

Testi di

F. Nietzsche (pp. 1-9); R. M. Rilke (pp. 9-11); G. Caproni (p. 11); S. Kierkegaard (pp. 11-12); R. Barthes (pp. 12-14); R. Barthes - J. Bouttes (p. 15); M. Heidegger (p. 16); K. Marx - F. Engels (p. 16); A. Gramsci (pp. 16-18); L. Althusser (pp. 18-20); Ch. Morris (pp. 20-21); Rossi-Landi (p. 21); P.P. Pasolini (pp. 22-26); J. Baudrillard (pp. 26-28); G. Semerari (pp. 28-32); R. Luxemburg (pp. 32-33); B. Smuts (pp. 32-33); G. Bachelard (pp. 34-36); E. Canetti (p. 37).

I) Friedrich Nietzsche

Argomenti:

parola/concetto/esperienza; comprensione/incomprensione; solitudine; conscio/inconscio; limiti della parola; origine del linguaggio e della coscienza; falsa rappresentazione; particolare/universale; volontà di non essere compresi; il volto: espressione e riproduzione di stati d'animo

1. «Rifletti solo per una volta fra te e te come sono diversi i sentimenti, come divise le opinioni, persino fra i conoscenti più stretti; come finanche opinioni uguali hanno nella mente dei tuoi amici una posizione o forza tutta diversa che nella tua; come in cento guise sorge occasione di fraintendersi, di separarsi ostilmente. Dopo tutto ciò ti dirai: com'è insidioso il terreno su cui poggiano tutte le nostre relazioni e amicizie, come sono vicini i freddi acquazzoni o i brutti temporali, come è isolato ogni uomo!» (*Umano, troppo umano*, vol. I, Adelphi, Milano 2008, af. 376, "Degli amici").

2.1 «Le parole sono notazioni per indicare concetti, ma i concetti sono segni più o meno figurati per indicare sensazioni spesso ritornanti e ritornanti assieme, per gruppi di sensazioni» (*Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano 2004, af. 268).

2.2 «Non basta ancora, per comprendersi l'un l'altro, che si usino le stesse parole; occorre usare le stesse parole anche per lo stesso genere di esperienze interiori, occorre, infine, avere vicendevolmente *in comune* la propria esperienza. Perciò gli individui di *un unico popolo* si comprendono tra loro meglio di quelli appartenenti a popoli diversi, anche quando costoro si servono dello stesso linguaggio; o piuttosto, quando esseri umani hanno vissuto insieme a lungo in condizioni eguali (di clima, di terreno, di pericolo, di bisogni, di lavoro), *nasce* da tutto ciò qualcosa che 'si comprende', un popolo. In tutte le anime un eguale numero di esperienze spesso ritornanti ha preso il sopravvento su altre esperienze verificantesi più di rado: sulla base di queste ci si comprende rapidamente e sempre più rapidamente – la storia del linguaggio è la storia di un processo d'abbreviazione –; sulla base di questa rapida comprensione ci si lega strettamente, sempre più strettamente» (ivi).

2.3 «Quanto più grande è la condizione di pericolo, tanto più grande è il bisogno di accordarsi facilmente e rapidamente su quel che è necessario; non fraintendersi nel pericolo è ciò di cui gli uomini non possono assolutamente fare a meno per i loro rapporti. Si fa questa prova anche in ogni amicizia e relazione amorosa: nulla di tutto questo ha durata, appena si scopre che uno dei due, pur dicendo le stesse parole, sente, pensa, sospetta, desidera, teme in modo diverso dall'altro. (La paura dell'«eterno fraintendimento»: è questo quel benevolo genio che tanto spesso trattiene persone di sesso diverso da unioni troppo affrettate, a cui consigliano sensi e cuore – e *non già* un qualsivoglia schopenhaueriano «genio della specie» -!)» (ivi).

2.4 «Le valutazioni di un uomo tradiscono in parte la *struttura* della sua anima e denotano in che cosa essa ravvisa le sue condizioni vitali, le sue peculiari necessità. Posto adunque che le necessità abbiano da tempo immemorabile avvicinato tra loro solo uomini che potevano indicare con segni eguali eguali bisogni, eguali esperienze, ne risulta, in totale, che la facile *comunicabilità* delle necessità, vale a dire, in definitiva, l'esperienza di eventi interiori esclusivamente di livello medio e *comuni*, deve essere stata la più violenta tra tutte le forze che hanno tenuto in loro balia gli uomini sino a oggi. Gli uomini più simili e più ordinari sono stati e sono sempre in vantaggio, quelli più eletti, più raffinati, più singolari, i più difficilmente comprensibili, restano facilmente soli, soggiacciono, nel loro isolamento, alle sciagure e di rado si trapiantano. Occorre appellarci a immense forze contrarie, per potersi opporre a questo naturale, troppo naturale *progressus in simile*, la prosecuzione dell'uomo nel simile, nel consueto, nel medio, nel gregario – *nel volgare!* → (ivi).

3. «Ogni parola ha il suo odore: c'è un'armonia e disarmonia degli odori e dunque delle parole» (*Umano, troppo umano*, vol. I, cit., af. 119, "Odore delle parole").

4. «... Come se tutte le parole non fossero delle borse, in cui è stato ficcato ora questo, ora quello, ora più cose insieme!» (*Umano, troppo umano*, vol. II, Adelphi, Milano 2010, «Il viandante e la sua ombra», af. 33, "Elementi della vendetta").

5. «Ogni parola è un pregiudizio» (ivi, af. 55, "Pericolo della lingua per la libertà spirituale"). «Appena vogliamo determinare lo scopo dell'uomo, mettiamo innanzi un concetto dell'uomo. Ma non vi sono se non individui; da ciò che si conosce *finora*, il concetto può essere ottenuto solo *cancellando* l'elemento individuale – dunque, erigere lo scopo dell'uomo significherebbe ostacolare gli individui nel loro divenire individuale, e ordinar loro di diventare *generalisti*. E, invece, non dovrebbe ciascun individuo essere il tentativo di *raggiungere una specie superiore all'uomo*, mediante le sue cose più individuali? La mia morale sarebbe: *togliere* all'uomo sempre più il suo carattere generale e specializzarlo fino al punto di renderlo incomprensibile per gli altri (e con ciò oggetto delle loro esperienze, del loro stupore, del loro ammaestramento)» (*Frammenti postumi 1879-1881*, Adelphi, Milano 1964, fr. 6[158]).

6. «Quando vediamo soffrire qualcuno, utilizziamo volentieri l'occasione offerta in quel momento per impossessarci di lui: così fa, per esempio, il benefattore e il compassionevole; anch'egli chiama 'amore' la bramosia suscitata in lui di un nuovo possesso, e vi attinge il suo piacere, come dall'arridere di una nuova conquista. [...] Ma quanto mai chiaramente si tradisce l'amore dei sessi come impulso alla proprietà: l'amante vuole l'incondizionato, esclusivo possesso della persona da lui ardentemente desiderata; vuole un potere assoluto tanto sulla sua anima che sul suo corpo, vuole essere amato lui solo e insediarsi nell'anima dell'altro e signoreggiarvi come il bene più alto e desiderabile. Se si pone mente al fatto che ciò non è altro se non *escludere* tutto il mondo da un bene prezioso, da una sorgente di felicità e di piacere; se si considera che l'amante mira ad impoverire e spogliare ogni altro concorrente e che vorrebbe diventare il drago del suo prezioso tesoro, essendo il più spietato ed egoista di tutti i 'conquistatori' e i predatori; se si tiene finalmente presente che allo stesso amante tutto il resto del mondo appare indifferente, pallido, senza valore, e che egli è pronto a fare ogni sacrificio, a sconvolgere ogni ordinamento, a mettere in secondo piano ogni interesse; ci si meraviglierà effettivamente che questa selvaggia avidità di possesso e questa ingiustizia dell'amore sessuale sia stata a tal punto esaltata e divinizzata, come è accaduto in tutti i tempi, e che anzi da questo amore si sia ricavato il concetto di amore come contrapposto all'egoismo, mentre è forse proprio l'espressione più spregiudicata dell'egoismo stesso. Evidentemente i nullatenenti e i bramosi di possesso – ce ne sono sempre stati troppi

– hanno coniato questo uso verbale. [...] C'è sì, qua e là sulla terra, una specie di prosecuzione dell'amore dove quell'avida bramosia che hanno due persone l'una per l'altra cede a un desiderio e a una cupidigia nuovi, a una più alta sete *comune* per un ideale che li trascende: ma chi conosce quest'amore, chi lo ha profondamente vissuto? Il suo vero nome è *amicizia*» (*La gaia scienza*, Adelphi, Milano 1991, af. 14, «Quante cose non son chiamate amore!»).

7. «Consideriamo bene a fondo la cosa: perché ci si tuffa dietro a chi cade in acqua sotto i nostri occhi, anche se non abbiamo il minimo attaccamento per lui? Per pietà: in quel momento si pensa soltanto all'altro, – dice la mancanza di riflessione. Perché si prova dolore e disagio per uno che vomita sangue, mentre perfino gli si vuol male e ci si sente ostili verso di lui? Per pietà: in questa circostanza, appunto, non si pensa più a sé, – dice la stessa mancanza di riflessione. La verità è: nella pietà – voglio dire in quel che erroneamente si suole chiamare pietà – in effetti non pensiamo più coscientemente a noi, ma ci pensiamo invece *in modo fortemente inconscio*, come quando, se ci scivola un piede, facciamo ora a favor nostro, con la massima incoscienza, gli opportuni contromovimenti e usiamo al riguardo, evidentemente, tutto il nostro buon senso. [...] Che in fondo molto si pensi a noi, lo si può indovinare dalla decisione che facciamo nostra in tutti i casi in cui, alla vista dei sofferenti, degli indigenti, dei gemebondi, *possiamo* prendere un'altra strada: ci risolviamo a *non* fare ciò, se possiamo intervenire come i maggiormente potenti, i soccorritori, se siamo sicuri degli applausi, se vogliamo sentire l'antitesi della nostra felicità, o anche speriamo, con quella vista, di strapparci alla noia. È erroneo chiamare con-passione la sofferenza che ci viene arrecata da un tale spettacolo, e che può essere di diversissima specie, poiché in ogni circostanza si tratta di una sofferenza da cui è *libero* chi sta soffrendo sotto i nostri occhi: questa è una sofferenza tutta nostra, come è sua propria quella che soffre lui. Ma è *soltanto questa personale sofferenza* che eliminiamo da noi quando mettiamo in atto pietose azioni. Non compiamo mai, tuttavia, qualcosa del genere per *un unico* motivo: tanto è vero che, ciò facendo, ci vogliamo liberare da un dolore, tanto è vero che in questa stessa azione assecondiamo un *impulso di piacere* – piacere che si origina alla vista di una situazione opposta alla nostra, quando ci si rappresenta la possibilità di prestare aiuto, purché lo si voglia, e si pensa alla lode e alla gratitudine nel caso che questo aiuto venga prestato; tal piacere nasce nell'attività stessa del soccorrere, in quanto quest'atto riesce e in sé reca diletto a chi lo opera, come qualcosa che poco per volta giunge a buon fine, ma specialmente nel sentire che la nostra azione pone un termine a un'ingiustizia suscitante sdegno (già il dar sfogo alla propria indignazione dà sollievo). Tutto ciò, con l'aggiunta di molte altre cose più sottili, è 'compassione': con quanta malagrazia piomba il linguaggio, con questa sua parola, sopra una realtà tanto polifonica!» (*Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*, Adelphi, Milano 2017, af. 133, “Non pensare più a sé”).

8.1 «Il problema della coscienza (più esattamente: del divenire autocoscienti) ci compare dinanzi soltanto allorché cominciamo a comprendere in che misura potremmo fare a meno di essa [...]. Noi potremmo difatti pensare, sentire, volere, rammemorare, potremmo ugualmente 'agire' in ogni senso della parola, e ciò, nonostante tutto questo, non avrebbe bisogno d'entrare nella nostra coscienza' (come si dice immaginosamente). La vita intera sarebbe possibile senza che essa si vedesse, per così dire, nello specchio: in effetti, ancor oggi la parte di gran lunga prevalente di questa vita si svolge in noi senza questo rispecchiamento – e invero anche la nostra vita pensante, senziente, volente, per quanto ciò possa risultare offensivo a un filosofo antico. *A che scopo* in generale una coscienza, se essa è in sostanza *superflua*? – Ebbene, se si vuol prestare ascolto alla mia risposta a questa domanda e alla sua supposizione forse stravagante, mi sembra che la sottigliezza e la forza della coscienza stia sempre in rapporto con la *capacità di comunicazione* di un uomo (o di un animale) e che la

capacità di comunicazione sia d'altro canto in rapporto con il *bisogno di comunicazione* [...]» (*La gaia scienza*, cit., af. 354, "Del genio della specie").

