamo fin da piccoli*, Torino, Bollati Boringhieri, 2010.

Hobbes teorizzava che nello stato di natura l'essere umano vivesse in una condizione di paura. Nelle sue stesse parole, una condizione dove «v'è il continuo timore (*fear*) e pericolo di una morte violenta»<sup>5</sup>. Una paura, proprio per questo, correlata all'*homo homini lupus* di plautiana memoria: ossia a una reciproca aggressività. Secondo quanto emerge oggi da alcuni settori rilevanti dell'antropologia scientifica, un'analisi dei recessi della nostra storia evolutiva suggerisce che Hobbes, almeno da un certo punto di vista, non era lontano dal vero. Aveva invece inoppugnabilmente torto quando pensava che nello stato di natura gli esseri umani conducessero una vita «solitaria»<sup>6</sup> e immaginava perciò singoli individui, l'uno in lotta con l'altro e da considerare alla stregua dei funghi (*fungorum more*), che nascono all'improvviso senza alcun obbligo reciproco, autonomi e indipendenti<sup>7</sup>. Individui costretti immediatamente a tutelare la propria sopravvivenza dunque, privi dell'aiuto degli altri e perciò stessi egoisti, individualisti, cattivi. È invece ben noto che immaginare uno stato di natura di questo genere è del tutto implausibile: in natura l'essere umano è vissuto da sempre in gruppi, cacciatori-raccoglitori nomadi o agricoltori stanziali che fossero. Come ben aveva visto Aristotele non c'è uomo al di fuori di una comunità di uomini: l'uomo è un animale essenzialmente sociale.

Stando ai settori di indagine che abbiamo menzionato, la paura, l'aggressività e l'egoismo immaginati da Hobbes avrebbero comunque giocato un ruolo cruciale nell'evoluzione della specie. Nel contempo, però, che proprio dall'egoismo, dalla paura e dall'aggressività potesse scaturire la naturale propensione alla socialità che è propria dell'uomo è un esito che Hobbes avrebbe considerato inverosimile. Oggi pare invece che non lo sia affatto. Un comportamento egoistico di base volto alla propria difesa e alla propria conservazione è un fatto istintivo sul cui valore evolutivo non vi è ombra di dubbio. Quella che viene definita come aggressività istintiva di tipo reattivo è essenzialmente una risposta immediata a quanto viene percepito da un organismo come una minaccia alla propria esistenza ed è perciò collegata a un egoismo – per così dire – evolutivamente ineludibile: sostanzialmente – come Hobbes aveva ben visto – è una risposta di paura funzionale all'autoconservazione. Tuttavia, era appunto inimmaginabile per Hobbes che proprio da queste tre componenti – l'egoismo, la paura, l'aggressività – sortisse quella propensione alla socialità propria della spe-

<sup>5</sup> Th. Hobbes, *Leviatano o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile*, a cura di A. Pacchi, Roma-Bari, Laterza, 2009, p. 102.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> Th. Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino (De cive)*, a cura di N. Bobbio, Torino, Utet, 1948, p. 205.

cie umana di cui già ci parlava Aristotele. Giustappunto questo nesso viene sostenuto dalle teorie odierne dell'autodomesticazione, teorie – come vedremo – che sembrano altresì dar conto del perché l'essere umano presenta quelle caratteristiche che a suo tempo portarono Gehlen a definirlo un essere *carente*.

Circa la domesticazione in generale, è ben noto che alcuni dei suoi effetti erano già stati individuati da Darwin, che aveva notato che rispetto ai loro omologhi selvatici i mammiferi addomesticati presentano delle caratteristiche comuni: per esempio, la riduzione della dimensione del cuore e dei denti<sup>8</sup>. Una visione dettagliata – e ottenuta in tempi straordinariamente rapidi – delle conseguenze della domesticazione si deve però ai ben noti esperimenti iniziati agli inizi degli anni '50 dal genetista russo Dimitry K. Belyaev con le volpi argentate, note per l'elevata aggressività. Belyaev fece riprodurre e incrociare solo gli esemplari dal comportamento più mite e meno aggressivo. Nel tempo record di 30 anni (ma l'esperimento, nonostante la morte di Belyaev, continua ancora oggi) le trasformazioni fisiche, fisiologiche e comportamentali correlate alla domesticazione si rivelarono sorprendenti. Quelle più rilevanti riguardano le orecchie (che divengono pedule), l'accorciamento del muso, la riduzione della dentatura, l'arrotondamento della calotta cranica, lo scodinzolamento, il comportamento docile e mansueto, il gioco in età adulta, la propensione alla compagnia umana e – a livello ormonale – una riduzione dei livelli di testosterone, associata a una minore aggressività<sup>9</sup>. In buona sostanza, siamo di fronte a trasformazioni sia di tipo pedomorfo (ossia che riguardano aspetti morfologici e fisiologici) sia di tipo neotenico (ossia che attengono principalmente alle caratteristiche comportamentali) delle specie addomesticate.

Le teorie più recenti dell'autodomesticazione sostengono che nella sua storia millenaria l'essere umano (e nella fattispecie il novero dei nostri progenitori, i *sapiens*) avrebbe favorito il riprodursi degli individui meno aggressivi ed eliminato quelli più aggressivi (i così detti maschi alfa). Ciò sarebbe avvenuto per il rapporto indiretto ma strettissimo che corre tra il valore evolutivo della sopravvivenza individuale (e dunque dell'egoismo) e

<sup>8</sup> Su questi e altri effetti della domesticazione riconosciuti da Darwin si veda Ch. Darwin, *La variazione degli animali e delle piante allo stato domestico*, a cura di A. Volpone, Torino, Einaudi, 2011.

<sup>9</sup> Cfr. per esempio D.K. Belyaev, *Domestication of animals*, in «Science Journal», vol. 5, 1969, pp. 47-52. Per una accurata analisi di quella che è comunemente nota come sindrome da domesticazione si veda A.S. Wilkins, R.W. Wrangham, W.T. Fitch, *The "Domestication Syndrome" in Mammals: A Unified Explanation Based on Neural Crest Cell Behavior and Genetics*, in «Genetics», 197 (3), 2014, pp. 795-808.

la riduzione dell'aggressività dei nostri consimili: ridurre la seconda significa favorire lo sviluppo delle relazioni cooperative, le quali, a loro volta, generano vantaggi funzionali alla protezione del singolo individuo. I nostri progenitori avrebbero perciò via via penalizzato ed eliminato gli individui con una eccessiva propensione all'aggressività reattiva – che ostacola gli interessi del gruppo e dei suoi singoli membri – promuovendo di converso gli individui meno aggressivi, con maggiore tendenza alla docilità, più inclini alla collaborazione, alla tolleranza<sup>10</sup>. Viene così dato conto in questi termini sia della socialità dell'essere umano sia del suo configurarsi come la più mite e tollerante tra tutte le specie animali: pur essendo stati addomesticati senza l'intervento di un domesticatore, la relazione che si può stabilire tra gli esseri umani e i loro antenati *pre-sapiens* è analoga a quella che intercorre tra i cani e i lupi o tra le volpi di Belyayev e la loro controparte selvatica.

Una prova evidente dell'autodomesticazione è indicata nella presenza nell'essere umano dei fenomeni della pedomorfosi e della neotenia, che come si diceva rappresentano i due elementi essenziali della sindrome da domesticazione. Considerandone più da vicino le caratteristiche, la prima, in buona sostanza, consiste nel mantenimento in età adulta di alcune caratteristiche morfologiche e fisiologiche proprie delle fasi infantili (la qual cosa non si ritrova nella controparte selvatica). E nell'uomo, per esempio, si constata la mancanza del pelo in grandi parti del corpo adulto (il che non si riscontra nei primati), la forma arrotondata del cranio, l'accorciamento della mandibola: aspetti, questi, che rendono l'essere umano adulto più simile a un piccolo scimpanzè (e dunque a un essere *carente*, per riprendere la prospettiva di Gehlen) che non a uno scimpanzè nella sua fase adulta. Il fenomeno della neotenia ha invece un doppio risvolto. Uno riguarda la conservazione – tipica della domesticazione – di tratti comportamentali infantili nell'età adulta. Questa conservazione è tipica anche dell'essere umano: la disposizione al gioco, la curiosità, lo sperimentare lo accompagnano infatti per tutta la vita<sup>11</sup>. Su di un piano più strettamente biologico, la neotenia indica invece un altro aspetto di grande rilevanza che qui, però, è possibile solo accennare: la prolungata infanzia che è propria del cucciolo dell'uomo rispetto ai cuccioli delle altre specie. Mentre questi nascono già con una serie di competenze specie-specifiche o le acquisiscono

<sup>10</sup> Si veda B. Hare, *Survival of the Friendliest: Homo sapiens Evolved via Selection for Prosociality*, in « Annual Review of Psychology », 68(1), 2017, pp. 155-186 e B. Hare, V. Woods, *Survival of the Friendliest. Understanding Our Origins and Rediscovering Our Common Humanity*, New York, Random House, 2020.

<sup>11</sup> Per questa accezione di neotenia si può vedere, per esempio, F. De Waal, *Il bonobo e l'ateo. In cerca di umanità tra i primati*, Milano, Raffaello Cortina, 2013, p. 93.

velocemente raggiungendo l'autonomia, il cucciolo umano richiede cura, dedizione, accudimento, necessita di un periodo prolungato per giocare, apprendere, sperimentare, camminare, comunicare. Nasce, per così dire, costitutivamente immaturo: è caratterizzato – per riprendere la felice espressione di Adolf Portmann – da una «prematurità extra-uterina»<sup>12</sup>.

È interessante osservare che sviluppi recenti dell'antropologia evoluzionista ci dicono che avremmo derivato il fenomeno dell'autodomesticazione dai bonobo<sup>13</sup>, con i quali da non molti anni sappiamo che il nostro genoma è imparentato nella stessa misura con cui lo è con quello degli scimpanzè. Sarebbe dunque in virtù di questo imparentamento che, proprio come i bonobo, restiamo un po' bambini anche nella maturità. So prattutto dalle ricerche condotte dall'antropologo evolutivo Brian Hare – e successivamente consegnate alle pagine di *Survival of the Friendliest* (2020), scritto a quattro mani con Victoria Wobber<sup>14</sup> – la storia che emerge è affascinante. Se scimpanzè e bonobo sono due specie di scimmie antropomorfe con caratteristiche comportamentali molto diverse, il loro habitat è invece del tutto simile: le foreste pluviali. I due tipi di scimmie vivono infatti su sponde opposte del fiume Congo, a pochi chilometri di distanza. Anche il tipo di dieta non li differenzia, essendo in entrambi i casi principalmente basata su frutta, foglie e steli. Il punto dirimente è che i bonobo non devono contendere per il cibo: nel loro ambiente non vi sono infatti altri animali che si alimentano con la stessa dieta, il che permette loro di spostarsi in sottogruppi con tranquillità, passando da un arbusto all'altro. A livello comportamentale, rispetto agli scimpanzé, i bonobo sono infatti una specie di gran lunga più pacifica e non mostrano verso i conspecifici lo stesso grado di aggressività attribuito agli scimpanzé.