8.2 «A me sembra peraltro che, rispetto a intere razze e catene di generazioni, le cose stiano in questo modo: laddove il bisogno, la necessità hanno lungamente costretto gli uomini a comunicare tra loro, a comprendersi l'un l'altro in maniera rapida e sottile, esiste alla fine un eccesso di questa forza e arte della comunicazione, per così dire una facoltà che si è gradatamente potenziata, e che aspetta ora soltanto un erede che ne faccia un prodigo uso (i cosiddetti artisti sono questi eredi, similmente gli oratori, i predicatori, gli scrittori: tutti uomini che vengono sempre alla fine d'una lunga catena, ogni volta 'nati in ritardo' nel senso migliore della parola e, come si è detto, *dissipatori* per natura). Posto che sia giusto questo rilievo, mi è lecito procedere alla supposizione che la coscienza in generale si sia sviluppata soltanto sotto la pressione del bisogno di comunicazione – che sia stata all'inizio necessaria e utile soltanto tra uomo e uomo (in particolare tra colui che comanda e colui che obbedisce), e soltanto in rapporto al grado di questa utilità si sia inoltre sviluppata. Coscienza è propriamente soltanto una rete di collegamento tra uomo e uomo – solo in quanto tale è stata costretta a svilupparsi: l'uomo solitario, l'uomo bestia da preda non ne avrebbe avuto bisogno. Il fatto che le nostre azioni, i pensieri, i sentimenti, i movimenti siano anche oggetto di coscienza – almeno una parte di essi – è la conseguenza di un terribile 'dovere' che domina l'uomo da lungo tempo: essendo l'animale maggiormente in pericolo, ebbe bisogno d'aiuto, di protezione; ebbe bisogno dei suoi simili, dovette esprimere le sue necessità, sapersi rendere comprensibile – e per tutto questo gli fu necessaria, in primo luogo, la 'coscienza', gli fu necessario anche 'sapere' quel che gli mancava, 'sapere' come si sentiva, 'sapere' quel che pensava (ivi).

8.3 «Perché, lo ripeto ancora una volta: l'uomo, come ogni creatura vivente, pensa continuamente, ma non lo sa; il pensiero che diviene *cosciente* ne è soltanto la più piccola parte, diciamo pure la parte più superficiale e peggiore: infatti soltanto questo pensiero consapevole *si determina in parole, cioè in segni di comunicazione*, con la qual cosa si rivela l'origine della coscienza medesima. Per dirla in breve, lo sviluppo della lingua e quello della coscienza [...] procedono di pari passo. Si aggiunga poi che non soltanto il linguaggio serve da ponte tra uomo e uomo, ma anche lo sguardo, la pressione, la mimica: il farsi coscienti in noi delle nostre impressioni sensibili, la forza di poterle fissare e di porle, per così dire, al di fuori di noi, tutto ciò è andato crescendo nella stessa misura in cui è progredita la necessità di trasmetterle ad *altri* mediante segni. L'uomo inventore di segni è insieme l'uomo sempre più acutamente cosciente di sé: solo come animale sociale l'uomo imparò a divenir cosciente di se stesso – è ciò che egli sta facendo ancora, ciò che egli fa sempre di più. – » (ivi).

8.4 «Come si vede, il mio pensiero è che la coscienza non appartiene propriamente all'esistenza individuale dell'uomo, ma piuttosto a ciò che in esso è natura comunitaria e gregaria: che – come deriva da tutto questo – essa si è sottilmente sviluppata solo in rapporto ad una utilità comunitaria e gregaria; e che di conseguenza ognuno di noi, con la miglior volontà di comprendere se stesso nel modo più individuale possibile, di 'conoscere se stesso', pur tuttavia renderà sempre oggetto di coscienza soltanto il non individuale, quel che in se stesso è esattamente la sua 'misura media'; che il nostro stesso pensiero viene continuamente, per così dire, *messo in minoranza* e ritradotto nella prospettiva del gregge a opera del carattere della coscienza – del "genio della specie" in essa imperante. Tutte quante le nostre azioni sono in fondo incomparabilmente personali, uniche, sconfinatamente individuali, non v'è dubbio; ma appena le traduciamo nella coscienza, *non sembra che lo siano più...* [...] la natura della coscienza animale implica che il mondo di cui possiamo aver coscienza è solo un

mondo di superfici e di segni, un mondo generalizzato, volgarizzato – che tutto quanto si fa cosciente *diventa* per ciò stesso piatto, esiguo, relativamente stupido, generico, segno, segno distintivo del gregge; che a ogni farsi della coscienza è collegata una grande fondamentale alterazione, falsificazione, riduzione alla superficialità e generalizzazione» (ivi).

9. «Tutto ciò che entra nella coscienza costituisce l'ultimo anello di una catena, una chiusura [...]. I veri avvenimenti concatenati si svolgono *al di sotto* della nostra coscienza: le serie e successioni di sentimenti, pensieri, eccetera, che si producono, sono solo sintomi del vero accadere!» (*Frammenti postumi 1885-1887*, Adelphi, Milano 1975, 1[61]).

10. «C'è, per ogni agire, molta intenzionalità inconscia, e ciò che come 'volontà' e 'scopo' viene in primo piano è interpretabile *in più modi* ed è in sé solo un sintomo. 'Un'intenzione espressa, esprimibile' è una spiegazione, un'interpretazione che può essere *falsa*; ed è inoltre una semplificazione e falsificazione arbitraria, eccetera» (ivi, fr. 1[76]).

11. «Il linguaggio e i pregiudizi, su cui è edificato il linguaggio stesso, ci sono, in molteplici modi, di impedimento alla penetrazione di intimi processi ed istinti; per il fatto, ad esempio, che propriamente esistono parole soltanto per i gradi *superlativi* di questi processi ed istinti: ma noi ora abbiamo preso l'abitudine, laddove ci fanno difetto le parole, a non dirigerci più la nostra minuziosa osservazione, giacché è penoso spingere ancora la nostra fino a quel punto il nostro preciso pensiero; anzi, un tempo, si concludeva automaticamente, che laddove cessa il regno delle parole cessa anche il regno dell'esistenza. Ira, odio, amore, compassione, bramosia, conoscenza, gioia, dolore – sono tutti nomi che indicano stati *estremi*: i gradi intermedi più temperati e perfino quelli inferiori, che sono continuamente in giuoco, ci sfuggono, e tuttavia sono proprio questi ad intessere la tela del nostro carattere e del nostro destino. Quelle manifestazioni estreme – ed anche il più moderato cosciente compiacimento o scontento, nel mangiare un cibo, nell'udire un suono, è forse ancor sempre, se valutato giustamente, una manifestazione estrema – molto spesso lacerano la tela e sono allora brutali eccezioni, dovute, il più delle volte, a stati d'accumulo. E quanto possono, come tali, ingannare l'osservatore! Non certo meno di quanto ingannino l'uomo che agisce. Ciò che sembriamo essere, secondo gli stati per i quali soltanto abbiamo coscienza e parole, – e quindi lode e biasimo, – *nessuno di noi lo è*; stando a queste grossolane manifestazioni, che sono le sole a farsi conoscere, noi *mal ci conosciamo*, ricaviamo una conclusione da un materiale in cui le eccezioni prevalgono sulla regola, erriamo nel leggere questa scrittura alfabetica del nostro sé apparentemente chiarissima» (*Aurora*, cit., , af. 115, "Il cosiddetto 'io'").

12. «Il tentativo di adattarsi, il tormento dell'isolamento, il desiderio di comunione: tutto ciò può esprimersi per un pensatore nel fatto che egli sottragga al suo caso particolare proprio quanto è più personale e ha più valore e inoltre che, nel generalizzare, egli *volgarizzi*. È così possibile che tutta la filosofia espressa di un uomo notevole sia non proprio la sua filosofia, ma appunto quella del suo ambiente, dal quale egli, come uomo, si discosta, paratipicamente. In tal modo la modestia, la mancanza di un coraggioso 'io sono' diventa fatale a un pensatore. 'Il tipo è più interessante dell'individuo singolo o d'eccezione': in questo senso anche la scientificità può indurre qualcuno a non avere per sé la necessaria partecipazione e previdenza. E infine: lo stile, la letteratura, il ritmo e il rigiro delle parole – cosa non falsifica e rovina, tutto ciò riguardo a quanto è più personale! Diffidenza nello scrivere, tirannia della vanità dello scrivere bene; in ogni caso tutto ciò è un abito di società, che anche ci nasconde. Il gusto è ostile alla originalità! Una storia vecchia.

Stile che comunica e stile che è solo segno, 'in memoriam'. Lo stile morto è una mascherata; in altri lo stile vivo. La spersonalizzazione» (*Frammenti postumi 1885-1887*, cit., fr. 1[202], "La morale del ceto medio").

13.1 «Lo spirituale orgoglio e il disgusto di ogni individuo che ha profondamente sofferto – sino a *quale* profondità possano soffrire gli uomini è un fatto che quasi determina la gerarchia –, la sua abbrividente certezza, della quale è tutto permeato e ha assunto il colore, di *sapere*, in virtù della propria sofferenza, *più* di quanto possano sapere i più accorti e i più saggi; certezza di essere stato conosciuto e 'di casa', una volta, in molti lontani orribili mondi, di cui 'voi tutto ignorate!' ...» (*Al di là del bene e del male*, cit., af. 270).

13.2 «...questo spirituale taciturno orgoglio del sofferente, questa superbia dell'eletto della conoscenza, dell'iniziato, del quasi offerto in sacrificio, trova necessaria ogni forma di travestimento per proteggersi dal contatto di mani invadenti e compassionevoli, e soprattutto da tutti coloro che non sono suoi simili nel dolore. La profonda sofferenza rende nobili; essa divide. Una delle più raffinate forme di travestimento è l'epicureismo e una certa prodezza del gusto, messa da quel momento in evidenza, la quale prende con leggerezza la sofferenza e si mette in guardia contro ogni cosa triste e profonda. Esistono 'uomini sereni' che si servono della serenità, perché a cagione di essa vengono fraintesi – costoro *vogliono* essere fraintesi. Esistono 'uomini di scienza' che si servono della scienza, perché dà un aspetto sereno e perché la scientificità porta a concludere che l'uomo è superficiale – essi *vogliono* sedurre a una falsa conclusione. Esistono spiriti liberi, audaci, che vorrebbero nascondere e negare di essere cuori infranti, superbi, immedicabili; e talvolta la follia stessa è la maschera per un sapere infelice troppo certo. – Donde risulta che si addice a una più raffinata umanità serbar reverenza 'di fronte alla maschera' e non esercitare psicologia e curiosità nel punto sbagliato» (ivi).

14. «È difficile venir capiti. Bisogna già esser grati di cuore per la buona volontà di una certa finezza dell'interpretazione; nei giorni buoni non si vuole più un'interpretazione. Bisogna accordare ai propri amici un'abbondante libertà di fraintendere. A me sembra meglio essere fraintesi che non intesi: c'è qualcosa di offensivo nel fatto di essere capiti. Essere capiti? Sapete dunque cosa significhi? *Comprendre c'est égal*. C'è qualcosa di offensivo nel fatto di essere capiti.

Lusinga più l'essere fraintesi che il non essere intesi; di fronte a ciò che non si capisce si rimane freddi, e la freddezza offende» (*Frammenti postumi 1885-1887*, cit., af. 1[182]).

15. «Ogni pensatore profondo teme più di venir compreso che di venir frainteso. Di quest'ultima cosa soffre, forse, la sua vanità; della prima, invece, il suo cuore, la sua simpatia, che dice sempre: "Ahimè, perché volete voi subire il mio stesso peso?"» (*Al di là del bene e del male*, cit., af. 290).

16. «Tutto ciò che è profondo ama la maschera [...]. Non dovrebbe essere soprattutto l'*antitesi* il giusto travestimento con cui incede il pudore di un dio? [...]. Ci sono eventi di specie così delicata, che si fa bene a seppellirli e a renderli irriconoscibili con una grossolanità; ci sono azioni compiute dall'amore e da una traboccante magnanimità, a seguito delle quali non ci sarebbe nulla di più consigliabile che prendere un bastone e caricare di legnate i testimoni oculari, e così offuscare la loro memoria. Taluni sono capaci di offuscare e bistrattare la propria memoria, per vendicarsi almeno di quell'unico testimone – il pudore è ingegnoso. Non sono le cose peggiori quelle di cui ci si vergogna nel peggior modo: dietro una maschera non c'è soltanto fraudolenza – c'è molta bontà nell'astuzia. Niente mi impedisce di pensare che un

uomo, il quale abbia da nascondere qualcosa di prezioso e di facile a guastarsi, rotoli attraverso la vita tondo e rozzo come una grande, vecchia botte di vino pesantemente cerchiata di ferro: così vuole la finezza del suo pudore. Un uomo che ha una profondità nel suo pudore incontra anche i suoi destini e le sue delicate decisioni su strade alle quali sono pochi a giungere, e la cui esistenza neppure agli intimi e ai più fidati è dato sapere: si cela ai loro occhi tanto il repentaglio cui egli espone la propria vita, quanto la sua riconquistata sicurezza vitale. Un tale uomo riservato, che istintivamente si serve delle parole per tacere e per celare ed è inesauribile nello sfuggire alla comunicazione, *vuole* ed esige che al suo posto erri nei cuori e nelle menti dei suoi amici una sua maschera; e anche ammesso che egli non voglia tutto questo, un bel giorno gli si spalancheranno gli occhi sul fatto che a onta di ciò v'è laggiù una sua maschera – e che è bene le cose stiano in questo modo. Ogni spirito profondo ha bisogno di una maschera: e più ancora, intorno a ogni spirito profondo cresce continuamente una maschera, grazie alla costantemente falsa, cioè superficiale interpretazione di ogni parola, di ogni passo, di ogni segno di vita che egli dà» (ivi, af. 40).

17. «Il problema del commediante mi ha travagliato assai a lungo: ero nell'incertezza (e lo sono ancora di tanto in tanto), se non sia che soltanto prendendo le mosse da esso ci si possa accostare al pericoloso concetto di 'artista' – un concetto fino a oggi trattato con imperdonabile dabbenaggine. La falsità con buona coscienza, il piacere della contraffazione nel suo prorompere come potenza che spinge da parte il cosiddetto 'carattere', inondandolo, talvolta soffocandolo; l'intimo desiderio di calare in una parte, in una maschera, in una *parvenza*; un eccesso di facoltà d'adattamento d'ogni genere che non sanno più contentarsi di servire alla prossima e strettissima utilità: non è forse tutto ciò *nient'altro che* il commediante in sé?... Un siffatto istinto deve essersi sviluppato con la massima facilità nelle famiglie del basso popolo, che sotto le vicissitudini dell'oppressione e della costrizione dovettero passare la loro vita in una estrema dipendenza, che dovettero docilmente fare il passo secondo la gamba, organizzarsi sempre di nuovo in rapporto a nuove circostanze, accomodarsi e disporsi sempre in nuova, diversa maniera, acquistando poco per volta la capacità di aver mantello per *ogni* acqua, con ciò quasi trasformandosi nel mantello, diventando dei maestri in quell'arte, fatta carne e sangue, dell'eterno giocare a nascondersi, che negli animali è detta *mimicry*: finché in conclusione tutta quanta questa abilità, accumulata di generazione in generazione, diventa dispotica, irrazionale, irrefrenabile, apprende, in quanto istinto, a comandare altri istinti e genera il commediante, l'artista' (inizialmente il buffone, il cantastorie, lo zanni, il giullare, il clown, ma anche il servitore classico, il Gil Blas: in questi tipi si ha infatti la preistoria dell'artista e abbastanza spesso perfino quella del 'genio'). Anche in superiori condizioni sociali, sotto una simile pressione si sviluppa una consimile specie di uomo: soltanto che allora, per lo più, l'istinto del commediante è appunto tenuto ancora a freno da un altro istinto, per esempio nel 'diplomatico' – del resto, sarei dell'opinione che un buon diplomatico si potrebbe sempre permettere di far anche la parte d'un buon attore di teatro, posto appunto che potesse 'permetterselo'» (*La gaia scienza*, cit., af. 361, "Del problema del commediante").

18. «Per comprendere l'altro, vale a dire, per *imitare in noi il suo sentimento*, regrediamo spesso, effettivamente, verso il *motivo* del suo sentimento, determinato in questo e quel modo, e domandiamo per esempio: *perché* costui è rattristato? – per rattristarci quindi anche noi a causa dello stesso motivo; ma molto più di consueto accade di tralasciare quest'ultimo e di generare in noi quel sentimento secondo gli *effetti* che esso esercita e fa apparire sugli altri, imitando sul nostro corpo (per lo meno fino a raggiungere una lieve somiglianza del giuoco dei muscoli e dell'innervazione) l'espressione del suo sguardo, della sua voce, della sua andatura, del suo atteggiamento (o perfino il loro riflesso in parola, in pittura, in musica). È

allora che nasce in noi un analogo sentimento, in conseguenza di un'antica associazione di moto e sentimento, associazione che è esercitata a procedere all'indietro oppure in avanti. In questa attitudine a comprendere i sentimenti dell'altro siamo arrivati assai lontano, e quasi involontariamente, alla presenza di un essere umano, mettiamo sempre in esercizio quest'attitudine: si consideri specialmente il giuoco delle linee nei volti femminili, come trema e s'illumina tutto di quel suo incessante imitare e rispecchiare il mondo dei sentimenti circostanti. E' però la musica a mostrarci nel modo più chiaro, quali maestri siamo noi nella rapida e sottile divinazione dei sentimenti e nel sentire all'unisono, quando, cioè, la musica sia un'imitazione dell'imitazione di sentimenti e quindi, nonostante questa distanza e questa indeterminatezza, ci renda ancora abbastanza spesso partecipi di essi, così da farci diventare malinconici senza la minima occasione di mestizia, come perfetti pagliacci, sol perché ascoltiamo suoni e ritmi che in qualche modo rammentano l'intonazione di voce e il movimento degli afflitti o addirittura le loro consuetudini. [...] lo stato del sentimento in cui ci porta la musica è quasi sempre in contraddizione con l'apparenza della nostra situazione reale e della ragione, che è a conoscenza di questa situazione reale e delle sue cause. Se ci chiediamo in che modo ci è divenuta così facile l'imitazione dei sentimenti altrui, non resta dubbio alcuno sulla risposta: l'uomo, essendo la più pavida di tutte le creature, in conseguenza della sua natura fragile e delicata, ha trovato nella sua *pavidità* la maestra di quel sentire all'unisono, di quella rapida comprensione del sentimento dell'altro (anche dell'animale). Per lunghi millenni egli vide un pericolo in ogni essere sconosciuto e animato: e subito, a tale vista, imitò l'espressione della fisionomia e dell'atteggiamento, traendo le sue conclusioni sulla specie di cattiva intenzione esistente dietro quella fisionomia e quell'atteggiamento. Questa maniera d'interpretare ogni movimento e ogni linea *su base intenzionale*, l'uomo l'ha applicata perfino alla natura delle cose inanimate – nell'illusione che non esista nulla d'inanimato: io credo che tutto quanto chiamiamo *sentimento della natura*, allo spettacolo del cielo, dei campi, delle rupi, della foresta, della bufera, delle stelle, del mare, del paesaggio, della primavera, abbia qui la sua origine. Senza la primordiale consuetudine del timore, di vedere tutto questo in un secondo sottostante significato, non proveremmo oggi nessuna gioia della natura, come non gioiremmo dell'uomo né della bestia senza quella maestra del comprendere che è la paura. La gioia e la gradevole meraviglia, e infine il senso del ridicolo, sono infatti i figli, nati più tardi, del sentire all'unisono, e gli assai più giovani fratelli della paura. La capacità dell'immediata comprensione – che quindi ha la sua base nella capacità dell'*immediata simulazione* – diminuisce negli uomini e nei popoli fieri e dominatori di sé, perché essi hanno meno paura: mentre invece tutte le varietà del comprendere e del simulare sono familiari tra i popoli pavidi; è qui che si trova anche la vera patria delle arti imitative e dell'intelligenza superiore» (*Aurora*, cit., af. 142, "Sentire all'unisono").

19. «Che cosa significa l'antitesi, da me introdotta nell'estetica, tra i concetti di apollineo e di dionisiaco, entrambi intesi come specie dell'ebbrezza? – L'ebbrezza apollinea riesce soprattutto a eccitare l'occhio, così che esso acquista la forza della visione. Il pittore, lo scultore, il poeta epico sono visionari *par excellence*. Nello stato dionisiaco per contro l'intero sistema degli affetti è eccitato e potenziato, in modo che questo scarica in una volta tutti i suoi mezzi espressivi e al tempo stesso tira fuori e mette in rilievo la forza del rappresentare, del riprodurre, del trasfigurare, del trasformare, ogni specie di mimica e di arte da commedianti. L'essenziale sta nella facilità della metamorfosi, nell'incapacità di non reagire (analogamente a quel che avviene in certi isterici cui basta un semplice cenno per entrare in ogni ruolo). E' impossibile per l'uomo dionisiaco non comprendere una qualsiasi suggestione; egli non lascia inosservato alcun segno emotivo, possiede nel massimo grado l'istinto del comprendere e dell'indovinare, come pure, nel più alto grado, l'arte della comunicazione. Entra in ogni pelle, in ogni moto dell'anima: si trasforma costantemente. La musica, come la intendiamo oggi, è

egualmente una eccitazione e una liberazione totale degli affetti, ma è tuttavia soltanto il residuo di un mondo espressivo degli affetti molto più completo, un *residuum* dell'istrionismo dionisiaco. Per rendere possibile la musica come arte particolare, si è messa a tacere una quantità di sensi, soprattutto la sensibilità muscolare (almeno relativamente, giacché in un certo grado ogni ritmo parla ancora ai nostri muscoli): così che l'uomo più non imita né descrive subito corporalmente tutto ciò che sente. Ciononostante è questo il normale stato propriamente dionisiaco, in ogni caso lo stato originario; la musica è la sua differenziazione, lentamente raggiunta, a spese delle facoltà strettamente affini» (*Crepuscolo degli idoli*, Adelphi, Milano 1975, "Scorribande di un inattuale", par. 10).

20. «... ognuno è una cosa particolare, irripetibile, che occupa, rispetto a tutte le altre cose, una posizione nuova e mai esistita» (*Umano, troppo umano*, vol. I, cit., af. 286, "In che senso l'uomo attivo è pigro").

21. «Contro il positivismo, che si ferma ai fenomeni: "ci sono soltanto fatti", direi: no, proprio i fatti non ci sono, bensì solo interpretazioni: Noi non possiamo constatare nessun fatto "in sé"; è forse un'assurdità volere qualcosa del genere. [...] In quanto la parola "conoscenza" abbia senso, il mondo è conoscibile; ma esso è *interpretabile* in modi diversi, non ha dietro di sé un senso, ma innumerevoli sensi. "Prospettivismo".

Sono i nostri bisogni, *che interpretano il mondo*: i nostri istinti e i loro pro e contro. Ogni istinto è una specie di sete di dominio, ciascuno ha la sua prospettiva, che esso vorrebbe imporre come norma a tutti gli altri» (*Frammenti postumi 1885-1887*, cit., fr. 7[60]).

## II) Rainer Maria Rilke

Argomenti:

i nomi e le cose; comunicazione orale e comunicazione scritta; il tempo della comunicazione; i volti, più numerosi degli uomini

1.

Io temo tanto la parola degli uomini.  
Dicono tutto sempre così chiaro:  
questo si chiama cane e quello casa,  
qui è l'inizio e là è la fine.  
E mi spaura il modo, lo schernire per gioco,  
che sappian tutto ciò che fu e sarà;  
non c'è montagna che li meravigli;  
le loro terre e giardini confinano con Dio.  
Vorrei ammonirli, fermarli: state lontani.  
A me piace ascoltare le cose.  
Voi le toccate: diventano rigide e mute.  
Voi mi uccidete le cose.

(*Poesie*, Einaudi, vol. I, Torino 1994, p. 93).

2. «Sto passando dei giorni che lo scriver lettere mi è penoso; la mia tavola è colma di corrispondenza a cui non ho ancora risposto. E la cara necessità che voi esprimete non potrei appagarla neppure con molte pagine. Se foste qui, seduta innanzi a me, si potrebbe più facilmente trovare un rimedio; perché il contatto personale, anche quando si tace, ha il potere

della comunicazione e dell'intesa; ma per iscritto?... *Da che parte rifarsi?» (Lettere da Muzot 1921-1926, Ghibli, Milano 2016, lettera a una giovane amica, 17 marzo 1926, p. 353).*

3. «Paul Valery [...] ha il vantaggio, fra tutti gli autori di oggi, di un silenzio artistico di vent'anni (dove quel riposo e quella rafforzata preparazione non solo della sua parola poetica e prosastica, ma di ogni altra anche occasionalmente pronunciata...)» (ivi, lettera a Veronika Erdmann, 10 marzo 1926, p. 346).

4. «Ma veniamo alla penultima lettera e alle sue domande. Tutte le volte che l'ho riletta, anche tre giorni fa, mi ha riempito dello stesso acuto rammarico: che a questa spiegazione per lettera, faticosa per entrambi, non si potesse sostituire qualche ora di vivo colloquio. Non ch'io voglia scansare ogni fatica rispetto al vostro minuzioso interesse; ma le informazioni che voi desiderate raccogliere risulterebbero complete sotto lo stimolo d'altre domande che le interrompessero e sollecitassero» (ivi, lettera al prof. Hermann Pongs, 17 agosto 1924, p. 264).

5. «Grande importanza ebbe per me fin da principio l'«Anno dell'anima» di Stefan George; ma esso mi si rivelò, sino a sopraffarmi, solo dopo che al circolo Lepsius sentii il poeta dire i suoi versi imperiosi» (ivi, lettera al prof. Hermann Pongs, p. 269).

6. «Vedi, ti scrivo così come mi viene, senza pensarci, peggio di come lo si potrebbe dire a voce, visto che in quel caso la presenza e la reazione dell'altro aiuterebbero nell'espressione. E tuttavia ho deciso di mandarti comunque questo foglio, così com'è, perché questo ha di buono: è stato scritto di getto subito dopo la lettura, mentre invece domani qualcosa sarà già entrato nel sangue e non sarà più afferrabile nella sua immediatezza, qualcosa di diverso premerà per affiorare all'esterno. Dovrebbe essere così tra noi due: cogliere il momento giusto per dire qualche mezza parola, per quanto sussurrata, da annotare sui nostri vecchi fogli di sempre» (Rainer Maria Rilke – Lou Andreas-Salomé, *Da qualche parte nel profondo. Lettere 1886-1927*, Passigli, Bagno a Ripoli (Firenze) 2009, lettera di Rilke del 20 febbraio 1914, p. 109).

7. «Mentre scrivo questo, tutto il mio essere fluisce verso di voi... no, in questo momento non sono qui, sono là dove voi siete...» (*Lettere a Merline*, Archinto, Milano 2015, p. 58).

8. «E' poco verosimile ch'io riuscissi a scrivervi – voi stessa nelle vostre numerose lettere, tre delle quali mi sono giunte questa mattina, mi *parlate*: la penna v'ha poco a che fare; voi mi parlate, Cara, e se mi chiedete se sento la vostra voce, posso affermare: sì, la sento – essa è per me dolce e dolorosa» (ivi, p. 98).

9. «... La sera, una dolce conversazione si stabiliva tra le due donne, senza mai un'allusione al passato; esso tremava solo nel suono delle voci, in quella della madre come una sommessa, timida preghiera, in quella della fanciulla, come un limpido perdono» (Rainer Maria Rilke, *I Racconti*, Guanda, Parma 1993, «I fratelli» [1899], p. 213).

10. «Non mi era mai capitato di accorgermi [...] di quanti volti ci siano. C'è un'infinità di uomini, ma i volti sono ancor più numerosi perché ciascuno ne ha più d'uno. Vi sono persone che portano un volto per anni, naturalmente si logora, diviene laido, si piega nelle rughe, si sforma come i guanti portati in viaggio. Queste sono persone economie, semplici; non mutano di volto, non lo fanno pulire nemmeno una volta. Va bene così, sostengono, e chi gli può dimostrare il contrario? Solo, viene da chiedersi: poiché hanno più volti, cosa ne fanno degli

altri? Li mettono in serbo. Li porteranno i loro figli. Capita anche, però, che li portino i loro cani. E perché no? Una faccia è una faccia.