I tratti comportamentali dei bonobo erano noti ben prima degli studi di Hare e di Wobber<sup>15</sup>, ma la loro ipotesi – condivisa col loro mentore, Richard Wrangham – è che queste caratteristiche derivino proprio da un processo di autodomesticazione. Rispetto agli scimpanzè, presentano infatti tutte le caratteristiche della pedomorfosi e della neotenia: hanno per esempio il cranio più piccolo così come le mascelle ridotte, il muso più corto e

<sup>12</sup> A. Portmann, *Frammenti biologici per una teoria dell'uomo*, Milano, Mimesis, 2022, p. 99.

<sup>13</sup> Cfr. B. Hare, V. Wobber, R. Wrangham, *The self-domestication hypothesis: Evolution of bonobo psychology is due to selection against aggression*, in «Animal Behaviour», 83 (3), 2012, pp. 573-585.

<sup>14</sup> B. Hare, V. Woods, *Survival of the Friendliest. Understanding Our Origins and Rediscovering Our Common Humanity*, cit.

<sup>15</sup> Con particolare riferimento ai bonobo, i comportamenti cooperativi e l'empatia nel mondo animale sono stati oggetto – come è ben noto – delle grandi indagini condotte da Frans de Waal. Al riguardo si veda, per esempio, F. De Waal, *Il bonobo e l'ateo.*, cit.

meno sporgente, una maggiore disponibilità di serotonina e ossitocina a livello cerebrale, una morfologia femminilizzata; presentano poi una ridotta aggressività, il gioco sociale in età adulta, una tolleranza sociale accresciuta, attitudini prosociali, l'incremento della comunicazione cooperativa. La separazione tra bonobo e scimpanzè pare sia avvenuta durante il Pleistocene, quando gruppi di scimpanzé si spostarono dall'altra parte del fiume e si evolsero nei bonobo. Il punto dirimente di tutta la storia è che nella sponda del fiume Congo dove rimasero e vivono tuttora gli scimpanzé sono presenti i gorilla, che condividono la loro stessa dieta. Anche gli scimpanzé, come i bonobo, vivono in gruppi e sottogruppi. Tuttavia, a causa della ridotta quantità di cibo dovuta alla presenza dei gorilla, i gruppi concorrenti lottano per espandere il proprio territorio, trovare cibo, ridurre il rischio di essere attaccati. Rispetto ai bonobo, presentano perciò un'alta aggressività e una suddivisione in gruppi caratterizzata da una spiccata conflittualità<sup>16</sup>.

A proposito degli scimpanzé e della loro belligeranza è interessante ricordare che in ambito antropologico, sino a non molti anni fa, la lettura dominante della natura umana avveniva proprio alla luce dell'antenato comune condiviso con gli scimpanzé. Dopo aver studiato per anni le popolazioni Yanomami del Venezuela, nel celeberrimo *Yanomamö: The Fierce People* (1968)<sup>17</sup> l'antropologo Napoleon Chagnon giunse alla conclusione che lo stato di natura doveva essere intrinsecamente polemogeno, così come Hobbes aveva immaginato. Nel non poco contestato *Noble Savages: My Life Among Two Dangerous Tribes*, non a caso, al fine di rendere l'idea della vita delle tribù amazzoniche il richiamo a Hobbes da parte di Chagnon è esplicito e insistito: si trattava a suo avviso di una condizione di vita «simile a quello che Thomas Hobbes aveva in mente», ovvero, e cronicamente, «una condizione di guerra», «una vita breve, brutta e brutale»<sup>18</sup>. Sempre sul versante dell'antropologia evoluzionista, autori ben noti come Jared Diamond e Steven Pinker si sono espressi in termini non dissimili<sup>19</sup>. Ciò che accomuna questi autori è l'interpretazione dei dati raccolti sulle dinamiche comportamentali degli scimpanzé, che mostrano numero-

<sup>16</sup> B. Hare, *Survival of the Friendliest*, cit., p. 159 ss. e R. Wrangham, *Il paradosso della bontà. La strana relazione tra convivenza e violenza nell'evoluzione umana*, Torino, Bollati Boringhieri, 2019, Prima edizione digitale ottobre 2019, Adobe Digital Editions, pp. 94-105.

<sup>17</sup> N. Chagnon, *Yanomamö: The Fierce People*, New York, Holt, Rinehart & Winston, 1968.

<sup>18</sup> N. Chagnon, *Noble Savages: My Life Among Two Dangerous Tribes – The Yanomamö and the Anthropologists*, New York, Simon and Schuster, 2013, pp. 7-8.

<sup>19</sup> Cfr. J. Diamond, *Il mondo fino a ieri. Che cosa possiamo imparare dalle società tradizionali?*, trad. it. di A. Rusconi, Torino, Einaudi, 2013 e S. Pinker, *Il declino della violenza: perché quella che stiamo vivendo è probabilmente l'epoca più pacifica della storia*, trad. it. di M. Parizzi, Milano, Mondadori, 2013.

se corrispondenze con quelle umane, in particolare per quanto concerne il dominio territoriale, l'aggressività verso gli estranei e le comunità confinanti, le aggressioni e agli omicidi intergruppo. Ciò che viene suggerito è che questo tipo di comportamenti derivi da un'eredità genetica innata, cioè dall'antenato comune che condividiamo con gli scimpanzé.

Oltre a Margaret Power e Robert Sussman, tra i tenaci oppositori di questa posizione risalta oggi il nome dell'antropologo americano R. Brian Ferguson. Gli obiettivi polemici di Ferguson – per esempio in un saggio comparso nel 2018 in «*Scientific American*», *War Is Not Part of Human Nature* – sono molto chiari: in ambito archeologico, la tesi di chi sostiene che «quando c'è un buon quadro archeologico di qualsiasi società sulla Terra, c'è quasi sempre anche evidenza di guerra»; in ambito di filosofia della politica, la tesi di chi ritiene che le guerre e i genocidi siano sempre stati parte della specie umana; in ambito di antropologia evoluzionistica, l'idea secondo la quale la violenza tra gruppi abbia rappresentato un comportamento evolutivo così come avvenuto nel caso degli scimpanzé: in altri termini, la guerra sarebbe servita «come un meccanismo di selezione naturale in cui il più forte prevale nell'acquisire sia compagni che risorse»<sup>20</sup>.

Attraverso lo studio della documentazione archeologica Ferguson si è fatto convinto di due cose: che i comportamenti omicidi riconducibili a moventi personali erano abbastanza frequenti già nel mondo preistorico; che la stessa cosa non può dirsi per il fenomeno di gruppi organizzati che uccidono persone di altri gruppi (il che, propriamente, corrisponde a quanto si intende con *guerra*). A suo parere, la guerra sarebbe apparsa «in tempi diversi e in luoghi diversi». Per esempio, negli insediamenti risalenti a prima del 3.200 a.C., presenti in Siria e nell'area che va dal Sinai al sud del Libano, non ci sarebbero evidenze archeologiche convincenti – come armi o resti scheletrici – che attestino la presenza di guerre. La stessa cosa vale anche per i gruppi di cacciatori-raccoglitori vissuti in Giappone dal 13.000 all'800 a.C. Poggiandosi su una serie di esempi analoghi, la conclusione di Ferguson è che le condizioni di vita basate sulla caccia e sulla raccolta che hanno caratterizzato il genere umano sino a oltre 200.000 anni fa non includevano la belligeranza tra gruppi. La tesi che Ferguson fa propria è perciò che l'insorgenza della guerra va ricercata nella transizione all'agricoltura, nel passaggio a un'esistenza stanziale, nella crescita della popolazione locale, nella concentrazione di risorse preziose come il bestia-

<sup>20</sup> R.B. Ferguson, *War Is Not Part of Human Nature*, in «*Scientific American*», Volume 319, Issue 3, 2018, <https://www.scientificamerican.com/article/war-is-not-part-of-human-nature/> (accesso marzo 2025).

me, nel commercio di beni di valore elevato, nell'istituzione di confini di gruppo<sup>21</sup>. «Le ossa e i manufatti più antichi – scrive Ferguson – sono coerenti con il titolo dell'articolo di Margaret Mead del 1940: *La guerra è solo un'invenzione, non una necessità biologica*»<sup>22</sup>.

La bellicosità, secondo Ferguson, non fa dunque parte da sempre della specie umana e non è perciò da considerare come una sua propensione istintiva. È del tutto evidente che ciò che le prospettive à la Ferguson intendono scalzare è un canone ben preciso, che è quello a cui si è fatto riferimento all'inizio di questo contributo: il canone costituitosi con Tucidide a partire dalla classicità e che permea – oltre all'antropologia negativa di Hobbes, che di Tucidide fu traduttore – le prospettive di grandi autori come David Hume, John Adams, von Clausewitz. Il celeberrimo dialogo dei Melii contenuto nel libro V de *La guerra del Peloponneso* è una rappresentazione fulgida e paradigmatica di questo canone. Prima del massacro della popolazione dell'isola, gli ateniesi chiedono ai Melii la sottomissione. E la ragione da loro invocata è presentata come una sorta di legge naturale: «Non solo tra gli uomini, come è ben noto, ma, per quanto se ne sa, anche tra gli dei, un necessario e naturale impulso spinge a dominare su coloro che puoi sopraffare»<sup>23</sup>.