Altri, si mettono un volto dopo l'altro con rapidità inquietante, e li logorano. A tutta prima sembra loro di averne per sempre; ma sono appena sui quaranta, e già arriva l'ultimo. Questo naturalmente è una tragedia. Non sono abituati a tener da conto i volti, il loro ultimo se ne va in otto giorni, ha dei buchi, in molti punti è sottile come la carta, e allora a poco a poco vien fuori il rovescio, il nonvolto, e vanno in giro con esso» (*I Quaderni di Malte Laurids Brigge*, Garzanti, Milano 2014, pp. 3-4).

### III) Giorgio Caproni

Argomenti:

nominazione come vanificazione delle cose

1. «Feci questi articoletti, li avevo pubblicati sulla "Fiera letteraria" nel '46-'47. E cominciavo scherzosamente, forse in vena di fare lo spiritoso a buon mercato, direi: Dio ha creato l'universo, l'uomo lo ha nominato. E sono due universi differenti, che non collimeranno mai. D'altra parte, questi modernissimi, non alludo ai novissimi, questi francesi da Blanchot in poi hanno scoperto l'ombrello, perché c'era già [stato] Roscellino... io studiavo filosofia... nel '400 i nominalisti, che appunto negavano i concetti generali del nome. [...] Infatti quando io dico 'cane' e scrivo 'il cane', il lettore non vede mica il cane che ho visto io. Di cani ce n'è tanti. Son tutti differenti l'uno dall'altro. Quindi ci vorrebbe un nome per ogni cane. Ecco come il nome vanifica la cosa» .

#### *Il cane di Giorgio Caproni*

<http://www.youtube.com/watch?v=pj91vID-RH0&feature=related>

2. «Oggi si dice 'odio' per dire 'non mi piace', o 'amo' per dire 'mi piace'. Non amo, non mi piace, così, come si può dire?, questa logorrea, quando scrivono versi lunghi così... Mi piace essere incisivo al massimo. [...] Ridurre la parola, possibilmente tutto nominale, minor numero possibile di verbi e di aggettivi. E l'ideale sarebbe arrivare proprio a scrivere con una parola sola, o oltre la parola. Perché io alla parola do un valore in certo senso negativo, perché la parola limita, la parola, per lo meno in questo sono d'accordo con Pessoa, è una mistificazione, una simulazione della realtà, se la realtà esiste. In quanto la parola è un oggetto a sé. Voler conoscere, come tanti pretendono, un oggetto attraverso una parola è come voler conoscere un oggetto attraverso un altro oggetto. Quindi in questi scritti del '46 cominciavo così [...] Dio ha creato l'universo, l'uomo l'ha nominato. Vi sono due universi paralleli, ma che non collimeranno mai».

<https://www.youtube.com/watch?v=zvwy3A3ly-k>

### IV) Søren Kierkegaard

Argomenti:

come la parola è detta, come l'atto è compiuto

«L'albero si conosce dai *frutti*: certamente l'albero si conosce anche dalle *foglie*. Però il frutto è il segno essenziale. Perciò anche se le foglie ti facessero intendere che si tratta di un certo

albero, ma se poi al tempo dei frutti ti accorgessi che è un albero che non porta frutti, allora non sono le foglie che ti fanno conoscere l'albero per quel ch'esso è. La stessa situazione si ripete con la conoscibilità dell'amore. L'Apostolo Giovanni dice [1 Gv. 3,18]: "Miei figlioli! Non amiamo con parole e neppure con la lingua, ma in atti e verità". E a che cosa potremmo paragonare quest'amore fatto di parole e discorsi se non alle foglie dell'albero? Infatti, anche le parole, le espressioni e le invenzioni del linguaggio possono essere un indizio dell'amore, ma si tratta di un indizio incerto. Infatti la stessa parola in bocca di uno può essere del tutto rassicurante, in bocca di un altro è invece come lo stormire vago delle foglie. La stessa parola può in uno essere come il 'buon grano nutriente', in un altro come la bellezza sterile delle foglie. (...) Non c'è parola alcuna nel linguaggio umano, neppure una, neanche la più sacra, di cui si possa dire: quando un uomo usa questa parola, è assolutamente certo che in lui c'è amore. Al contrario, è perfino possibile che, mentre la parola di uno può rendervi sicuro che c'è l'amore in lui, la parola contraria di un altro possa parimenti rendervi sicuro che vi è altrettanto amore in lui. È anche possibile che la stessissima parola possa assicurarci che c'è amore in quell'uno che la disse e non in quell'altro che pur disse la stessa parola. – Non vi è alcun atto, neppure uno, neppure il migliore, di cui possiamo dire assolutamente: colui che fa questo, dimostra assolutamente con ciò l'amore. Questo dipende dal *come* l'atto si compie. Vi sono atti i quali si dicono atti d'amore in un senso speciale. Ma, in verità, che uno faccia elemosina, o visiti la vedova, o vesta l'ignudo, non prova né fa conoscere il suo amore: infatti si possono fare atti di amore in un modo poco amoroso, perfino egoista, e quand'è così l'atto di amore non è atto di amore. Anche tu hai visto molto spesso queste cose tristi; tu ti sei anche spesso sorpreso in siffatta situazione. Questo ogni uomo probo ammetterà di se stesso, proprio perché non manca di affetto e non è abbastanza indurito per trascurare l'essenziale, per badare al *ciò* e dimenticare il *come* si fa. Ahimè, Lutero deve aver detto che nella sua vita non aveva mai pregato del tutto tranquillo senza qualche pensiero di distrazione. Così probabilmente l'uomo onesto confessa ch'egli mai – per quanto spesso, con prontezza e gioia, avesse fatto l'elemosina – l'ha fatta senza debolezza: forse disturbato da un'impressione casuale, forse con qualche predilezione capricciosa, forse per redimersi, forse con il viso volto altrove, forse senza che lo sappia la mano sinistra – ma non nel senso del Vangelo [Mt. 6,3] –, bensì distolto dalla spensieratezza: forse pensando al proprio dolore, invece di pensare a quello dei poveri; forse cercando sollievo col fare elemosina, invece di badare a sollevare la povertà: così l'atto d'amore non fu atto d'amore in un senso più alto. Dunque, ciò ch'è decisivo è come la parola è detta, e soprattutto come essa è significata, come l'atto è compiuto: questo è decisivo per determinare e per conoscere l'amore dai frutti...» (*Gli atti dell'amore* [1847], Rusconi 1983, pp. 155, 157-158).

## V) Roland Barthes

Argomenti:

l'ideologia borghese come ideologia senza nome e senza storia; diffusione dell'ideologia

1. «... Non ignoro che dal 1789, in Francia, si sono succeduti al potere diversi tipi di borghesia; ma lo statuto profondo resta, ed è quello di un certo regime di proprietà, di un certo ordine, di una certa ideologia. Ora, nella denominazione di questo regime si produce un fenomeno degno di nota: come fatto economico la borghesia viene *nominata* senza difficoltà: il capitalismo si professa. Come fatto politico si riconosce malvolentieri: alla Camera non ci sono partiti 'borghesi'. Come fatto ideologico sparisce completamente [...] la borghesia si definisce come la classe sociale che non vuole essere nominata» (*Miti d'oggi* [1957], Einaudi, Torino 1974, pp. 218-219).

2. «Questo anonimato della borghesia prende ancor più consistenza quando dalla cultura borghese propriamente detta si passa alle sue forme diffuse, volgarizzate, utilizzate, a quella che si potrebbe chiamare la filosofia pubblica, la filosofia che alimenta la morale quotidiana, i cerimoniali civili, i riti profani, in breve le norme non scritte della vita di relazione nella società borghese» (ivi, p. 220).

3. «L'intera Francia è immersa in questa ideologia anonima: la stampa, il cinema, il teatro, la letteratura di largo uso, i cerimoniali, la Giustizia, la diplomazia, le conversazioni, il tempo che fa, il delitto che si giudica, il matrimonio a cui ci si commuove, la cucina dei nostri sogni, l'abito che si indossa, tutto, nella nostra vita quotidiana, è tributario dell'immagine che la borghesia *si fa e ci fa* dei rapporti fra l'uomo e il mondo. Queste forme 'normalizzate' attirano poco l'attenzione, data anche l'estensione. La loro origine può perdervisi agevolmente» (ivi, pp. 220-221).

4. «Proprio penetrando nelle classi intermedie l'ideologia borghese può quindi con più certezza perdere il suo nome. Le norme piccolo-borghesi sono residui della cultura borghese, sono verità borghesi degradate, impoverite, commercializzate, leggermente arcaizzanti, o se si preferisce: fuori moda. [...] l'ideologia comune non viene più messa in questione: un medesimo impasto 'naturale' ricopre tutte le forme di rappresentazione 'nazionali': il grande matrimonio borghese, nato da un rito di classe (la presentazione e consunzione delle ricchezze), non può avere nessun rapporto con lo statuto economico della piccola borghesia: ma attraverso la stampa, le attualità, la letteratura, esso diventa gradatamente la norma stessa, se non vissuta almeno sognata, della coppia piccolo-borghese. [...] Diffondendo le sue rappresentazioni attraverso tutto un catalogo di immagini collettive ad uso piccolo-borghese, la borghesia consacra l'illusoria indifferenziazione delle classi sociali: l'e-nominazione borghese raggiunge il suo pieno effetto dal preciso momento in cui una dattilografia da venticinquemila franchi al mese *si riconosce* nel grande matrimonio borghese» (ivi, p. 222).

5. «... nella società borghese contemporanea il passaggio dal reale all'ideologico si definisce come il passaggio da un'*anti-physis* a una *pseudo-physis*. [...] Ed è qui che si ritrova il mito. La semiologia ci ha insegnato che il mito ha il compito di istituire un'intenzione storica come natura, una contingenza come eternità. Ora questo processo è quello stesso dell'ideologia borghese. [...] a tutti i livelli della comunicazione umana, il mito opera il rovesciamento dell'*anti-physis* in *pseudo-physis*» (ivi, pp. 221-222).

6. «Al mito il mondo fornisce un reale storico, definito, per lontano che si debba andare nel tempo, dal modo in cui gli uomini lo hanno prodotto o utilizzato; e il mito restituisce un'immagine *naturale* di questo reale. E proprio come l'ideologia borghese si definisce con la defezione del nome borghese, il mito si costituisce attraverso la dispersione della qualità storica delle cose: le cose vi perdono il ricordo della loro fabbricazione. Il mondo entra nel linguaggio come un rapporto dialettico di attività, di atti umani: esce dal mito come un quadro armonioso di essenze. Si è operato un gioco di prestigio che ha rovesciato il reale, lo ha svuotato di storia e lo ha riempito di natura, che ha sottratto alle cose il loro senso umano in modo da far loro significare un'insignificanza umana» (ivi, pp. 222-223).

7. «È possibile adesso completare la definizione semiologica del mito nella società borghese: il mito è una parola *depoliticizzata*. Naturalmente bisogna intendere *politica* nel senso profondo, come insieme dei rapporti umani nella loro struttura reale, sociale, nel loro potere di fabbricazione del mondo; soprattutto, bisogna dare un valore attivo al prefisso *de-*; esso

rappresenta in questo caso un movimento operativo, attualizza incessantemente una defezione. [...] Il mito non nega le cose, anzi, la sua funzione è di parlarne; semplicemente le purifica, le fa innocenti, le istituisce come natura e come eternità, dà loro una chiarezza che non è quella della spiegazione, ma quella della constatazione: se io constato l'imperialità francese senza spiegarla, mi ci vuole ben poco per trovarla naturale, qualcosa che va da sé: ed eccomi rassicurato. Passando dalla storia alla natura, il mito fa un'economia: abolisce la complessità degli atti umani, dà loro la semplicità delle essenze, sopprime ogni dialettica, ogni spinta a risalire, al di là del visibile immediato, organizza un mondo senza contraddizioni perché senza profondità, un mondo dispiegato nell'evidenza, istituisce una chiarezza felice: le cose sembrano significare da sole» (ivi, p. 223).

8. «Il mito priva di ogni storia l'oggetto del suo discorso. In esso, la storia evapora; è come una domestica ideale: prepara, porta, dispone, il padrone arriva e lei scompare silenziosamente: non resta che rallegrarsi senza domandarsi da dove ci viene il bell'oggetto. O meglio, può venire solo dall'eternità: da sempre era fatto per l'uomo borghese, da sempre la Spagna della Guida blu era fatta per il turista, da sempre i 'primitivi' hanno preparato le loro danze in vista di una festa esotica. E' evidente quali siano gli incomodi che questa figura [la sparizione della storia] fa sparire: il determinismo e, insieme, la libertà. Niente è prodotto, niente è scelto: non resta che possedere questi oggetti nuovi, di cui si è fatta sparire ogni traccia inquinante di origine o di scelte» (ivi, p. 231).

9. «La tautologia è il processo verbale che consiste nel definire l'identico con l'identico ("Il teatro è il teatro"). In essa si può vedere uno di quei procedimenti di cui Sartre si è occupato nel suo *Esquisse d'une théorie des émotions*: ci si rifugia nella tautologia come nella paura, nella collera, nella tristezza, quando si è a corto di ragioni: la carenza accidentale del linguaggio si identifica magicamente con ciò che si stabilisce come resistenza naturale dell'oggetto. Nella tautologia c'è una duplice uccisione: si uccide il razionale perché ci fa resistenza; si uccide il linguaggio perché ci tradisce. La tautologia è un mancamento al punto giusto, un'afasia salutare, è una morte, o, se si vuole, una commedia, una 'rappresentazione' indignata dei *diritti* del reale nei confronti del linguaggio. Magica, naturalmente può solo trovar riparo dietro un argomento d'autorità: allo stesso modo i genitori a corto di spiegazioni rispondono al bambino insistente: "è così perché è così", o meglio ancora: "perché sì, punto e basta": atto di magia vergognosa, che imita il movimento verbale della razionalità ma l'abbandona subito, e crede di essersi messo a posto con la causalità per averne proferito la parola introduttiva» (ivi, p. 232).