Richard Wrangham – uno dei grandi sostenitori della teoria dell'autodomesticazione – esprime un disaccordo senza riserve sulle vedute à la Ferguson. Per esempio, sia circa la rarità di scontri coalizionari tra i cacciatori-raccoglitori nomadi – che non avrebbero avuto ragione di combattere giacché potevano spostarsi senza difficoltà da un luogo all'altro – sia circa l'idea che sarebbe stato il passaggio all'agricoltura a generare aggressioni e battaglie tra gruppi, Wrangham ritiene che non ci si possa esimere dal confrontarsi col comportamento degli altri primati: poiché quando lo spazio disponibile e ricco di risorse si riduce i gruppi (cacciatori e raccoglitori compresi) non esitano a combattere, non vi sono ragioni plausibili per escludere che gli esseri umani abbiano fatto altrettanto. E l'esimersi da questo confronto, a suo parere, nasce in realtà da motivazioni politiche, che ben sarebbero visibili nelle esternazioni di antropologi come Douglas Fry: «Un importante contributo generale dell'antropologia è quello di aver

<sup>21</sup> Vi sono tuttavia casi, per esempio nel Levante meridionale, dove questi fattori vi sono stati per migliaia di anni ma l'archeologia non documenta nessuna prova di guerre, *ibidem*.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, a cura di L. Canfora, Torino, Einaudi-Gallimard, 1996, p. 761, vv. 105 2-3.

messo fine alle bugie sulla “piaga della guerra” dimostrando che la guerra non è una componente naturale e inevitabile della natura umana»<sup>24</sup>.

Mettendo assieme quanto emerso negli ultimi decenni dall’antropologia scientifica e dalla primatologia, il quadro che Wrangham delinea è – a suo stesso dire – paradossale. In primo luogo, se è vero che nell’essere umano c’è un retaggio scimmiesco, è anche vero che questo retaggio è più ricco di quello che a lungo si era creduto. In noi convive, come in una sorta di chimera, tanto la scimmia bonobo, che si manifesta nella figura di Jekyll, quanto quella scimpanzé, che emerge nel malvagio Hyde. E a rivelarsi cruciali per il determinarsi di questa condizione sono gli effetti paradossali dell’autodomesticazione. Da una parte, questa ha ridotto, come nei bonobo, l’aggressività reattiva e incoraggiato la reciproca osservazione, la comprensione sociale, la cooperazione con gli altri membri del gruppo, l’incremento della comunicazione cooperativa. I *neanderthal*, al contrario, vivevano sì in gruppi ed erano sociali, ma quello che Wrangham suggerisce è che fossero poco cooperativi proprio perché la loro reattività e il loro sistema emotivo non conobbero le trasformazioni bio-comportamentali correlate all’alto livello di autodomesticazione iniziato dai *sapiens* circa 300.000 anni fa<sup>25</sup>. Dall’altra, tuttavia, il tipo di aggressività che si ritrova negli scimpanzè (l’aggressività proattiva e coalizionaria tra gruppi conspecifici) ha finito non solo col mantenersi, ma anche col raffinarsi, raggiungendo un livello non presente in nessun’altra specie proprio in virtù dell’autodomesticazione. Più precisamente, le trasformazioni bio-comportamentali indotte dall’autodomesticazione – la cooperazione, la possibilità di cospirare, di programmare aggressioni, la condivisione di piani d’attacco – utilizzate verso individui eccessivamente aggressivi del proprio gruppo hanno fornito anche un’arma formidabile al servizio dell’aggressività verso altri gruppi, ossia dell’aggressività che è propria anche degli scimpanzè. A differenza dell’aggressività istintiva – reattiva e impulsiva – quella proattiva è pianificata, calcolata, a freddo, e raggiunge nell’uomo livelli spaventosi grazie al supporto di valori e idee identitarie proprie unicamente dell’essere umano.

Considerata nel suo insieme, la teoria dell’autodomesticazione di Wrangham ha come gettato una nuova luce su immagini di lungo corso circa il carattere ancipte della natura umana. Tuttavia, non è stata esente

<sup>24</sup> R. Wrangham, *Il paradosso della bontà*, cit., p. 238. Per la citazione di Fry si veda D.P. Fry, *The Human Potential for Peace: An Anthropological Challenge to Assumptions About War and Violence*, New York, Oxford University Press, 2006, p. 262.

<sup>25</sup> R. Wrangham, *Il paradosso della bontà*, cit., p. 189 ss.

da critiche. Ferguson, per esempio, contesta sia la tesi secondo cui l'aggressività intergruppi sarebbe perpetrata dai maschi degli scimpanzé per ridurre il numero di maschi nei gruppi concorrenti, sia l'idea stessa di un'aggressività innata negli scimpanzé – proposta da Wrangham in *Demonic Males: Apes and the Origins of Human Violence* (1996<sup>26</sup>) – che, secondo Ferguson, sarebbe invece imputabile agli effetti dell'interferenza umana sul loro habitat<sup>27</sup>. Ad ogni buon conto, tirando conclusivamente le fila in riferimento al passaggio del dialogo tra Gehlen e Adorno da cui si è partiti, i dibattiti antropologico-evoluzionistici degli ultimi decenni sembrano confermare, seppur in modi diversi, un punto su cui Adorno e Gehlen concordavano: la revocabilità delle forme umane di stare al mondo. Sia pure su una scala di centinaia di migliaia di anni, Ferguson lo fa suggerendo che il «legno storto» (per riprendere la celebre definizione kantiana dell'essere umano) è stato storicamente quello che è stato, ma non per una legge di natura. Wrangham, da parte sua, interpreta negli effetti paradossali dell'autodomesticazione la ragione per cui l'uomo è stato prevalentemente quello che abbiamo storicamente conosciuto; tuttavia, l'ipotesi stessa dell'autodomesticazione testimonia la non fissità dell'essere umano e la possibilità di modificare le modalità umane di stare al mondo. Detto ciò, riguardo alla previsione di cosa ne sarà dell'uomo, i sessant'anni trascorsi dal dialogo tra i due grandi autori tedeschi non offrono purtroppo grandi motivi di ottimismo.

<sup>26</sup> R. Wrangham, *Demonic males: Apes and the origins of human violence*, Houghton, Mifflin and Company, 1996.

<sup>27</sup> R.B. Ferguson, *Chimpanzees, War, and History: Are Men Born to Kill?*, Oxford, Oxford University Press, 2023, cfr. p. 5 ss., p. 207 ss., p. 406 ss.

VIVIANA VACCA

*Un enigma per uccelli di rapina: concettualizzazioni politiche intorno all'umano nel pensiero di Ubaldo Fadini*

*Umano e forme di vita*

«L'essenza dell'uomo sta nella sua e-staticità, nella sua attitudine a trasferirsi fuori di sé, ad essere “con coscienza al di là dei sensi” ed è appunto in virtù di questa “rivelazione dello spirito” per la quale si ha, ad un tempo, “un vedere, un udire, un sentire” e, oltre a tutto ciò, “una sensazione di certezza immediata, una cognizione della mia vita più vera e più propria”, che è dato all'uomo di “trasmutare i pensieri in leggi, i desideri in adempiimenti”. L'uomo come “metafora” è speculare al mondo come “tropo universale dello spirito”: sta in questa plasticità antropologica il segreto di dover essere “più che uomini” di cui parla Novalis»<sup>1</sup>.

Il riferimento al denso lavoro teorico di Ferruccio Masini rende ragione della profondità di un legame che risulta essere traccia nell'intensa produzione di Ubaldo Fadini.

Il dialogo con autori e apporti disciplinari differenti – dalla filosofia post-strutturalista alle scienze cognitive, dalla letteratura alle arti – non si riduce in un eclettismo labirintico ma è quella spia in grado di illuminare un lavoro di ricerca nel quale il rigore scientifico riconfigura un pensiero incarnato che accetta la sfida di andare incontro anche a forme di straniamento rivelatrici.

<sup>1</sup> F. Masini, *Mundus alter et idem. L'utopia “estetica” nei Frammenti di Novalis*, in Id., *Le stanze del labirinto. Saggi teorici e altri scritti*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1990, p. 97.

Alla base vi è, dunque, quell'enigma del corpo<sup>2</sup> da cui partire per analizzare le trame relazionali tra ciò che è umano e il mondo stesso, anche in riferimento alle continue riconfigurazioni caratteristiche del contemporaneo.

La domanda intorno all'umano riguarda l'antropologia filosofica che interroga costantemente la tecnica secondo la formulazione di un autore quale Arnold Gehlen<sup>3</sup> alla cui ricezione italiana ha contribuito Fadini. La ricerca, dunque, inesausta nel pensiero non di un esotismo che fa volentieri a meno di un simulacro di osservatore-partecipante improntata allo studio dell'alterità come se si trattasse di una soggettività neutrale, una sorta di cinepresa incapace di cogliere la complessità intorno alla nozione di vita attraverso la quale ogni piccolo frammento d'esistenza non è considerato separatamente.

In che modo, allora, fare un passo ulteriore in antropologia, per andare oltre stereotipati sintagmi agentivi e narrativi? La vita stessa dovrebbe diventare oggetto di studio antropologico a tutto tondo, rimpiazzando l'armatura ideologica dell'«essere e andare altrove» – affermatasi in passato – con un più efficace e odierno pensiero del «vivere in divenire qui e altrove».

Per reimpostare efficacemente la ricerca, in sostanza, bisognerebbe concentrarsi sulla vita in divenire e sui molteplici modi di ritagliarla per elementi di discontinuità e continuità, attenti a quelle metamorfiche trasformazioni che rendono conto della plasticità caratteristica dell'umano anche nel suo rapporto con la tecnica.

Se affermo questo a proposito delle riflessioni di Ubaldo Fadini – parlando di «ritagliare», nonostante la sua propensione per il divenire – è anche perché sono consapevole del fatto che è difficile fare totalmente a meno di discontinuità ed è poco realista concepire l'esistenza senza produrre una categorizzazione di qualche tipo che produce del discontinuo (con qualcosa) e del continuo (con qualcos'altro).

Credo, infatti, che l'«avventura» critica intrapresa da Fadini sia, allo stato attuale, un modo per decentrare sé stessi e gli altri, i propri posizionamenti e quelli altrui al fine di vedere meglio se stessi e gli altri, nel va-e-vieni tra il locale e il globale, il sapere e il potere.

Pienamente d'accordo, quindi, con quegli antropologi che vedono l'antropologia come «modo per liberarsi delle consuetudini percettive sco-

<sup>2</sup> F. Masini, *La via eccentrica*, Casale Monferrato, Marietti, 1986, p. 147.

<sup>3</sup> Per rendere conto della complessità della produzione teorica a riguardo si rimanda, *ex multis*, a U. Fadini, *Il corpo imprevisto. Filosofia, antropologia e tecnica in Arnold Gehlen*, Milano, FrancoAngeli, 1998; *Sviluppo tecnologico e identità personale. Linee di antropologia della tecnica*, Bari, Dedalo, 2000; U. Fadini, A. Zanini (a cura di), *Lessico postfordista. Dizionario di idee della mutazione*, Milano, Feltrinelli, 2001.

prendo altre modalità di approccio, per avvertire la moltitudine dei mondi che si nascondono nel mondo»<sup>4</sup>.

Con una differenza, però, che ribadisco: il proverbiale straniamento provato non vale soltanto per le consuetudini percettive, ma, parimenti, per quelle cognitive, emotive e le – inevitabili – testualizzazioni.

In questa prospettiva, è anche più chiara la ragione per cui il riferimento continuo ad autori cari – Canetti, Benjamin, Gehlen, Deleuze e Adorno, senza dimenticare Spinoza – risponda al tentativo di rielaborare nozioni quali testo, soggettività e scrittura, a partire dai presupposti filosofici della modernità.

Ciò è diventato in seguito, per oppositori e critici, un modo per relegare queste nozioni nel passato da superare o nel novero del già noto da sostituire con altro. A mio parere, invece, la lezione più importante, sempre attuale che Fadini ci consegna è che la riflessione – convergendo su testi e scritture, soggettività e autorialità – diventa un mezzo efficace per mettere a fuoco su contesti pragmatici e storici obliterati, così come su incastri di poteri e saperi fatti passare per innocui, o su discipline e discorsi concepiti come innocenti strumenti di neutrale sapere.

Come ricorda Foucault, la «discipline est un principe de contrôle de la production du discours»<sup>5</sup> ineludibilmente legata ai contesti storici.

Alla stregua di altre discipline, l'antropologia filosofica si pone tuttavia una finalità soggiacente che la rende critica rispetto all'acquisizione del sapere disciplinare e 'naturalmente' orientata a un dialogismo della ricerca e dell'esistenza per sfuggire al controllo esercitato da un solo tipo di produzione di conoscenza. E questo, fin qui, potrebbe bastare per quanto riguarda l'ordito di potere e sapere da combattere al fine di recuperare senso al vivere.

Jack London, vagabondo lui stesso, nel racconto delle sue peripezie per gli Stati Uniti, lo ha sottolineato: «Il vagabondo [...] vive [...] nel momento presente. Ha capito la futilità dello sforzarsi per qualche scopo, e conosce il piacere del lasciarsi portare alla deriva dai capricci del Caso»<sup>6</sup>.

Più che di un presentismo omogeneo, si tratta semmai di modalità diverse di assunzione del presente (oltre che di passato e futuro) da parte di singoli e comunità: ci sono, infatti, molti modi di vivere nel/il presente in dipendenza dei diversi contesti.

<sup>4</sup> D. Le Breton, *Il sapore del mondo*, ed. it., M. Gregorio, Milano, Raffaello Cortina, 2007, p. XIX.

<sup>5</sup> M. Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, p. 61.

<sup>6</sup> J. London, *La strada*, ed. it. a cura di A. Roffeni, Parma, Guanda, 1976, p. 45.

## Genealogie

Fadini analizza con lucidità e rigore i movimenti di insubordinazione che solo una critica filosofica è in grado di sostenere e le cui radici sono ravvisabili nella crisi dell'accumulazione fordista e nelle asperità dello stato sociale e di diritto analoghe alla frammentazione dei saperi disciplinari.

Uno studio attento ai cambiamenti del lessico insurrezionale in stretta continuità con il declino dell'ordine disciplinare, nella variabilità permanente della sostanza e delle sue rappresentazioni spazio-temporali. Affrontando esplicitamente le tematiche sollevate dalle contestazioni a forme di vita, soggettivazioni e marginalizzazioni sociali, risultano fondamentali le analisi intorno al passaggio da una spazialità disciplinare e quadrettata e al tempo quale durata lineare alle immagini di circolazione a rotazione rapida di elementi eterogenei. In tal senso, approfondisce le caratterizzazioni del post-antropologico attraverso la ricostruzione in chiave critica delle argomentazioni intorno alla natura umana esplicitando quello che è stato definito come il «sovvertimento dei significanti della normalità e della naturalità della vita»<sup>7</sup> e che ha segnato la fine dell'autoreferenzialità soggettiva con l'introduzione definitoria dell'alterità biologico-artificiale.

Il confine dei corpi cade in quanto barriera di esclusione e Fadini descrive la testimonianza offerta dal pensiero di genere anche nella versione femminista del cyborg di Donna Haraway<sup>8</sup>.

Un'analisi delle basi materiali di trasformazione della sensibilità umana consente di superare la confusione tra umano e artificiale che ha caratterizzato le riflessioni intorno al post-umano e da qui il recupero del contributo di autori quali Lewis Mumford in relazione alle istanze storicamente determinate del capitalismo post-fordista «[...] che conserva rigidamente l'idea che tutto quello che storicamente "perde" è bene che sia destinato a "finire", perché avvertito come inevitabilmente "mancante" e dunque irrimediabilmente "subalterno" e "dipendente": se la natura umana è destinata alla sconfitta, allora è opportuno "terminarla", per poter così passare ad altro»<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> A. Pandolfi, *Natura umana*, Bologna, Il Mulino 2006; Id., *L'etica come pratica riflessa della libertà. L'ultima filosofia di Foucault*, in M. Foucault, *Archivio Foucault. Interventi colloqui, interviste 3. 1978-1985*, p. 15. Si rimanda anche a P. Macherey, *Il soggetto produttivo. Da Foucault a Marx*, Verona, ombre corte, 2013.

<sup>8</sup> D. Haraway, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, a cura di, L. Borgia, Milano, Feltrinelli, 2018; L. Mumford, *Le trasformazioni dell'uomo*, ed. it., M. Rizzante, Milano, Mimesis, 2021.

<sup>9</sup> U. Fadini, *Fogli di via. Ai margini dell'antropologia filosofica*, Firenze, Clinamen, 2018, p. 11.

Seguendo Mumford, infatti, l'autore ravvisa nel processo di automazione le variabili storico-sociali che hanno contribuito a eliminare dalla corporeità tutto ciò che coincide con l'umano e individua nella riflessione intorno alle forme di vita una nuova possibilità di concettualizzazione politica intorno ai processi senza freni di de-soggettivazione.

«Importante è quindi il motivo dei modi di vita, che implicano possibilità di scelte di esistenza differente, caratterizzata socialmente e politicamente, in contrasto con l'idea di forme comunque definite di trascendimento della vita, che appare essere una delle dominanti teoriche dell'indagine sul "post-storico" in connessione con il "post-umano"»<sup>10</sup>.

Gli assunti della scuola di Francoforte, la dialettica storia e natura, la filosofia post-strutturalista concorrono alla ridefinizione del concetto di variabile permanente che l'autore declina nel riferimento fondativo all'antropologia filosofica che non si riduce in un'esaltazione disciplinare ma, bensì, nella rilevazione di più linee di attenzione all'umano che sfugga ad operazioni di concettualizzazioni divisive ed acritiche.

In tal senso, va sottoposta ad un esercizio di diffidenza la coppia natura artificio per ribadire che risulta pericoloso che l'intreccio venga sciolto in maniera unilaterale.

Da qui, la forza ermeneutica che riveste l'istanza di una corporeità che riesca a sfuggire all'antagonismo con la natura e al dominio del capitale – il corpo vivente della forza lavoro – e le assunzioni intorno al capitalismo cognitivo di Marazzi che s'inseriscono nella proposta di micro-politiche del lavoro materiale e immateriale<sup>11</sup>.

Le nozioni del paradigma marxiano e della critica dell'economia politica sono alla base di analisi che mirano a scardinare le componenti attraverso le quali il capitalismo riesce ad asservire gli esseri umani dall'interno, nell'intreccio di tutte le componenti. Da qui, la nozione della plasticità dell'umano viene riconfigurata attraverso la nozione di corpo vivente multiplo mutuato dall'ecologia politica di Guattari e dalle teorizzazioni di Gorz<sup>12</sup>.

È nei confronti di questo "eccesso" che si può prendere posizione ribadendo il motivo-chiave della "dignità antropologica", delle "protezioni antropologiche" (anche di segno kantiano), riproponendo il valore di una "linea di difesa" che si traduce in una sorta di "etica a rischio" rispetto

<sup>10</sup> Ivi, p. 16.

<sup>11</sup> U. Fadini, *Divenire corpo. Soggetti, ecologie, micropolitiche*, Verona, ombre corte, 2015, pp. 42-45.

<sup>12</sup> F. Guattari, *Le tre ecologie*, ed. it., R. D'Este, Milano, Sonda, 2019; A. Gorz, *L'immateriale. Conoscenza, valore e capitale*, ed. it., A. Salsano, Milano, Bollati Boringhieri, 2003.

all'espansione accelerata dell'artificio tecnologico: a me interessa però soprattutto riprendere qui un'idea di soggetto costitutivamente "parziale" (e nient'altro... il che significa nessuna apologia del niente e neppure di un elogio di un altro indifferenziato, privo di caratteri specifici di collegamento/conessione) cui riferire, appunto "parzialmente", la dinamica dell'artificializzazione tecnologica, riconoscendola come radicalmente provvisoria (quindi anche revocabile) e tentando di coglierne la varietà delle progressioni storicamente determinate<sup>13</sup>.

Nel contesto storico-culturale di area tedesca, l'antropologia filosofica assume il compito d'indagare la complessità della condizione umana nella sua irriducibilità, a riprova della radicalità di una domanda che si è scontrata con lo sviluppo delle conoscenze tecnico-scientifiche<sup>14</sup>.

In tal senso, si può interpretare il tentativo di perimetrire i propri posizionamenti epistemici nel campo dei saperi rispetto alle altre scienze dell'umano ma il fatto di non costituirsi attualmente come un campo di ricerca organico e unitario rende ragione di una complessità d'interazioni concettuali necessaria per rifuggire tentazioni disciplinari di tipo normativo, con l'intenzione di enucleare linee di condotta universali.

In tale congerie di problematiche, s'inserisce l'originalità della proposta di Fadini che accetta la sfida di tematizzare in maniera articolata non soltanto la compenetrazione tra stati potenziali e manifestazioni al plurale caratteristici dell'umano in modo da prestare attenzione alle diversità come ricchezza delle forme di vita, evitando posture da imperialismo culturale mascherato da universalismo e altrettanti particolarismi generatori di rinnovate figure dell'esclusione.

«l'essere umano deve realizzare delle prestazioni senso-motorie e cognitive, per condurre azioni "utili", a partire da condizioni d'esistenza "abnormi", che impongono la produzione di norme vitali (per dirla in termini non troppo distanti dal mondo concettuale di Georges Canguilhem)»<sup>15</sup>.