10. «L'ideologia borghese trasforma continuamente i prodotti della storia in tipi essenziali: come la seppia che butta fuori il suo inchiostro per proteggersi, essa non cessa di oscurare la fabbricazione perpetua del mondo, di fissarla in oggetto di possesso infinito, di inventariare il proprio avere, di imbalsamarlo, di iniettare nel reale qualcosa di purificante che arresti la sua trasformazione, la sua fuga verso altre forme di esistenza. [...] il fine vero dei miti è di immobilizzare il mondo [...]. Così, ogni giorno e dappertutto, l'uomo è fermato dai miti [...] la *pseudo-physis* borghese è integralmente un divieto all'uomo di inventarsi. I miti non sono altro che questa sollecitazione incessante, instancabile, questa esigenza insidiosa e inflessibile secondo cui tutti gli uomini si dovrebbero riconoscere in quella immagine eterna, e tuttavia situata nel tempo, che di essi un giorno è stata costruita come se destinata a valere per sempre» (ivi, pp. 234-235).

## VI) Roland Barthes – Jean-Louis Bouttes

Argomenti:

i luoghi comuni come strumento del potere

1. «Il ‘luogo comune’ [...] è anche stato l’oggetto di un rovesciamento di valori piuttosto notevole, passando da un significato tecnico, presso gli antichi, i quali vi vedevano un prezioso procedimento di persuasione, a un significato volgare, disprezzato, nella cultura moderna [...] che correntemente denota una parte di discorso (tema, frase o locuzione) già sentito mille volte, ripetuto dal linguaggio collettivo, irrigidito, codificato, apparentemente privo di spontaneità» (“Luogo comune”, in *Enciclopedia Einaudi*, vol. VIII, 1979, p. 571).

2. «Lo spazio sociale si divide in due regioni, ineguali, ma nettamente distinte [...]. La prima regione è, grosso modo, quella della cultura che un tempo si sarebbe detta ‘popolare’; ma questa parola oggi è ambigua nella misura in cui classi sociali differenti condividono la stessa ideologia, che è, in linea di massima, quella della piccola borghesia; è senza dubbio più esatto dire che la regione del luogo comune (che è [...] quella in cui esso non è avvertito) è la regione, molto vasta, socialmente indistinta, ove parla e si fa intendere il discorso dei mass media: stampa, radio, televisione, e le conversazioni che se ne alimentano, formano un vero e proprio Olimpo del luogo comune, in cui esso fiorisce naturalmente, pieno di vigore, senza rimorsi, senza complessi. La seconda è una regione esigua, chiusa, a partire dalla quale il luogo comune è percepito, giudicato, respinto: luogo degli intellettuali, degli scrittori, degli artisti, di tutti i marginali del linguaggio (senza tuttavia dimenticare che il rifiuto degli stereotipi può ricadere molto rapidamente nello stereotipo e che la marginalità stessa può diventare un luogo comune)» (ivi, p. 581).

3. «... oggi [...] si immagina che il discorso collettivo dei mass media, per quanto sia ‘popolare’ il suo consumo, faccia lega con lo Stato, che lo controlla, indirizza, censura, suscita. Il luogo comune, quindi, è in un certo modo un’arma del potere: ripetendo sfacciatamente certi temi, contribuisce a imprimere idee, valori, alibi che nella mente del pubblico finiscono col funzionare come una vera ‘natura’ mentale; in fin dei conti il luogo comune è ‘ciò che va da sé’ [...]. Allontanare queste ripetizioni, osservarle, demistificarle è dunque una forma di lotta sociale. Nella critica del luogo comune vi è un atto di ‘dissidenza’, che giustifica socialmente l’intellettuale, lo scrittore, l’artista d’oggi: i ‘dissidenti’, in russo, sono gli *inakomysljasie* ‘quelli che pensano diversamente’; e ‘pensare diversamente’ diventa necessario ovunque il conformismo del pensiero e del discorso (che è la stessa cosa) deriva dal potere. Tuttavia [...] la contestazione del luogo comune diviene facilmente essa stessa un nuovo luogo comune: si crea una opinione pubblica degli intellettuali, alla quale essi non osano sottrarsi, obbligando alcuni di loro, con un movimento estenuante, a ‘pensare diversamente da quelli che pensano diversamente’»(ivi, è. 582).

4. «Da un lato, si vede bene ciò che il luogo comune dà agli uomini: la possibilità di parlare; ma, dall’altro, si vede anche che il luogo comune li vincola agli strumenti di potere e consacra la divisione culturale, quindi sociale, dei linguaggi. E’ nello spazio di questa ambivalenza che si deve situare il lavoro delle avanguardie [...]. L’avanguardia, non importa in quale arte, è la forza che rigetta il luogo comune, e, per il fatto stesso che tutto il nuovo linguaggio ha tendenza a solidificarsi, confina con il grido: per coprire la voce del conformismo bisogna gridare: è l’avanguardia» (ivi, pp. 582-583).

## VII) Martin Heidegger

Argomenti:

l'impersonalità del "Si" della vita quotidiana; onnipresenza del parlare

1. «Chi è colui che è nella quotidianità dell'Esserci? [...] Il 'Chi' non è questo o quello, non è se stesso, non è qualcuno e non è la somma di tutti. Il 'Chi' è il neutro, il Si» (*Essere e tempo* [1927], Utet, Torino 1969, pp. 199 e 215).

2. «Questo essere-assieme [l'"essere-assieme quotidiano"] dissolve completamente il singolo Esserci nel modo di essere degli Altri [...]. Ognuno è gli Altri, nessuno è se stesso. Il Si, come risposta al problema del Chi dell'Esserci quotidiano, è il nessuno a cui ogni Esserci si è abbandonato nell'indifferenza del suo essere-assieme» (ivi, pp. 215 e 217).

3. «L'uomo parla. Noi parliamo nella veglia e nel sonno. Parliamo sempre, anche quando non proferiamo parola, ma ascoltiamo o leggiamo soltanto, perfino quando neppure ascoltiamo o leggiamo, ma ci dedichiamo a un lavoro o ci perdiamo nell'ozio. In un modo o nell'altro parliamo ininterrottamente. Parliamo, perché il parlare ci è connaturato. Il parlare non nasce da un particolare atto di volontà. Si dice che l'uomo è per natura parlante, e vale per acquisito che l'uomo, a differenza della pianta e dell'animale, è l'essere vivente capace di parola. [...] Il linguaggio fa parte [...] di ciò che l'uomo ritrova nella sua più immediata vicinanza. Dappertutto ci si fa incontro il linguaggio. Per questo non è meraviglia se l'uomo, non appena prende, riflettendo, visione di ciò che è, subito s'imbatte nel linguaggio e ne cerca una definizione paradigmatica di ciò che di esso si rivela...» (*In cammino verso il linguaggio* [1959], Mursia, Milano 1990, "Il linguaggio" [1950], p. 27).

## VIII) Karl Marx – Friedrich Engels

Argomenti:

idee della classe dominante come idee dominanti; idee come espressione di rapporti di dominio

1. «Le idee della classe dominante sono in ogni epoca le idee dominanti» (*L'ideologia tedesca* [1845-1846], 1845-1846, p. 44).

2. «Le idee dominanti non sono altro che l'espressione ideale dei rapporti materiali dominanti, sono i rapporti materiali dominanti presi come idee: sono dunque l'espressione dei rapporti che appunto fanno di una classe la classe dominante, e dunque sono le idee del suo dominio» (ivi, p. 44).

## IX) Antonio Gramsci

Argomenti:

classi sociali e ricerca del consenso; definizione di Stato; funzione degli intellettuali

1. «... è da notare che nella nozione generale di Stato entrano elementi che sono da riportare alla nozione di società civile (nel senso, si potrebbe dire, che Stato = società politica + società civile, cioè egemonia corazzata di coercizione) [...]. L'elemento Stato-coercizione si può immaginare esaurentesi mano a mano che si affermano elementi sempre più cospicui di

società regolata (o Stato etico o società civile)» (*Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino 1975, vol. II, par. 88, pp. 763-764).

2. «Quistione dell'“uomo collettivo” o del “conformismo sociale”. Compito educativo e formativo dello Stato, che ha sempre il compito di creare nuovi e più alti tipi di civiltà, di adeguare la ‘civiltà’ delle più vaste masse popolari alle necessità del continuo sviluppo dell'apparato economico di produzione, quindi di elaborare anche fisicamente dei tipi nuovi d'umanità. Ma come ogni singolo individuo riuscirà a incorporarsi nell'uomo collettivo e come avverrà la pressione educativa sui singoli ottenendone il consenso e la collaborazione, facendo diventare ‘libertà’ la necessità e la coercizione? Quistione del ‘diritto’, il cui concetto dovrà essere esteso, comprendendovi anche quelle attività che oggi cadono sotto la formula di ‘indifferente giuridico’ e che sono di dominio della società civile che opera senza ‘sanzioni’ e senza ‘obbligazioni’ tassative, ma non per tanto esercita una pressione collettiva e ottiene risultati obbiettivi di elaborazione nei costumi, nei modi di pensare e di operare, nella moralità ecc.» (ivi, vol. III, pp. 1565-1566).

3. «Il rapporto tra gli intellettuali e il mondo della produzione non è immediato, come avviene per i gruppi sociali fondamentali, ma è ‘mediato’, in diverso grado, da tutto il tessuto sociale, dal complesso delle superstrutture, di cui appunto gli intellettuali sono i ‘funzionari’. Si potrebbe misurare l'“organcità” dei diversi strati intellettuali, la loro più o meno stretta connessione con un gruppo sociale fondamentale, fissando una gradazione delle funzioni e delle soprastrutture dal basso in alto (dalla base strutturale in su). Si possono, per ora, fissare due grandi ‘piani’ superstrutturali, quello che si può chiamare della ‘società civile’, cioè dell'insieme di organismi volgarmente detti ‘privati’ e quello della ‘società politica o Stato’ e che corrispondono alla funzione di ‘egemonia’ che il gruppo dominante esercita in tutta la società e a quello di ‘dominio diretto’ o di comando che si esprime nello Stato e nel governo ‘giuridico’. Queste funzioni sono precisamente organizzative e connettive. Gli intellettuali sono i ‘commessi’ del gruppo dominante per l'esercizio delle funzioni subalterne dell'egemonia sociale e del governo politico, cioè: 1) del consenso ‘spontaneo’ dato dalle grandi masse della popolazione all'indirizzo impresso alla vita sociale dal gruppo fondamentale dominante [...]; 2) dell'apparato di coercizione statale che assicura ‘legalmente’ la disciplina di quei gruppi che non ‘consentono’ né attivamente né passivamente, ma è costituito per tutta la società in previsione dei momenti di crisi nel comando e nella direzione in cui il consenso spontaneo vien meno. Questa impostazione del problema dà come risultato un'estensione molto grande del concetto di intellettuale, ma solo così è possibile giungere a una approssimazione concreta della realtà» (ivi, vol. III, pp. 1518-1519).

4. «Lo studio che ho fatto sugli intellettuali [...] porta anche a certe determinazioni del concetto di Stato che di solito è inteso come Società politica (o dittatura, o apparato coercitivo per conformare la massa popolare secondo il tipo di produzione e l'economia di un momento dato) e non come equilibrio della Società politica con la Società civile (o egemonia di un gruppo sociale sull'intera società nazionale esercitata attraverso le organizzazioni così dette private, come la Chiesa, i sindacati, le scuole, eccetera) e appunto nella società civile operano gli intellettuali» (*Lettere dal carcere*, Einaudi, Torino 1965, p. 481).

5. «Tutti gli uomini sono intellettuali, si potrebbe dire perciò: ma non tutti gli uomini hanno nella società la funzione di intellettuali (così, perché può capitare che ognuno in qualche momento si frigga due uova o si cucisca uno strappo della giacca, non si dirà che tutti sono cuochi o sarti). Si formano così storicamente delle categorie specializzate per l'esercizio della funzione intellettuale, si formano in connessione con tutti i gruppi sociali ma specialmente in

connessione coi gruppi sociali più importanti e subiscono elaborazioni più estese e complesse in connessione col gruppo sociale dominante. Una delle caratteristiche più rilevanti di ogni gruppo che si sviluppa verso il dominio è la sua lotta per l'assimilazione e la conquista 'ideologica' degli intellettuali tradizionali, assimilazione e conquista che è tanto più rapida ed efficace quanto più il gruppo dato elabora simultaneamente i propri intellettuali organici» (*Quaderni del carcere*, cit., vol. III, pp. 1516-1517).

6. «L'enorme sviluppo preso dall'attività e dall'organizzazione scolastica (in senso largo) nelle società sorte dal mondo medioevale indica quale importanza abbiano assunto nel mondo moderno le categorie e le funzioni intellettuali: come si è cercato di approfondire e dilatare l'«intellettualità» di ogni individuo, così si è anche cercato di moltiplicare le specializzazioni e di affinarle. Ciò risulta dalle istituzioni scolastiche di diverso grado, fino agli organismi per promuovere la così detta 'alta cultura', in ogni campo della scienza e della tecnica. (La scuola è lo strumento per elaborare gli intellettuali di vario grado. La complessità della funzione intellettuale nei diversi Stati si può misurare obiettivamente dalla quantità delle scuole specializzate e dalla loro gerarchizzazione: quanto più estesa è l'«area» scolastica e quanto più numerosi i «gradi» «verticali» della scuola, tanto è più complesso il mondo culturale, la civiltà, di un determinato Stato [...])» (ivi, vol. III, p. 1517).

## X) Louis Althusser

Argomenti:

attività repressiva e attività ideologica dello Stato; la ricerca del consenso come condizione della riproduzione o del cambiamento dei rapporti sociali esistenti

### 1. «Che cosa sono gli Apparati Ideologici di Stato (ais)?

Essi non vanno confusi con l'Apparato (repressivo) di Stato. Ricordiamo che nella teoria marxista, l'Apparato di Stato (As) comprende: il Governo, l'Amministrazione, l'Esercito, la Polizia, i Tribunali, le Prigioni, ecc., che costituiscono quello che noi ormai chiameremo l'Apparato Repressivo di Stato. Repressivo sta a indicare che l'Apparato di Stato in questione 'funziona con la violenza' – per lo meno al limite (poiché la repressione amministrativa, ad esempio, può rivestire forme non fisiche).

Indichiamo con Apparati Ideologici di Stato un certo numero di realtà che si presentano all'osservatore immediato sotto forma di istituzioni distinte e specializzate. Ne proponiamo una lista empirica [...]:

- l'Ais religioso (il sistema delle varie Chiese),
- l'Ais scolastico (il sistema delle varie 'Scuole', pubbliche e private),
- l'Ais familiare,
- l'Ais giuridico,
- l'Ais politico (il sistema politico, in cui i vari partiti),
- l'Ais sindacale,
- l'Ais dell'informazione (stampa, radio-televisione, ecc.),
- l'Ais culturale (Lettere, Belle Arti, sport, ecc.)» (*Sull'ideologia* [1970], pp. 28-30).

2. «Ciò che distingue gli Ais dall'Apparato (repressivo) di Stato, è la seguente differenza fondamentale: l'Apparato repressivo di Stato 'funziona con la violenza', mentre gli Apparati Ideologici di Stato *funzionano 'a ideologia'*» (ivi, p. 31).

3. «Possiamo precisare, rettificando questa distinzione. Diremo infatti che ogni Apparato di Stato, sia esso repressivo o ideologico, 'funziona' ad un tempo con la violenza e con l'ideologia, ma con una differenza molto importante, che vieta di confondere gli Apparati Ideologici di Stato con l'Apparato (repressivo) di Stato. Il fatto è che per conto suo l'Apparato (repressivo) di Stato funziona in modo preponderante *a repressione* (compresa la repressione fisica), pur funzionando in via secondaria a ideologia. (Non esiste un apparato puramente repressivo). Esempi: l'Esercito e la Polizia funzionano anche a ideologia, al tempo stesso per assicurare la propria coesione e riproduzione, e attraverso i 'valori' che essi propongono all'esterno. Nello stesso modo, ma all'inverso, bisogna dire che per conto loro, gli Apparati Ideologici di Stato funzionano in modo preponderante *a ideologia*, pur funzionando secondariamente a repressione, fosse anche al limite, soltanto al limite, molto attenuato, dissimulato, simbolico. (Non esiste un apparato puramente ideologico). Così la Scuola e le Chiese 'educano' mediante metodi appropriati di sanzioni, di esclusioni, di selezione, ecc., non soltanto i loro officianti, ma anche le loro pecorelle. Così la Famiglia... Così l'Apparato Is culturale (la censura, per non menzionare che questa), ecc.» (ivi, pp. 31-32).

4. «Se teniamo ben presente che per principio la 'classe dominante' detiene il potere di Stato (sotto una forma scoperta, o, il più delle volte, per mezzo di alleanze di classi), e dispone dunque dell'Apparato (repressivo) di Stato, potremo ammettere che la stessa classe dominante sia attiva negli Apparati Ideologici di Stato nella misura in cui, in definitiva, è l'ideologia dominante, attraverso le sue stesse contraddizioni, ad essere realizzata negli Apparati Ideologici di Stato. Beninteso, una cosa è agire mediante leggi e decreti nell'Apparato (repressivo) di Stato, e un'altra 'agire' tramite l'ideologia dominante negli Apparati Ideologici di Stato. [...] Per quanto ne sappiamo, *nessuna classe può durevolmente detenere il potere di Stato senza esercitare al tempo stesso la sua egemonia sugli e negli Apparati Ideologici di Stato*. Non voglio citare che un solo esempio e prova: la lancinante preoccupazione di Lenin di rivoluzionare l'Apparato Ideologico scolastico di Stato (fra gli altri) per consentire al proletariato sovietico, che si era impadronito del potere di Stato, di assicurare semplicemente l'avvenire della dittatura del proletariato, e il passaggio al socialismo» (ivi, pp. 33-34).

5. «L'alleanza (o l'alleanza di classi) al potere non detta legge negli Ais così facilmente come nell'Apparato (repressivo) di Stato, non soltanto perché le vecchie classi dominanti possono conservarsi a lungo posizioni di forza, ma anche perché la resistenza delle classi sfruttate può trovare il mezzo e l'occasione di esprimersi, sia utilizzando le contraddizioni ivi esistenti, sia conquistandovi mediante la lotta di classe delle posizioni di combattimento» (ivi, p. 34).

6. «Nelle formazioni sociali del modo di produzione 'servile' (comunemente detto feudale), constatiamo che, se esiste un unico apparato repressivo di Stato, formalmente molto simile a quello che conosciamo, non soltanto a partire dalla Monarchia assoluta, ma anche dai primi Stati antichi conosciuti, il numero degli Apparati Ideologici di Stato è meno elevato e diversa è la loro individualità. Constatiamo per esempio che nel Medio Evo la Chiesa (Apparato Ideologico religioso di Stato) cumulava numerose funzioni oggi devolute a una molteplicità di Apparati Ideologici di Stato distinti, nuovi rispetto al passato che rievochiamo, in particolare funzioni scolastiche e culturali. A fianco della Chiesa esisteva l'Apparato Ideologico familiare di Stato, che giuocava un ruolo considerevole, non paragonabile a quello che svolge nelle formazioni sociali capitalistiche. La Chiesa e la Famiglia non erano, malgrado le apparenze, i soli Apparati Ideologici di Stato. Esisteva anche un Apparato Ideologico politico di Stato (gli Stati Generali, il Parlamento, le diverse fazioni e Leghe politiche, antenati dei moderni partiti politici, e tutto il sistema politico dei Comuni liberi e in seguito delle Città). Esisteva anche un potente Apparato Ideologico 'pre-sindacale' di Stato, se possiamo arrischiare questa

espressione forzosamente anacronistica (le potenti confraternite dei commercianti, dei banchieri, e anche le associazioni dei lavoratori, ecc.). L'Editoria e l'Informazione stesse hanno avuto un incontestabile sviluppo, così come gli spettacoli, dapprima parti integranti della Chiesa, poi sempre più indipendenti da essa.

Ora, nel periodo storico pre-capitalistico che esaminiamo a larghissimi tratti, è assolutamente evidente che esisteva un Apparato Ideologico di Stato dominante, la Chiesa, che concentrava in sé non solo le funzioni religiose, ma anche quelle scolastiche, e una buona parte delle funzioni informative e 'culturali'. Se tutta la lotta ideologica dal XVI al XVIII secolo, a partire dalla prima scossa della Riforma, si è concentrata in lotta anticlericale e antireligiosa, non è per caso: ciò è avvenuto in funzione della posizione dominante dell'Apparato Ideologico religioso di Stato» (ivi, pp. 38-40).

7. «Essa [la Scuola] prende i bambini di tutte le classi sociali a partire dalla scuola materna, e fin da questa, con i nuovi metodi come con i vecchi, inculca loro, per anni, gli anni in cui il bambino è più 'vulnerabile', stretto tra l'Apparato di Stato Famiglia e l'Apparato di Stato Scuola, dei 'savoir faire' rivestiti dall'ideologia dominante (la lingua, il calcolo, la storia naturale, le scienze, la letteratura), o semplicemente l'ideologia dominante allo stato puro (morale, educazione civica, filosofia). Intorno al sedicesimo anno un'enorme massa di ragazzi cade 'nella produzione': sono gli operai o i piccoli contadini. Un'altra parte della gioventù scolarizzabile continua: e che valga o meno, fa un tratto di cammino per cadere strada facendo e ricoprire dei piccoli e medi quadri, impiegati, piccoli e medi funzionari, piccolo-borghesi di ogni genere. Un'ultima parte giunge al vertice, sia per cadere nella semidisoccupazione intellettuale, sia per fornire, oltre agli 'intellettuali del lavoratore collettivo', gli agenti dello sfruttamento (capitalisti, managers), gli agenti della repressione (militari, poliziotti, politici, amministratori, ecc.) e i professionisti dell'ideologia (sacerdoti di ogni sorta, di cui la maggior parte sono dei 'laici' convinti).

Ogni massa che cade strada facendo è praticamente provvista dell'ideologia che si conviene al ruolo che deve svolgere nella società di classe: ruolo di sfruttato (con una 'coscienza professionale', 'morale', 'civica', 'nazionale' e a-politica altamente 'svilupata'; ruolo di agente dello sfruttamento (saper comandare e parlare agli operai: le 'relazioni umane'), di agenti della repressione (saper condannare e farsi obbedire 'senza discutere' o saper adoperare la demagogia della retorica dei dirigenti politici), o di professionisti dell'ideologia (che sappiano trattare le coscienze con il rispetto ovvero il disprezzo, il ricatto, la demagogia che convengono, adattati agli accenti della Morale, della Virtù, della 'Trascendenza', della Nazione, del ruolo della Francia nel Mondo, ecc.)» (ivi, pp. 45-46).

## XI) Charles Morris

### Argomenti:

interpersonalità e significazione soggettiva dei segni linguistici; interpersonalità dei segni linguistici, potere, liberazione

1. «L'interpersonalità dei segni linguistici si raggiunge in modo completo solo di rado, ed anche quando si raggiunge un nucleo comune di significazione, i segni possono assumere diverse significazioni aggiuntive per gli individui diversi della comunità» (*Segni, linguaggio, comportamento* [1946], Longanesi, Milano 1949, pp. 167-168).

2. «Non soltanto i segni hanno una certa significazione in un dato momento, ma essi l'hanno esclusivamente entro la particolare storia vissuta dei loro interpreti» (ivi, p. 252).

3. «Lo sviluppo della comunicazione ... può, in effetti, venir usato per accentuare il conflitto, la rivalità e la schiavitù» (ivi, p. 288).

4. «Un linguaggio universale, l'internazionalizzazione delle arti, la lettura degli stessi libri: queste sono cose in atto e non si fermeranno. Se esse possono costituire forze potenti per la liberazione di un numero sempre crescente di individui e per l'integrazione di comunità diverse entro una comunità universale, esse possono essere anche forze potenti per la meccanizzazione dell'individuo e per l'asservimento della società. Ciò che esse saranno, e quanto l'una e quanto l'altra cosa, dipenderà da chi le userà e dai fini per i quali saranno usate» (ivi, p. 288).

## XII) Ferruccio Rossi-Landi

Argomenti:

produzione (privata) e uso (collettivo) del linguaggio

1. «Ritengo possibile sostenere che su ogni mercato linguistico-comunicativo la classe dominante possiede privatamente il linguaggio nelle tre dimensioni di (i) controllo del codice o codici e delle modalità di codificazione; (ii) controllo dei canali cioè delle modalità di circolazione dei messaggi; (iii) controllo delle modalità di decodificazione e interpretazione» (*Il linguaggio come lavoro e come mercato* [1968], Bompiani, Milano 1973, p. 249).

2. «... bisogna stare attenti a non confondere la nozione di una *lingua privata* con quella di una *proprietà privata della lingua* (che è pubblica). La proprietà privata linguistica di cui qui si discorre [...] è l'avvenuta presa di possesso, da parte di un gruppo sociale privilegiato, di parte di un bene costitutivamente pubblico e sociale» (ivi, p. 249).

3. «... 'classe dominante' come *la classe che possiede il controllo dell'emissione e circolazione dei messaggi verbali e non verbali costitutivi di una data comunità*» (*Semiotica e ideologia*, Bompiani, Milano 1972, p. 246).

4. «... Il parlante viene per così dire assunto in servizio dalla società in cui nasce: gli si chiede e impone di erogare la sua forza linguistica e gli si insegnano obbligatoriamente le modalità dell'erogazione: egli deve usare prodotti già esistenti, consumarli riproducendoli inconsapevolmente secondo modelli che in tal modo risultano confermati e perpetrati. Quand'anche riesca a rifiutare tali modelli, la pena che deve pagare consiste né più né meno nell'espulsione dalla società linguistica: non imparando a parlare, o parlando una lingua sviata personalmente, infatti, egli non viene più inteso né più riesce a farsi intendere. È la *morte linguistica* o *morte comunicativa*, [...] che si manifesta perlomeno come una possibilità a chiunque tenti vie linguistiche radicalmente nuove» (*Il linguaggio come lavoro e come mercato*, cit., pp. 103-104).

5. «Come ripetitore di modelli obbligatori e sovra-personali, il lavoratore linguistico viene a trovarsi nella situazione di non sapere cosa fa quando parla, di non sapere perché parla come parla, e di appartenere a processi di produzione linguistica che lo condizionano fin da principio, che lo obbligano a vedere il mondo in determinate maniere e che gli rendono difficile il lavoro originale o semplicemente diverso» (ivi, p. 104).