Con Canguilhem, infatti, la concettualizzazione della normalità diviene processo normativo in grado di traslare l'identificazione in produzione discorsiva<sup>16</sup>. La scienza medica è tecnica performativa di produzione della normalità dove l'abnorme, il patologico sono altrettante misure di

<sup>13</sup> U. Fadini, *Fogli di via*, cit., p. 25.

<sup>14</sup> M. Scheler, *Formare l'Uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica*, ed. it., Milano FrancoAngeli, 2009, pp. 91-92; A. Gehlen, *Prospettive antropologiche. L'uomo alla scoperta di sé*, ed. it., Bologna, Il Mulino, 2005, pp. 199-202.

<sup>15</sup> Ivi, p. 28.

<sup>16</sup> G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, Torino, Einaudi, 1996.

definizione. Da qui, il mostro non smette di replicare la sua potenza di desiderio e l'autore conviene con Foucault e la sua definizione di mostro come principio d'intellegibilità.

Per comprendere e configurare nuova concettualizzazione, è a partire da questa posizione liminale che si possono ravvisare le potenzialità politiche della nozione<sup>17</sup>.

Il concetto di mostro non è né naturale né neutrale una volta ravvisato che la norma è legata alle pretese del potere e all'esercizio della sua legittimazione nonché ad un intervento di trasformazione che risponde ad un progetto di egual tipo.

La minaccia di violazione della norma che risiede nell'emergenza della mostruosità e nella replicazione delle sue figure scompagina gli assemblaggi di potere-sapere che contribuisce a definire.

Lo spazio liminale abitato dal mostro non si configura nei termini di una delimitazione ma apre possibilità di interrogazione e di crisi.

Nella storia del pensiero moderno, il concetto di mostro ha assunto connotati biologici classificando secondo criteri e categorie politiche di standardizzazione con la funzione di sottomettere l'irregolarità alla regola, l'anormale alla norma e, dunque, operando secondo un discorso di neutralizzazione critica<sup>18</sup>. Il positivismo scientifico ha infatti catturato tale concetto e le sue figure per poter governare la produzione d'identità e, seguendo ancora Foucault, il campo di ambiguità inaugurato dalla relazione tra il mostruoso e i dispositivi pervasivi di disciplinamento è caratterizzato da regimi di porosità attraversati da continue linee di fuga.

La sua finale indecidibilità riesce ad eludere ed eccedere le forme discorsive della sua stessa concettualizzazione e rappresentazione rendendo inoperosa la tassonomia che organizza identità e differenze.

Destituita dal ruolo di principio gerarchico, la tassonomia si riconfigura in modalità cartografiche in grado di attivare non solo possibilità critiche ma anche contro-pratiche politiche.

Rispetto al lessico delle scienze mediche, il filosofo francese ha ravvisato come l'anomalia sia una variabile indifferente quando non sussistono ripercussioni funzionali, cioè quando non assume un valore vitale negativo.

Tuttavia, nota ancora Canguilhem, «non è agli scarti statistici, nel senso di semplici varietà che si pensa quando si parla di anomalie, bensì al-

<sup>17</sup> M. Foucault, *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, ed. it. V. Marchetti, A. Salomoni, Milano, Feltrinelli, 2000, p. 65.

<sup>18</sup> S. Mazzone, *Anomalie* in A. Arienzo, S. Mazzone (a cura di) *Genealogie plurali. Per un lessico del pensiero critico*, Verona, ombre corte, 2023, pp. 13-14.

le difformità nocive o addirittura incompatibili con la vita; e ad esse si pensa riferendosi alla forma vivente o al comportamento del vivente non come a un fatto statistico ma come a un tipo normativo di vita»<sup>19</sup>.

Da qui, le nuove concettualizzazioni intorno all'anomalo secondo Deleuze e Guattari, un fenomeno ibridato dei bordi che li contorna non indentificandosi né con un individuo né con una specie<sup>20</sup>.

### *Spazi, istituzioni e desiderio*

Nella tensione caratteristica dell'immaginazione teorica e politica, il riferimento alla dismisura che caratterizza le altre spazialità in cui si muovono le istanze desideranti del mostro<sup>21</sup> ha la funzione di ribadire il presupposto teorico alla base delle argomentazioni critiche.

«Restando però sulla “mala” vita in riferimento a Deleuze (mentre il rinvio al mostruoso consentirebbe ancora di richiamare, tra l’altro, la ricerca complessiva di Foucault), vorrei sottolineare come essa disegni oggi una mappa di virtualità, specifica dei processi di soggettivazione contemporanei, in grado di segnalare dinamiche di possibile trasformazione dei soggetti reali messi interamente al lavoro, in tutte le loro determinazioni di esistenza. Mappa virtuale e mappa reale, quindi...»<sup>22</sup>.

Superata la rigida distinzione tra mondo naturale e mondo artificiale, tra la visione essenzialista di una natura umana rispetto alla ricerca analitica delle forme di ibridazione tecno-bio-politiche, gli strumenti concettuali di Fadini si muovono sul cedimento di confine tra corpi, organismo umano e tecniche, inserendosi con originalità e pregnanza teorica nell’alveo di riflessioni che problematizzano i contemporanei processi di automazione<sup>23</sup>.

L'eccentricità, lemma caro al lessico di Fadini, è un uscire fuori che coincide con l'incontro – spesso casuale, più che altro aleatorio – con le metamorfiche articolazioni delle nostre esperienze a contatto con le trasformazioni decisive della contemporaneità, le quali riconfigurano soggetti

<sup>19</sup> G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, p. 106.

<sup>20</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, ed. it. G. Passerone, Roma, Cooper & Castelvecchi, 2003, p. 348.

<sup>21</sup> U. Fadini, A. Negri, C.T. Wolfe, a cura di, *Desiderio del mostro. Dal circo al laboratorio, alla politica*, Roma, Manifestolibri, 2001.

<sup>22</sup> Ivi, pp. 50-51.

<sup>23</sup> B. Stiegler, *Pensare, curare. Riflessioni sul pensiero nell'epoca della post-verità*, ed. it., Gruppo Ippolita, R. Corda, Roma, Meltemi, 2024.

tività in relazione con un mondo al plurale, risemantizzato nel suo farsi rete con il divenire dell’umano<sup>24</sup>.

Si tratta quindi fino in fondo (al mistero...) di una questione di percezione, cioè di un percepire qualcosa di conveniente, che è sconveniente, radicalmente anomalo, per i dispositivi identitari, di identificazione, “accertati”, ri-conosciuti una volta per tutte. È in tale con-venire che si può scorgere qualcosa che in-segna, che apre e si espone e rispetto a cui si può meglio apprezzare il delinearsi di pratiche di paziente decifrazione (di segno appunto “proustiano”, tra l’altro). È anche così, in tali termini, che si ribadisce l’appartenenza di Deleuze ad una corrente di pensiero che è possibile etichettare come filosofia della relazionalità (nella processualità): una filosofia di segno intimamente pratico, etico, dell’apprezzamento ragionato della relazione, dell’incontro, del con-venire, di una “morale della vita” (contro le morali dominanti) che per il suo carattere sconveniente, critico-radicale, non può che destare scandalo in coloro che veicolano i (pseudo)valori del conformismo, dell’assoggettamento, della sottomissione<sup>25</sup>.

In tal senso, risulta interessante prestare attenzione agli intrecci argomentativi della filosofia in grado di restituire la complessità teorica riguardo la costituzione dell’agire sociale e delle istituzioni e le composizioni conflittuali delle dinamiche dei desideri.

Le analisi di Fadini incrociano le semantiche e i significati in grado di esprimere modalità esistenziali caratteristiche di un’attività umana come attività di desiderio.

Con la post-modernità, le espressioni del desiderio s’incastrano in un quadro segnato da registri di conversione e ricomposizione del presupposto antropologico in discorso politico.

Con Deleuze, il desiderio si costituisce in attività produttiva e in affermazione di vita da realizzare attraverso il linguaggio, l’immaginazione e la fantasia. L’introduzione del desiderio nel mondo è generativa di ordine e disordine attraverso pratiche che ridisegnano le costanti dell’agire sociale e attraversano le soggettività, in un continuo farsi impersonale e de-soggettivato. Il contenimento delle pulsioni desideranti è sempre momenta-

<sup>24</sup> U. Fadini, *Divenire umani. Per una nuova antropologia filosofica*, McGraw-Hill Education, 2024.

<sup>25</sup> U. Fadini, *Il tempo delle istituzioni. Percorsi della contemporaneità: politica e pratiche sociali*, Verona, ombre corte, 2016, pp. 116-117.

neo e fissa identità in transito, provvisorie e libera le soggettività da vincoli simbolici che le immobilizzano<sup>26</sup>.

Da qui, l'ingiunzione di violare norme che inibiscono il desiderio e da qui le visioni di modalità altre della politica in grado di immaginarsi a sostegno delle differenze.

Con Fadini e Deleuze, dunque, il discorso dell'istituzione come spazio possibile di soddisfazione ha nel riconoscimento della sua fragilità e della vulnerabilità del simbolico altri margini di riflessione<sup>27</sup>.

Uno spazio vuoto ma non manchevole, un ritaglio dove far precipitare le istanze del desiderio del vivere democratico visto che le stesse istituzioni non sono da considerarsi come la costruzione della razionalità umana ma bensì come territori degli spiazzamenti annunciati e irrisolti per nuove soggettivazioni.

Il riferimento alle passioni, nel recupero dell'istanza critica più radicale della filosofia sociale, non si configura semplicemente come la denuncia di una rimozione ma bensì ribadisce le possibilità di un recupero del rapporto con la natura, con gli altri e con noi stessi differente rispetto alla megalomania distruttiva del capitalismo neoliberale che non ammette limiti<sup>28</sup>.

Addentrarsi nei punti ciechi, nei vuoti delle strutture, sottende un'esigenza reale quanto necessaria: analizzare e indicare quelle intensità sottili che permettono ancora di far respirare, nel nome di una spinozista passione conoscitiva che mantiene in vita le strutture, ne rinnova le insorgenze e, con esse, le soggettività, i discorsi, le pratiche politiche che prendono forme inedite.

A partire dalla composizione di elementi differenti e a partire dalla singolarità di ogni incontro, la predisposizione della riflessione di Fadini permette di far esistere e risuonare quel piano di co-esistenza come campo d'iscrizione comune.

C'è una salute propria all'arte (nei termini di Michaux, ad esempio) che Deleuze non si stanca di richiamare, quando si tratta di indicare i molteplici modi dello scorrere della vita (come istanza sovrappersonale o transindividuale) in ciò che siamo abituati a definire come percezioni, affezioni, conce-

<sup>26</sup> U. Fadini, *Lo scarto umano, gli spazi perduti e da riconquistare. A partire da Gunther Anders* in L. Fales, V. Vacca (a cura di), *Altri Spazi. Politiche e pratiche di risignificazione tra digitale e materiale*, Verona, ombre corte, 2023, pp. 15-29.

<sup>27</sup> G. Deleuze, *Istinti e Istituzioni*, ed. it., U. Fadini, K. Rossi, Milano, Mimesis, 2002.

<sup>28</sup> Pur nella diversità delle prospettive si rimanda, come traccia di un dialogo comune, alla preziosa ricerca di Elena Pulcini in *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2010; *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2020.

zioni. Nel momento in cui Deleuze, con Guattari, parla invece di percetti, affetti, concetti, lo fa proprio perché afferma come necessario una sorta di trascendimento nei riguardi di quell'individuo che ritiene di averli in mano (o in testa), in vista di una loro restituzione, di un passaggio ad altri, nel sopravvivere appunto a coloro che li provano. Il compito dell'artista è infatti quello di liberare quella vita che vergognosamente viene bloccata, definita, magari con la scusa ignobile che essa si presenta a volte come fragile, estremamente labile. La vita manca inesorabilmente al soggetto che la imprigiona, che la violenta: è fortunatamente sempre il suo inesprimibile, quel più che personale che va oltre l'idea miserabile del possesso, della conclusione nella soddisfazione di una qualche forma di narcisismo. L'arte con la filosofia e la scienza, testimonia per la vita, per una vita più potente rispetto alle sue versioni "umane, troppo umane"<sup>29</sup>.

<sup>29</sup> U. Fadini, *Le mappe del possibile. Per un'estetica della salute*, Firenze, Clinamen, 2007, p. 67.

ADELINO ZANINI

## *Il Marx-Hegel di Hyppolite. Una nota di lettura*

1..

La riscoperta di Hegel in Francia<sup>1</sup> avviene come noto a partire dall'inizio degli anni Trenta. Preparato il terreno propizio dal celebre lavoro di Jean Wahl<sup>2</sup> e dalla contemporanea scoperta e valorizzazione di autori quali il giovane Marx, Kierkegaard, la fenomenologia e Heidegger, si transitò dalla cosiddetta fase post-diltheyana, devota sì alla riscoperta del giovane Hegel ma non disposta a sacrificarlo all'ideale romantico di continuità – con relativa riscoperta dello Hegel giovanile in chiave non sistematica – al vero e proprio *Hegel-Renaissance*<sup>3</sup>. Fu una riscoperta relativamente tardiva, ma singolare, giacché, avveniva in un contesto carico di domande poste a Hegel da un punto di vista non necessariamente hegeliano – per così dire –, ma proprio per questo capaci di ravvivare le molte questioni che le filosofie posteriori a Hegel avevano sintetizzato. Non si può dunque parlare della riscoperta di tutto Hegel o, peggio, del sistema hegeliano (né si dimentichi che tra i riscopritori vi erano personaggi tanto importanti quanto anomali: Bataille, Leiris, Blanchot<sup>4</sup>, che seguirono una loro strada, ma che operarono pur sempre in quello stesso milieu storico). Hegel è riscoperto con e per mezzo dei suoi avversari – dirà Hyppolite; in modo specifico, si legge insieme lo Hegel di Jena e della *Fenomenologia* con gli inediti

<sup>1</sup> Vedi R. Salvadori, *Hegel in Francia. Filosofia e politica nella cultura francese del Novecento*, Bari, De Donato, 1974.

<sup>2</sup> J. Wahl, *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, trad. it. di F. Occhetto, *Introduzione* di E. Paci, Milano, ISEDI, 1972.

<sup>3</sup> Si veda l'*Introduzione* di R. Salvadori a *Interpretazioni hegeliane*, Firenze, La Nuova Italia, 1980.

<sup>4</sup> Vedi W. Tommasi, *Maurice Blanchot: la parola errante*, Saggio introduttivo di G. Frank, Verona, Bertani, 1984.

del giovane Marx da poco disponibili. Inevitabile divenne perciò il privilegiamento di temi quali l'umanismo, l'alienazione e, su altro versante, la morte quale figura chiave, incombente sulla dialettica servo-padrone. In una parola: la coscienza infelice.

2.

La posizione di Hyppolite può essere riconosciuta come quella che sintetizza, in un certo senso, alcune delle letture più importanti – Wahl, Koyré, Kojève –, finalizzandole a un serrato confronto con quelle che erano la sfide più vicine a Hegel: il pensiero marxiano e quello esistenzialista. Come noto, Hyppolite fu traduttore della *Fenomenologia* e autore di un monumentale e importante commento a essa<sup>5</sup>. Attento studioso dello Hegel giovanile sin dal 1935 – nel momento in cui scrisse un saggio in due puntate per la «*Revue de metaphysique et de morale*»<sup>6</sup> –, egli contribuì a strappare Hegel a ogni suggestione interpretativa romantica e mistica attraverso un encomiabile lavoro di contestualizzazione che faceva perno sulla *Fenomenologia* e, in particolare, sul capitolo dedicato all'autocoscienza quale determinazione delle condizioni generali dell'esistenza umana. La *Fenomenologia* sarà così intesa da Hyppolite non come storia, non come movimento di essenze astratte, ma come riflessione filosofica sull'esistenza umana. Si trattava di un'interpretazione umanistica, che interrogava la coscienza dell'esistente e, pertanto, trovava importanti ma insufficienti tutti quegli approcci che tendevano a risolvere, a portare a compimento l'essere. L'impossibile compimento dell'essere significava l'impossibile compimento della storia.

Su ciò ha insistito, tra gli altri, Michael S. Roth<sup>7</sup>, la cui interpretazione di Hyppolite parte dal riconoscere il primato dello Hegel tragico per giungere, via Heidegger, al primato di un Hegel logico. Non è mio obiettivo toccare, nemmeno da lontano, le questioni generate dalla lettura di Heidegger da parte del tardo Hyppolite – nell'interpretazione di Roth, del resto, a me pare sia posta un'enfasi eccessiva sulla presenza di Heidegger nel pensiero francese attorno agli anni Cinquanta. Ovvero, non è tanto la

<sup>5</sup> J. Hyppolite, *Genesi e struttura della "Fenomenologia dello spirito" di Hegel*, trad. it. di G.A. De Toni, Presentazione di M. Dal Prà, Firenze, La Nuova Italia, 1989.

<sup>6</sup> J. Hyppolite, *Les travaux de jeunesse de Hegel d'après des ouvrages récents*, in «*Revue de metaphysique et de morale*», 42, 1935, 3, pp. 399-426; 4, pp. 549-578.

<sup>7</sup> M.S. Roth *Knowing and History. Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1988.

presenza che andrebbe discussa, quanto, sicuramente, il tipo di recezione. Ma questo è un altro problema ancora. In breve, Roth sostiene che il tardo Hyppolite – dopo aver commisurato Hegel col marxismo da un lato e con l'esistenzialismo, dall'altro –, mutata la condizione storica, resosi più mite il fardello della Seconda guerra mondiale, incrinatosi il mito di un marxismo come pratica di liberazione, non più pago di un umanismo votato a dar senso alla storia, sarebbe stato indotto a riscoprire le ragioni, almeno, della critica heideggeriana. In tal modo, l'indagine sull'essere che non può esaurirsi in una storia compiuta avrebbe spinto Hyppolite a radicalizzare l'interrogazione sulla storia governata – al di là sia della prospettiva hegeliana, sia di quella marxiana. Il percorso è notoriamente documentato; lo terremo presente, evitando, però, di ricondurvi l'esito della lettura marxiana di Hyppolite, la quale solo genericamente può essere ricondotta alla recezione di Heidegger, essendo, piuttosto, prigioniera di una filosofia della storia al cui centro persiste, nell'incompiutezza del *Dasein*, l'Uomo come Valore – prospettiva ad Heidegger certamente estranea.

### 3.

Nell'interpretazione hegeliana di Hyppolite un posto fondamentale spetta agli scritti del periodo di Jena che introducono alla *Fenomenologia*. Molti sono i motivi di questa obiettiva attenzione, le cui ragioni sono ormai attestate da una bibliografia imponente. A noi basti sottolineare come Hyppolite vi colga, soprattutto, il passaggio dalla vita come semplice intuizione alla presa di coscienza della vita come concetto. E quindi, la presenza della storia nello sviluppo dello spirito, della relazione nello sviluppo dell'autocoscienza. Dice Hyppolite:

Hegel, a partire dal suo arrivo a Jena, vuole pensare la vita, e identifica relazione e vita. Fa della relazione una relazione dialettica per il tramite dell'infinità. Questo significa che per lui la relazione diventa vivente: ognuno dei suoi termini si muove e diventa l'altro termine. Sintesi e analisi sono gli aspetti della relazione che si oppongono e si conciliano in essa; ma una relazione vivente e dinamica è, prima di tutto, una relazione spirituale, una relazione vissuta da una coscienza<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> J. Hyppolite, *Saggi su Marx e Hegel*, trad. it. di S.T. Regazzola, Milano, Bompiani, 1965, pp. 25-26.

Ora, quali sono queste relazioni? Evidentemente, quelle tra uomo e uomo, uomo e dio, padrone e schiavo. Il movimento dell'autocoscienza verso la libertà: questo, dicevamo, è per Hyppolite il senso primo della *Fenomenologia* hegeliana: «Sul piano dell'autocoscienza non c'è verità possibile se non mediante una verità che si provi e si manifesti in seno alla vita»<sup>9</sup>. Seguiamo, in alcuni passaggi, “la minutissima esposizione” – secondo quanto notò a suo tempo Norberto Bobbio<sup>10</sup> – offerta in *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel* (1946)<sup>11</sup>.

L'autocoscienza è appetire che si misura con un'altra autocoscienza vivente in seno alla vita; ogni autocoscienza, nell'opporsi all'altra, deve mostrarsi al di sopra della vita che la condiziona e di cui è prigioniera: questo rappresenta la lotta per il riconoscimento, non un momento particolare della storia, ma una categoria della vita storica. Signore e servo: il primo si è elevato al di sopra della vita che lo condiziona, ma nel suo elevarsi si scopre come tautologica identità: Io = Io. Invece, il servo è legato al bisogno, ma in questo legame sta la possibilità della sua effettiva libertà.