### XIII) Pier Paolo Pasolini

Argomenti:

omologazione culturale: il consumismo; la cultura cambiata nel vissuto; il genocidio

«Nessun centralismo fascista è riuscito a fare ciò che ha fatto il centralismo della civiltà dei consumi. Il fascismo proponeva un modello, reazionario e monumentale, che però restava lettera morta. Le varie culture particolari (contadine, sottoproletarie, operaie) continuavano imperturbabili a uniformarsi ai loro antichi modelli: la repressione si limitava ad ottenere la loro adesione a parole. Oggi, al contrario, l'adesione ai modelli imposti dal Centro è totale e incondizionata. I modelli culturali sono rinnegati. L'abiura è compiuta. Si può dunque affermare che la "tolleranza" della ideologia edonistica voluta dal nuovo potere, è la peggiore delle repressioni della storia umana. Come si è potuta esercitare tale repressione? Attraverso due rivoluzioni, interne all'organizzazione borghese: la rivoluzione delle infrastrutture e la rivoluzione del sistema d'informazioni. Le strade, la motorizzazione ecc. hanno ormai strettamente unito la periferia al Centro, abolendo ogni distanza materiale. Ma la rivoluzione del sistema d'informazioni è stata ancora più radicale e decisiva. Per mezzo della televisione, il Centro ha assimilato a sé l'intero paese, che era così storicamente differenziato e ricco di culture originali. Ha cominciato un'opera di omologazione distruttrice di ogni autenticità e concretezza. Ha imposto cioè – come dicevo – i suoi modelli: che sono i modelli voluti dalla nuova industrializzazione, la quale non si accontenta più di un "uomo che consuma", ma pretende che non siano concepibili altre ideologie che quella del consumo. Un edonismo neolaico, ciecamente dimentico di ogni valore umanistico e ciecamente estraneo alle scienze umane.

L'antecedente ideologia voluta e imposta dal potere era, come si sa, la religione: e il cattolicesimo, infatti, era formalmente l'unico fenomeno culturale che "omologava" gli italiani. Ora esso è diventato concorrente di quel nuovo fenomeno culturale "omologante" che è l'edonismo di massa: e, come concorrente, il nuovo potere già da qualche anno ha cominciato a liquidarlo.

Non c'è infatti niente di religioso nel modello del Giovane Uomo e della Giovane Donna proposti e imposti dalla televisione. Essi sono due Persone che avvalorano la vita solo attraverso i suoi Beni di consumo (e, s'intende, vanno ancora a messa la domenica: in macchina). Gli italiani hanno accettato con entusiasmo questo nuovo modello che la televisione impone loro secondo le norme della Produzione creatrice di benessere (o, meglio, di salvezza dalla miseria). Lo hanno accettato: ma sono davvero in grado di realizzarlo?

No. O lo realizzano materialmente solo in parte, diventandone la caricatura, o non riescono a realizzarlo che in misura così minima da diventarne vittime. Frustrazione o addirittura ansia nevrotica sono ormai stati d'animo collettivi. Per esempio, i sottoproletari, fino a pochi anni fa, rispettavano la cultura e non si vergognavano della propria ignoranza. Anzi, erano fieri del proprio modello popolare di analfabeti in possesso però del mistero della realtà. Guardavano con un certo disprezzo i "figli di papà", i piccoli borghesi, da cui si dissociavano, anche quando erano costretti a servirli. Adesso, al contrario, essi cominciano a vergognarsi della propria ignoranza: hanno abiurato dal proprio modello culturale (i giovanissimi non ricordano neanche più, l'hanno completamente perduto), e il nuovo modello che cercano di imitare non prevede l'analfabetismo e la rozzezza. I ragazzi sottoproletari – umiliati – cancellano nella loro carta d'identità il termine del loro mestiere, per sostituirlo con la qualifica di "studente". [...]

La responsabilità della televisione, in tutto questo, è enorme. Non certo in quanto "mezzo tecnico", ma in quanto strumento del potere e potere essa stessa. Essa non è soltanto un luogo attraverso cui passano i messaggi, ma è centro elaboratore di messaggi. È il luogo dove si fa

concreta una mentalità che altrimenti non si saprebbe dove collocare. È attraverso lo spirito della televisione che si manifesta in concreto lo spirito del nuovo potere.

Non c'è dubbio (lo si vede dai risultati) che la televisione sia autoritaria e repressiva come mai nessun mezzo di informazione al mondo. Il giornale fascista e le scritte sui cascinali di slogans mussoliniani fanno ridere: come (con dolore) l'aratro rispetto a un trattore. Il fascismo, voglio ripeterlo, non è stato sostanzialmente in grado nemmeno di scalfire l'anima del popolo italiano: il nuovo fascismo, attraverso i mezzi di comunicazione e di informazione (specie, appunto, la televisione), non solo l'ha scalfita, ma l'ha lacerata, violata, bruttata per sempre... » (*Scritti corsari*, Garzanti, Milano 2010 [I ed. 1975], "Acculturazione e acculturazione", pp. 22-25).

«Ho detto, e lo ripeto, che l'acculturazione del Centro consumistico ha distrutto le varie culture del Terzo Mondo (parlo ancora su scala mondiale, e mi riferisco dunque appunto alle culture del Terzo Mondo, cioè le culture contadine italiane sono profondamente analoghe): il modello culturale offerto agli italiani (e a tutti gli uomini del globo, del resto) è unico. La conformazione a tale modello si ha prima di tutto nel vissuto, nell'esistenziale: e quindi nel corpo e nel comportamento. È qui che si vivono i valori, non ancora espressi, della nuova cultura della civiltà dei consumi, cioè del nuovo e del più repressivo totalitarismo che si sia mai visto. Dal punto di vista del linguaggio verbale, si ha la riduzione di tutta la lingua a lingua comunicativa, con un enorme impoverimento dell'espressività. I dialetti (gli idiomi materni) sono allontanati nel tempo e nello spazio: i figli sono costretti a non parlarli più perché vivono a Torino, a Milano o in Germania. Là dove si parlano ancora, essi hanno totalmente perso ogni loro potenzialità inventiva. Nessun ragazzo delle borgate romane sarebbe più in grado, per esempio, di capire il gergo dei miei romanzi di dieci-quindici anni fa: e, ironia della sorte!, sarebbe costretto a consultare l'annesso glossario come un buon borghese del Nord!

Naturalmente questa mia "visione" della nuova realtà culturale italiana è radicale: riguarda il fenomeno come fenomeno globale, non le sue eccezioni, le sue resistenze, le sue sopravvivenze (ivi, "Limitatezza della storia e immensità del mondo contadino", pp. 53-54).

«Milioni di italiani hanno fatto delle scelte (abbastanza schematiche): per esempio molti milioni di italiani hanno scelto il marxismo, o quanto meno il progressismo, altri milioni di italiani hanno scelto il clerico-fascismo. Tali scelte, come sempre avviene, si sono innestate in una cultura. Che è appunto la cultura degli italiani. La quale cultura degli italiani è frattanto, però, completamente cambiata. No, non nelle idee espresse, non nella scuola, non nei valori portati coscientemente. [...] La cultura è cambiata nel vissuto, nell'esistenziale, nel concreto. Il cambiamento consiste nel fatto che la vecchia cultura di classe (con le sue divisioni nette: cultura della classe dominata, o popolare, cultura della classe dominante, o borghese, cultura delle élites), è stata sostituita da una nuova cultura interclassista: che si esprime attraverso il modo di essere degli italiani, attraverso la loro qualità di vita. [...] Chi ha manipolato e radicalmente (antropologicamente) mutato le grandi masse contadine e operaie italiane è un nuovo potere che mi è difficile definire: ma di cui sono certo che è il più violento e totalitario che ci sia mai stato: esso cambia la natura della gente, entra nel più profondo delle coscienze. Dunque, sotto le scelte coscienti, c'è una scelta coatta, "ormai comune a tutti gli italiani": la quale ultima non può che deformare le prime» (ivi, "Ampliamento del 'bozzetto' sulla rivoluzione antropologica in Italia", pp. 57-58).

«Non c'è niente [...] di meno idealistico e religioso del mondo televisivo. È vero che in tutti questi anni la censura televisiva è stata una censura vaticana. Solo però che il Vaticano non ha capito che cosa doveva e cosa non doveva censurare. Doveva censurare per esempio "Carosello", perché è in "Carosello", onnipotente, che esplode in tutto il suo nitore, la sua

assolutezza, la sua perentorietà, il nuovo tipo di vita che gli italiani “devono” vivere. E non mi si dirà che si tratta di un tipo di vita in cui la religione conti qualcosa. [...] Il bombardamento ideologico televisivo non è esplicito: esso è tutto nelle cose, tutto indiretto. Ma mai un “modello di vita” ha potuto essere propagandato con tanta efficacia che attraverso la televisione. Il tipo di uomo o di donna che conta, che è moderno, che è da imitare e da realizzare, non è descritto o decantato: è rappresentato! Il linguaggio della televisione è per sua natura il linguaggio fisico-mimico, il linguaggio del comportamento: Che viene dunque mimato di sana pianta, senza mediazioni, nel linguaggio fisico-mimico e nel linguaggio del comportamento nella realtà. Gli eroi della propaganda televisiva – giovani su motociclette, ragazze accanto a dentifrici – proliferano in milioni di eroi analoghi nella realtà» (ivi, pp. 58-59).

«La proposizione prima di tale linguaggio fisico-mimico è [...] la seguente: “Il Potere ha deciso che noi siamo tutti uguali”.

L’ansia del consumo è un’ansia di obbedienza a un ordine non pronunciato. Ognuno in Italia sente l’ansia, degradante, di essere uguale agli altri nel consumare, nell’essere felice, nell’essere libero: perché questo è l’ordine che egli ha inconsciamente ricevuto, e a cui “deve” obbedire, a patto di sentirsi diverso. Mai la diversità è stata una colpa così spaventosa come in questo periodo di tolleranza. L’uguaglianza non è stata infatti conquistata, ma è una “falsa” uguaglianza ricevuta in regalo.

Una delle caratteristiche principali di questa uguaglianza dell’esprimersi vivendo, oltre alla fossilizzazione del linguaggio verbale (gli studenti parlano come libri stampati, i ragazzi del popolo hanno perduto ogni inventività gergale), è la tristezza: l’allegria è sempre esagerata, ostentata, aggressiva, offensiva. La tristezza fisica di cui parlo è profondamente nevrotica. Essa dipende da una frustrazione sociale. Ora che il modello sociale da realizzare non è più quello della propria classe, ma imposto dal potere, molti non sono appunto in grado di realizzarlo. E ciò li umilia orrendamente. Faccio un esempio, molto umile. Una volta il fornarino, o cascherino – come lo chiamano qui a Roma – era sempre, eternamente allegro: un’allegria vera, che gli sprizzava dagli occhi. Se ne andava in giro per le strade fischiettando e lanciando motti. La sua vitalità era irresistibile. Era vestito molto più poveramente di adesso: i calzoni erano rattoppati, addirittura spesse volte la camicetta uno straccio. Però tutto ciò faceva parte di un modello che nella sua borgata aveva un valore, un senso. Ed egli ne era fiero. Al mondo della ricchezza egli aveva da opporre un proprio mondo altrettanto valido. Giungeva nella casa del ricco con un riso *naturaliter* anarchico, che screditava tutto: benché egli fosse magari rispettoso. Ma era appunto il rispetto di una persona profondamente estranea. E insomma, ciò che conta, questa persona, questo ragazzo, era allegro.

Non è la felicità che conta? Non è per la felicità che si fa la rivoluzione? La condizione contadina o sottoproletaria sapeva esprimere, nelle persone che la vivevano, una certa felicità “reale”. Oggi, questa felicità – con lo Sviluppo – è andata perduta. Ciò significa che lo Sviluppo non è in nessun modo rivoluzionario, neanche quando è riformista. Esso non dà che angoscia.

Ora ci sono degli adulti della mia età così aberranti da pensare che sia meglio la serietà (quasi tragica) con cui oggi il cascherino porta il suo pacco avvolto nella plastica, con lunghi capelli e baffetti, che l’allegria “sciocca” di una volta. Credono che preferire la serietà al riso sia un modo virile di affrontare la vita. In realtà sono dei vampiri felici di veder divenuti vampiri anche le loro vittime innocenti. La serietà, la dignità sono orrendi doveri che si impone la piccola borghesia; e i piccoli borghesi son dunque felici di vedere anche i ragazzi del popolo “seri e dignitosi”. Non gli passa neanche per la testa il pensiero che questa è la vera degradazione: che i ragazzi del popolo sono tristi perché hanno preso coscienza della propria inferiorità sociale, visto che i loro valori e i loro modelli culturali sono stati distrutti” (ivi, pp. 60-62).

«[la mia tesi] ha come tema conduttore il *genocidio*: ritengo cioè che la distruzione e sostituzione di valori nella società italiana di oggi porti, anche senza carneficine e fucilazioni di massa, alla soppressione di larghe zone della società stessa. Non è del resto un'affermazione totalmente eretica o eterodossa. C'è già nel *Manifesto* di Marx un passo che descrive con chiarezza e precisione estreme il genocidio ad opera della borghesia nei riguardi di determinati strati delle classi dominate, soprattutto non operai, ma sottoproletari o certe popolazioni coloniali. Oggi l'Italia sta vivendo in maniera drammatica per la prima volta questo fenomeno: larghi strati, che erano rimasti per così dire fuori della storia – la storia del dominio borghese e della rivoluzione borghese – hanno subito questo genocidio, ossia questa assimilazione al modo e alla qualità di vita della borghesia.

Come avviene questa sostituzione di valori? Io sostengo che essa avviene clandestinamente, attraverso una sorta di persuasione occulta. Mentre ai tempi di Marx era ancora la violenza esplicita, aperta, la conquista coloniale, l'imposizione violenta, oggi i modi sono molto più sottili, abili e complessi, il processo è molto più tecnicamente maturo e profondo. I nuovi valori vengono sostituiti a quelli antichi di soppiatto, forse non occorre nemmeno dichiararlo dato che i grandi discorsi ideologici sono pressoché sconosciuti alle masse [...].