Il signore è tale perché non ha tremato di fronte alla libera morte; il servo è tale perché è schiavo del bisogno. Il primo si rapporta al mondo grazie alla mediazione del secondo, ma proprio in questa mediazione sta la necessità del servo per il signore. Il signore si limita a negare il mondo, il servo lo trasforma. Grazie al lavoro, che incide sul mondo, il servo giunge all'intuizione dell'essere indipendente: il servo non trema più di fronte alla cosalità, perché, quest'essere-in-sé, non è più separato dall'essere-per-sé. Il lavoro imprime nelle cose la vera forma della coscienza; l'autocoscienza è pensante, diviene oggetto a se stessa senza smarrirsi nella pura identità tautologica: guadagna la libertà nel pensiero. Tale forma di libertà la troviamo espressa nello stoicismo e sviluppata dallo scetticismo antico.

Senonché, la libertà nel pensiero in verità è ancora s-composta rispetto alla vita, è la mera egualanza di sé del pensiero, che lascia da parte l'esistenza. Qui il pensiero libero resta dunque formale: ha semplicemente svincolato l'essenza del pensiero puro da tutte le differenze vitali. L'essere si conserva nella sua particolarità senza sottomettersi alla prova del negativo dell'esperienza e della vita. Prova accettata dallo scetticismo, che mostra il nulla delle determinazioni mondane a cui l'uomo s'aggrappa. L'autocoscienza si pone perciò attraverso la negazione effettiva di ogni alterità; ma in questo modo si scopre coscienza infelice.

<sup>9</sup> Id., *Genesi e struttura della "Fenomenologia dello spirito" di Hegel*, cit., p. 197.

<sup>10</sup> N. Bobbio, *Da Hobbes a Marx*, Napoli, Mortano, 1965, p. 187.

<sup>11</sup> J. Hyppolite, *Genesi e struttura della "Fenomenologia dello spirito" di Hegel*, cit., pp. 191 ss.

Siamo al tema fondamentale della *Fenomenologia*: l'autocoscienza è consapevole della distanza tra coscienza e vita e riproietta in sé la dialettica tra signore e servo. Seguendo passo passo Hegel, Hyppolite esplica il cammino dell'autocoscienza. Referenti sono: ebraismo, cristianesimo, medioevo europeo e rinascimento. E quindi: la separatezza ebraica tra dio e uomo (intrasmutabile e trasmutabile), signore inaccessibile e uomo-servo; l'unità immediata tra essenza e non essenza nel Cristo storico, grazie alla quale il cristianesimo unisce universale e singolare, ma solo immediatamente, nello storico farsi uomo del Cristo; da cui, la coscienza infelice esce confermata nella sua infelicità, in quanto sentimento e non ancora concetto di unità tra universale e singolare. Non è più pensiero astratto stoico, né inquietudine scettica, ma non è ancora concetto di sé. Per cui, sarà di nuovo l'operare nel mondo la via d'uscita.

#### 4.

L'autocoscienza si sviluppa nella relazione. Al riguardo, negli scritti di Jena vi era una presenza forte – poi indispensabile per interpretare l'opera di Marx –: la lettura hegeliana di Smith<sup>12</sup>. Nell'estate del 1802, Hegel compone un importante scritto sul diritto naturale<sup>13</sup> – da Hyppolite considerato a ragione fondamentale e sul quale vale dunque la pena soffermarsi –, in cui è sviluppato il concetto di tragicità nell'etico. Si tratta di un riflettere attento allo sviluppo della “scena moderna” e, dunque, proiettato a dipanarne, sin dove possibile, la questione principale: il conflitto scaturiente dal commisurarsi dei bisogni umani organizzati in sistema. Ad essere dominante nel testo hegeliano è una figura conflittuale in cui la “conciliazione” transita da una forma antica ad una moderna, spintavi dal progressivo disconoscimento della necessaria disposizione all'esser-per-la-morte.

Come meglio apparirà nelle lezioni hegeliane del biennio successivo, nell'essere “apparecchiati alla morte” si deve intendere che ogni soggettività in sé tende al conflaggere, a negare la totalità dell'altro; parimenti, essa si volge alla morte dell'altro, sebbene l'uno esponga se stesso alla sua propria morte nella misura in cui si volge alla morte altrui. In altri termini, la “totalità”, quale idea regolatrice l'esperienza storica dei popoli e dei singoli, è tale sin quando la conciliazione non abbandoni la necessità imperativa del

<sup>12</sup> In estrema sintesi, R. Bodei, R. Racinaro e M. Barale, *Hegel e l'economia politica*, a cura di S. Veca, Milano, Mazzotta, 1975.

<sup>13</sup> Vedi G.W.F. Hegel, *Scritti di filosofia del diritto*, a cura di A. Negri, Bari, Laterza, 1971.

conflitto portato all'estremo, in cui la coscienza assoluta «è dunque un essere-tolto delle coscienze in quanto singole – un essere-tolto, che è ad un tempo l'eterno movimento del divenire-se-stesso in un altro e del divenire-a-sé-altro in se stesso»<sup>14</sup>. Tuttavia, nella “scena moderna”, questa necessità, che è tragica, sembra essere sempre più sottomessa alla mediazione della “parte inorganica”, alle “potenze sotterranee”, ovvero ai fattori disgreganti l'idea stessa di totalità. Ragion per cui – osserva Hegel –, la “conciliazione” dimette il lato tragico e, come «scherzosa finzione», diviene commedia:

La commedia separa le due zone dell'eticità l'una dall'altra in modo che ciascuna si occupa semplicemente di sé, e che mentre nell'una le opposizioni e il finito sono un'ombra inconsistente, nell'altra l'assoluto è un'illusione. Ma il vero e assoluto rapporto consiste [in ciò] che l'una seriamente appare nell'altra, ciascuna è in una vivente relazione con l'altra, e l'una costituisce per l'altra il più serio destino. Il rapporto assoluto è dunque situato nella tragedia<sup>15</sup>.

Lo Hegel lettore di Adam Smith riconosce nelle “potenze sotterranee”, nell’“inorganico”, il ridefinirsi del “destino” nel mezzo del nuovo dominio della sfera economica, nella quale il principio d'individualità giunge all'estremo e in quell'estremo rovina. Nello spirito tragico delle Eumenidi, la conflittualità, in cui la riconciliazione aveva luogo, metteva in conto la morte come destino; il contrario – dice Hegel – accade nello spirito comico della commedia moderna, ove l'opposizione è un fantasma, risolta «nella formale e negativa assolutezza del diritto», del contratto, il cui prezzo è la “nullità politica” a cui s'affida il *citoyen* come *bourgeois*. Sua caratteristica è il non-essere per la morte; incapace di volere la propria totalità, non mette mai in gioco la vita: né la sua, né l'altrui. Lo spirito assoluto gli è estraneo, perché il conflitto è pensato solo come contratto.

Questo Hegel, come noto, eserciterà un particolare fascino su tutti quegli interpreti che riconosceranno nel filosofo tedesco non un cantore prussiano, ma un teorico del politico moderno, anche se in alcuni casi le interpretazioni saranno davvero foriere di inutili schematismi storicistici. L'interpretazione di Hyppolite è sempre molto misurata – si rammentino i dubbi nei confronti del libro di Lukács –, ma corre costantemente il pericolo di far sbiadire, in un colpo, sia Hegel che Marx. Vediamone le ragioni.

<sup>14</sup> Id., *Filosofia dello spirito jenese*, trad. it. a cura di G. Cantillo, Bari, Laterza, 1971, p. 89.

<sup>15</sup> Id., *Scritti di filosofia del diritto*, cit., p. 118.

## 5.

Il Marx di Hyppolite è essenzialmente il Marx filosofico dei cosiddetti *Manoscritti parigini* del 1844 – l'interprete della *Fenomenologia*. Ma si potrebbe anche dire che in Hyppolite appare il Marx interprete di Hegel in quanto quest'ultimo è interprete e traduttore filosofico di Smith. Nel discutere *Der junge Hegel* di Lukács<sup>16</sup>, Hyppolite giunge a dire che la dialettica hegeliana, per il suo aspetto concreto, non può che ispirarsi a Smith e da lì trarre, soprattutto, la centralità del lavoro nel rapporto tra signore e servo. In questo senso, Marx appare a Hyppolite come colui che riavvicina filosofia ed economia politica, superando la prima come scienza meramente contemplativa e allargando l'orizzonte della seconda. Marx non poteva conoscere gli scritti di Jena: ragione in più per vedervi uno snodo essenziale – *attenzione*: per interpretare Hegel!

Sembra un paradosso, ma a me pare che in Hyppolite non si debba tanto cercare i presupposti hegeliani del pensiero marxiano, ma la conferma in Marx di un modo d'interpretare Hegel. L'affermazione è forse forte, ma credo dimostrabile. Secondo Hyppolite, Hegel riconosce chiaramente i meccanismi di alienazione che stanno sotto il processo di lavoro; addirittura, sembra anticipare Ricardo e Marx nella comprensione di quello che sarà, marxianamente, il processo di valorizzazione. Marx ha ragione nel criticare la confusione tra oggettivazione e alienazione; ha ragione, soprattutto, nel sottolineare il carattere storico di questo processo di alienazione, tanto che in Hegel l'alienazione è un continuo superamento nel pensiero ed è tale da non escludere la permanenza dell'antitesi nella concezione stessa dell'assoluto. Per Marx, al contrario, c'è nella storia una sintesi definitiva. Ma – ecco il dubbio – è legittima questa sintesi? È forse il capitalismo l'unica forma di alienazione?

Questo sacrosanto dubbio – che Hyppolite rivolge solo apparentemente allo studio di Lukács – non sembra tanto limitare il pensiero di Marx, quanto riabilitare l'idealismo di Hegel (e non a caso, nel marxismo, Hyppolite, per sua stessa ammissione, voleva vedervi una forma di “idealismo”; non a caso il tarlo innestato da Heidegger, se porta Hyppolite a sottolineare il limite del pensiero hegeliano, gli sembra restare sul piano formale, ove la riflessione hegeliana gli appare pur sempre preoccupata del contenuto medesimo). Hegel ha il merito di aver visto nell'oggettivazione l'alterità irriducibile tra natura e un essere che si pone al margine per riflet-

<sup>16</sup> G. Lukács, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, trad. it. di R. Solmi, Torino, Einaudi, 1975.

tervi, l'oggettivazione come tensione inseparabile dell'esistenza. Quindi, Hegel dilata ciò che Marx deve restringere per la prassi; in sintesi, l'alienazione che avviene nel capitalismo è solo un caso particolare di quel relazionarsi dell'autocoscienza che è un perdersi costante e un ritrovarsi costante. In sostanza, Marx è un caso speciale nella teoria di Hegel. Chiediamoci, allora: dove e come Hyppolite coglie il primato dell'alienazione in Marx?

## 6.

Nel saggio *Sulla struttura del "Capitale"*<sup>17</sup>, Hyppolite osserva, anzitutto, che fonte essenziale del pensiero di Marx è l'idea di alienazione presente in Hegel e sviluppata da Feuerbach. A questo presupposto filosofico si aggiungerebbero la teoria del valore-lavoro (teoria filosofica, sociologica ed economica, ad un tempo) e l'analisi delle forme fenomeniche a cui dà luogo: merce e denaro; per spiegare le quali, Marx farebbe affidamento alla logica hegeliana e alla trasformazione della quantità in qualità, mostrando come solo attraverso l'esplicazione della teoria del plusvalore sia possibile svelare l'intreccio tra produzione, circolazione, riproduzione. In altri termini, la più grande alienazione dell'uomo nella storia: il capitale creato dall'uomo modella l'uomo stesso. Sarebbe questo il metodo che interroga l'essenza, muovendo dall'astratto verso il concreto, dall'apparenza all'essenza, dal velo che copre i rapporti sociali ai rapporti sociali stessi, per comprenderli e trasformarli. La prospettiva idealistica hegeliana è dunque rovesciata: la filosofia va superata attraverso una sorta di suo inveramento nel mondo.

Ora, questa interpretazione di Marx può risultare, oggi, insoddisfacente per diverse ragioni – le stesse che hanno portato ad interpretare il filosofo tedesco addirittura in una scia di pensiero irrelata a Hegel<sup>18</sup>. Naturalmente, nessuno può ragionevolmente negare importanza e ruolo della lettura di Hyppolite; ma questo tipo di approccio, per quanto legittimo sia, è votato a trascurare, forse, il radicalismo del pensiero marxiano, che è tale proprio in quanto lo si liberi dalla fenomenologizzazione della coscienza, dal primato dell'alienazione e di tutte le interpretazioni umanistiche – come vedrà, a suo modo, Althusser e, soprattutto, la nostra cosiddet-

<sup>17</sup> J. Hyppolite, *Saggi su Marx e Hegel*, cit., pp. 160 ss.

<sup>18</sup> Penso alla più tarda interpretazione di Antonio Negri (*Marx oltre Marx*, Milano, Feltrinelli, 1979), che nei tardi anni Cinquanta seguì le lezioni parigine dello stesso Hyppolite.

ta scuola operaista, nel mentre i marxisti ufficiali italiani si accapigliavano sul metodo di Marx e quello di Hegel.

Però, se è questa l'obiezione radicale che può essere rivolta a Hyppolite, è chiaro che andrebbe del pari relativizzata storicamente e contestualizzata: non si può dimenticare che Hyppolite scrive prima della seconda metà degli anni Sessanta, prima dell'apertura di una formidabile stagione del pensiero marxista. Molto in sintesi, il Marx di Hyppolite è un "filosofo tedesco", non quel critico dell'economia politica le categorie del quale sapranno sovertire, fino ad un certo punto almeno, pensiero, esperienza e concetto della Modernità. Detto questo – affermazione storiograficamente non più scontata, ma solo polemicamente, quanto ingenerosamente, riconducibile anche a Hyppolite –, a dover essere valorizzata è comunque una domanda fondamentale, che lo stesso Hyppolite rivolge a Marx a più riprese. La seguente: il politico, lo Stato, può sparire completamente nel sociale?<sup>19</sup> Il dualismo tra sociale e politico che Hegel ha dovuto mantenere può effettivamente sparire come Marx permetteva di sostenere? Che ne è di quella volontà di potenza<sup>20</sup> dell'individuo che riemerge costantemente sia in Hegel che in Marx? Non solo, lo stesso Marx non avrebbe sottovalutato quanto Hegel aveva inteso, ovvero che l'ambizione non ha minor importanza dell'avarizia?

Ebbene, l'alternativa mi sembra una: o siamo di fronte a una consapevolezza davvero radicale del problema sollevato, ovvero siamo di fronte solo a una sua percezione radicale. La mia impressione è che si tratti solo di percezione, pur radicale, anche perché l'interpretazione che la sostiene non è tale da prefigurare la vera indeterminatezza del politico hegeliano di fronte al *Pöbel*. In altri termini, il politico che Hyppolite legge in Hegel è una figura del burocrate weberiano, è soprattutto una volontà di potenza come sopraffazione di una natura umana verso un'altra natura umana, ma non conduce al problema politico in quanto Stato. Lo Hegel di Jena, per l'appunto, è il teorico della *bürgerliche Gesellschaft*, ma che ne è del salto che si prepara a compiere?

Per inquadrare efficacemente e sinteticamente il problema, possiamo muovere dalla felice sintesi che ne ha dato Massimo Cacciari in un suo lavoro su Hegel:

Con l'economia politica, nel sistema dei bisogni, irrompe il negativo: superamento di ogni immediatezza, di ogni astratta sostanzialità (di ogni

<sup>19</sup> J. Hyppolite, *Saggi su Marx e Hegel*, cit., p. 130.

<sup>20</sup> Ivi, p. 165.

assoluto Soggetto). Ed è da questo negativo che è necessario ormai svolgere la forma-Stato effettuale. Questi rapporti misurano la concezione hegeliana. Essa è classica non perché la forma-Stato vi appaia nella sua autonoma sovranità – ma perché il Sovrano, come compimento del Politico, emerge, ex-siste, dal negativo dell'economia politica, dell'Economico, in quanto effettuale negazione dello Stato come sostanza etica immediata. Classico è qui il riconoscimento del negativo nella forma concreta del discorso e della realtà dell'Economico – non dell'Economico in quanto tale, ma in quanto sostanziale intenzione allo Stato. Ma questa *Aufhebung* è appunto ciò che è degno di essere interrogato<sup>21</sup>.

Hyppolite non interroga questa intenzione e quindi il suo interrogare rimane vincolato a una concezione del politico nel cui svolgimento il negativo rimane come dramma del singolo, coscienza infelice. E, paradossalmente, qui Hyppolite risulta essere più marxista di quanto non fosse disposto a essere, seppure di un marxismo come teoria epifanica della storia si tratti, mentre va d'altra parte perduta la radicalità della *Trennung* che nella teoria marxiana funziona come vero grimaldello nei confronti della teoria hegeliana dello Stato – dello Stato effettuale, dunque, non dello Spirito assoluto. Ovvero, ciò che in Marx è la specificità della differenza tra lavoro e forza-lavoro non è tanto un differenziale quantitativo/qualitativo – secondo logica hegeliana –, ma separatezza sovversiva; è quanto serve a piegare e contenere la “questione sociale”, in quanto Forma della Modernità, in un quadro in cui l'autonomia del politico non può essere interrogata. Va da sé che la soluzione è altamente problematica, ma non per ciò che già avrebbe colto Hegel, poiché la sua in-tenzione allo Stato si ferma dentro la “questione sociale” – essendo in ciò grande interprete e, in fondo, unico compimento della logica classica della *political economy*.

<sup>21</sup> M. Cacciari, *Dialettica e critica del politico. Saggio su Hegel*, Milano, Feltrinelli, 1978, pp. 33-34.

Pubblicato nel mese  
di dicembre del 2025

Nella formazione ricca e complessa di Ubaldo Fadini hanno avuto peso grandi studiosi e intellettuali tra loro anche molto diversi, come Eugenio Garin, Ferruccio Masini, Valerio Verra, Sergio Moravia, Sergio Givone, senza dimenticare Toni Negri. A partire dalla lezione di questi maestri, molto ampio è lo spettro degli interessi di Ubaldo: l'antropologia filosofica; la filosofia della Scuola di Francoforte, con attenzione anche a autori "minori" (ad esempio, Alfred Sohn-Rethel); figure di grande rilievo, il cui profilo disciplinare non è definibile in modo preciso, come Raniero Panzieri, André Gorz, Günther Anders e Paul Celan; la filosofia contemporanea francese; la questione della soggettività e il nuovo statuto del lavoro intellettuale nel tardo capitalismo, ma anche la tecnica e le passioni. A una tonalità di fondo inconfondibilmente esistenziale, egli affianca, in modo unico, una straordinaria conoscenza filologica dei testi del canone filosofico e un impegno teoretico altamente originale.

Su molti di questi argomenti i saggi raccolti in questo volume cercano di apportare dei contributi, dimostrando concretamente quanto il lavoro di Ubaldo Fadini faccia parte della migliore cultura europea contemporanea: nel rendere omaggio a lui, sono aspetti vitali e attuali di quest'ultima che gli autori di questo volume contribuiscono a ricostruire.

Dal nativo Friuli (Tarcento, 1955), con cui ha mantenuto un forte legame affettivo, Ubaldo Fadini si è trasferito presto a Firenze, dove ha compiuto l'intero corso di studi; all'Università di Firenze ha avuto per maestri Eugenio Garin, Ferruccio Masini, Sergio Moravia, Sergio Givone, ma, negli anni dei suoi studi universitari, l'operaismo e il pensiero di Antonio Negri lo hanno fortemente segnato. Decisivo è stato anche il soggiorno a Erlangen come borsista del Ministero degli Affari Esteri e del DAD. Dopo aver insegnato a vario titolo presso l'Università di Firenze, dal 2017 al 2025, anno del suo pensionamento, ha ricoperto il ruolo di professore ordinario di Filosofia Morale. Copiosissimo è il numero di libri e saggi da lui pubblicato; inoltre, egli ha svolto e svolge tuttora un'intensissima attività culturale, con conferenze, seminari e la partecipazione, in ruoli-chiave, a importanti riviste («Aisthesis», «Iride», «Millepiani», «Dimensioni», «Fenomenologia e società», «La Politica», «Democrazia e diritto») e all'attività di gruppi culturali e di ricerca come "Quinto Alto" e "Officine Filosofiche"; di quest'ultimo gruppo è stato cofondatore nel 2008. Ha cofondato e diretto l'unità di ricerca "Nuova Antropologia Filosofica" presso il Dipartimento di Lettere e Filosofia (Unifi).

isbn 9791281716582  
  
9791281716582

In copertina: MONICA SARSINI, *Ubaldo*, 45x45, teatrino in scatola di legno, tecnica mista su carta, 2025