Mi spiegherò meglio tornando al mio solito modo di parlare, cioè quello del letterato. In questi giorni sto scrivendo il passo di una mia opera in cui affronto questo tema in modo appunto immaginoso, metaforico: immagino una specie di discesa agli inferi, dove il protagonista, per fare esperienza del genocidio di cui parlavo, percorre la strada principale di una borgata di una grande città meridionale, probabilmente Roma, e gli appare una serie di visioni ciascuna delle quali corrisponde a una delle strade trasversali che sboccano su quella centrale. Ognuna di esse è una specie di bolgia, di girone infernale della *Divina Commedia*: all'imbocco c'è un determinato modello di vita messo lì di soppiatto dal potere, al quale soprattutto i giovani, e più ancora i ragazzi, che vivono nella strada, si adeguano rapidamente. Essi hanno perduto il loro antico modello di vita, quello che realizzavano vivendo e di cui in qualche modo erano contenti e persino fieri anche se implicava tutte le miserie e i lati negativi che c'erano [...]: e adesso cercano di imitare il modello nuovo messo lì dalla classe dominante di nascosto. Naturalmente, io elenco tutta una serie di modelli di comportamento, una quindicina, corrispondenti a dieci gironi e cinque bolge. Accennerò, per brevità, solo a tre; ma premetto ancora che la mia è una città del centro-sud, e il discorso vale solo relativamente per la gente che vive a Milano, a Torino, a Bologna ecc.

Per esempio, c'è il modello che presiede a un certo edonismo interclassista, il quale impone ai giovani che incoscientemente lo imitano, di adeguarsi nel comportamento, nel vestire, nelle scarpe, nel modo di pettinarsi o di sorridere, nell'agire o nel gestire a ciò che vedono nella pubblicità dei grandi prodotti industriali: pubblicità che si riferisce, quasi razzisticamente, al modo di vita piccolo-borghese. I risultati sono evidentemente penosi, perché un giovane povero di Roma non è ancora in grado di realizzare questi modelli, e ciò crea in lui ansie e frustrazioni che lo portano alle soglie della nevrosi. Oppure c'è il modello della falsa tolleranza, della permissività. Nelle grandi città e nelle campagne del centro-sud vigeva ancora un certo tipo di morale popolare, piuttosto libero, certo, ma con tabù che erano suoi e non della borghesia, non l'ipocrisia, ad esempio, ma semplicemente una sorta di codice a cui tutto il popolo si atteneva. A un certo punto il potere ha avuto bisogno di un tipo diverso di suddito, che fosse prima di tutto un consumatore, e non era un consumatore perfetto se non gli si concedeva una certa permissività in campo sessuale. Ma anche a questo modello il giovane dell'Italia arretrata cerca di adeguarsi in modo goffo, disperato e sempre nevrotizzante. O infine un terzo modello, quello che io chiamo dell'afasia, della perdita della capacità linguistica. Tutta l'Italia centro-meridionale aveva proprie tradizioni regionali, o cittadine, di una lingua viva, di un dialetto che era rigenerato da continue invenzioni, e

all'interno di questo dialetto, di gerghi ricchi di invenzioni quasi poetiche: a cui contribuivano tutti, giorno per giorno, ogni serata nasceva una battuta nuova, una spiritosaggine, una parola imprevista; c'era una meravigliosa vitalità linguistica. Il modello messo ora lì dalla classe dominante li ha bloccati linguisticamente: a Roma, per esempio, non si è più capaci di inventare, si è caduti in una specie di nevrosi afasica; o si parla una lingua finta, che non conosce difficoltà e resistenze, come se tutto fosse facilmente parlabile – ci si esprime come nei libri stampati – oppure si arriva addirittura alla vera e propria afasia nel senso clinico della parola, si è incapaci di inventare metafore e movimenti linguistici reali, quasi si mugola, o ci si danno spintoni, o si sghignazza senza saper dire altro» (ivi, "Il genocidio", pp. 226-228).

#### XIV) Jean Baudrillard

Argomenti:

l'oggetto come segno; significato politico del consumismo

1. «È fuor di dubbio che gli oggetti siano portatori di significati sociali commensurabili, di una gerarchia culturale e sociale; e ciò nel più modesto dei loro particolari: la forma, il materiale, il colore, la loro collocazione nello spazio, ecc.: che essi, per dirlo in breve, costituiscano un codice (p. 18).

2. «... Non è forse vero che alcuni oggetti connotano l'appartenenza sociale, lo *status* reale, mentre altri connotano uno *status* presunto, un livello di aspirazione? Non vi sono oggetti 'irreali', che si collocano come falsi nei confronti dello *status* reale, e testimoniano disperatamente un livello di vita inaccessibile [...]? E non vi sono forse, all'opposto, oggetti-testimoni che attestano, malgrado la mobilità dello *status*, la fedeltà alla classe di origine, e un tenace legame con la cultura in cui si è vissuti» (ivi, p. 17).

3. «Gli oggetti, la loro sintassi e la loro retorica, rinviano a degli obiettivi sociali e una logica sociale. Essi non ci parlano tanto del loro uso e delle pratiche tecniche, quanto di ambizioni sociali e di rassegnazione, di mobilità sociale e di inerzia, di acculturazione e di fissità culturale, di stratificazione e di classificazione sociale. Attraverso gli oggetti, ogni individuo, ogni gruppo, cerca il suo posto in un ordine, pur tentando di sovvertire quest'ordine secondo la propria carriera personale. Attraverso gli oggetti parla una società stratificata...» (p. 19).

4. «Nella misura in cui ci si eleva nella scala sociale, gli oggetti si moltiplicano, si diversificano, si rinnovano. Ma molto presto la loro circolazione accelerata sotto il segno della moda perviene a significare, a lasciar intendere, una mobilità sociale che in realtà non esiste. Appare già chiaro il senso di alcuni meccanismi di sostituzione: si cambia l'automobile, non potendo cambiar casa. Ancora più chiaramente: il rinnovo accelerato degli oggetti compensa spesso un'aspirazione frustrata a un progresso sociale e culturale. E' questo fatto che rende così complessa la 'lettura' degli oggetti: a volte la loro mobilità rispecchia la condizione ascendente di una certa categoria sociale, e la rappresenta positivamente; a volte, al contrario, serve a compensare l'inerzia sociale di un certo gruppo o di un certo individuo, il cui desiderio di mobilità, frustrato e ostacolato, finisce per esprimersi nell'artificiale mobilità di ciò di cui si circonda» (ivi, p. 35).

5. «... La frontiera formale tracciata dalle statistiche tra gli A [«quadri superiori, liberi professionisti, grandi dirigenti aziendali dell'industria e del commercio»: ivi, p. 46] e i non-A è, in ultima analisi, una barriera sociale, ma non separa affatto coloro che fruiscono di un tenore

di vita superiore da quelli che ne fruiranno in seguito: distingue coloro che, *oltre a tutto il resto*, sono consumatori privilegiati, coloro per cui il prestigio del consumo costituisce, in un certo senso, l'usufrutto del loro privilegio fondamentale (politico e culturale), da coloro che sono relegati nel consumo e costretti a rassegnarvisi trionfalisticamente come se questo rappresentasse il segno stesso della loro relegazione sociale. E' come se il consumo, la stessa profusione degli oggetti e dei beni segnasse il limite delle possibilità sociali e caratterizzasse l'esistenza di coloro per cui l'esigenza di cultura, di responsabilità sociale e di realizzazione personale si risolve in bisogni e si giustifica attraverso gli oggetti che li soddisfano. In questa prospettiva, che non è possibile cogliere a livello dei meccanismi apparenti, il consumo, i *valori* del consumo, si definiscono come il criterio stesso di una nuova forma di discriminazione: aderire a questi valori significa inserirsi nel quadro di una nuova morale a uso degli schiavi» (ivi, p. 50).

6. «Occorre rendersi conto che, dietro tutte le pretese finalità (funzionali, morali, estetiche, religiose, e le loro contraddizioni), agisce sempre una logica della differenza e della sottolineatura di questa differenza; una logica che è tuttavia sempre rimossa, perché, se così non fosse, verrebbe a smentire la finalità ideale di tutti i comportamenti. Ed è questa la Ragione sociale, la Logica sociale: essa si pone come trasversale rispetto a tutti i valori, a tutti i materiali di scambio e di comunicazione.

Non vi è nulla, né un oggetto, né un'idea, né un comportamento, che possa sfuggire a questa logica strutturale del valore, al fatto di essere non solo impiegato nel suo valore d'uso, nel suo senso 'oggettivo', nel suo discorso ufficiale, ma anche, e sempre, scambiato virtualmente come segno, di assumere cioè un valore del tutto diverso nell'atto stesso dello scambio e della relazione differenziale nei confronti dell'altro che lo scambio istituisce. Questa funzione differenziale costituisce sempre una sovradeterminazione della funzione manifesta; le si contraddice talvolta in modo radicale, la assume come alibi, e, persino, la *produce come alibi*» (*Per una critica dell'economia politica del segno* [1972], Mazzotta, Milano 1974, pp. 71-72).

7. «Nell'attuale profusione di oggetti-segno, di oggetti di consumo, percepiamo [...] la *totale costrizione* del codice che regola il valore sociale, il peso specifico dei *segni* che regolano la logica sociale degli scambi» (ivi, p. 55).

8. «Nello scambio simbolico, che il dono illustra meglio di ogni altra cosa, l'oggetto non è un oggetto: non lo si può separare dalla relazione concreta entro la quale si scambia, dal patto reciproco che esso segna tra due persone: in se stesso non ha una propria autonomia. A rigore, né valore d'uso, né valore di scambio economico: l'oggetto donato ha un valore di scambio simbolico, E' questo il paradosso del regalo: che è (relativamente) arbitrario, in quanto un qualsiasi oggetto, purché venga regalato, può esprimere pienamente la relazione; e tuttavia, dal momento che è un regalo – e per il fatto di esserlo – è se stesso, e non un altro oggetto. Il dono è qualcosa di unico, e trae la sua particolarità dalle persone e dal momento specifico dello scambio: è arbitrario, e tuttavia del tutto singolare» (ivi, p. 54).

9. «Sino a quando mi servo del frigorifero come di una macchina, non si tratta di un oggetto, ma di un frigorifero. Parlare di un frigorifero o di un'automobile in termini di 'oggetti', significa parlarne non nel loro senso 'oggettivo', cioè nel loro rapporto oggettivo con il freddo, o con lo spostarsi, bensì parlarne come se fossero sottratti al campo della loro funzione; e cioè:

1) Come oggetto di investimento e di fascinazione, di passione e di proiezione, che si qualifica in base al suo rapporto totale, esclusivo, con il soggetto, il quale, in tal caso, lo investe (al limite) come il proprio corpo. Inutile e sublime, l'oggetto viene così a perdere il suo nome

comune, e assume la designazione di 'Oggetto' (con la maiuscola) quasi fosse un nome proprio generico. Il collezionista non dice di una statua, o di un vaso, che si tratta di una bella statua, di un bel vaso, ma di un 'bell'Oggetto'. Questa forma di denominazione si oppone a quella, opposta, del dizionario, a quella dell'oggetto' (minuscolo): «"Frigorifero": oggetto che serve a...».

2) (Tra l'Oggetto con la maiuscola, che ha uno statuto di nome proprio e di equivalente proiettivo del soggetto, e l'oggetto con la minuscola, che ha uno statuto di nome comune e di utensile), come oggetto specificato dalla sua marca, caricato di connotazioni differenziali di ruolo, di prestigio e di moda. E' questo l'oggetto di consumo'. [...] Questo oggetto non assume il suo senso in una relazione simbolica con il soggetto [...], e neppure in una relazione operativa verso il mondo (non è oggetto-utensile); ma unicamente nella propria differenza rispetto a altri oggetti, in base a un codice di significati gerarchizzati» (ivi, pp. 53-54).

10. «... logica dell'utilità, logica del mercato, logica del dono, logica dello statuto. A seconda del fatto che si ordini in base all'una o all'altra di queste logiche, l'oggetto assume lo statuto rispettivo di oggetto utile, di merce, di simbolo, di segno.

Solo l'ultima di queste logiche definisce il campo specifico del consumo» (ivi, p. 56).

## XV) Giuseppe Semerari

Argomenti:

il domandare; il dialogo; comunicazione e comprensione; la solitudine come "residuo negativo" e, insieme, "principio metodico positivo" della comunicazione

1. «... la domanda riflette [...] una situazione di indecisione, incertezza, dubbio, perplessità, difetto di chiarezza, di cui tuttavia essa stessa prospetta il superamento. Nella domanda si fondono la realtà di una *assenza* e la possibilità di una *presenza*. La *unità di realtà negativa e possibilità positiva* è la *struttura* della domanda. Chi, pur stretto dalla indecisione, dalla incertezza, dal dubbio, ecc., si astiene dal domandare, *non vuole* in effetti vincere indecisione, incertezza, dubbio, ecc., indecisione, incertezza e dubbio permangono in lui allo stato puro della negatività, negatività non ancora maturata al punto da volersi cancellare come negatività. Può rinunciare al domandare o un ente che sia immaginato tutto positività, tutto presenza (a es., la idea di un dio) o un ente che sia tutto negatività, tutto assenza (a es., chi è affetto, per seguire il linguaggio di Kierkegaard, dalla *malattia mortale* della *disperazione*). Solo il disperato non domanda, perché ha perduta la speranza di trasformare positivamente la propria negatività» (*Filosofia e potere*, Dedalo, Bari 1973, "Del domandare" [1968], pp. 70-71).

2. «Che cosa significa, allora, domandare? Perché nasce e viene esercitato il domandare? C'è domandare, perché ci sono situazioni negative che cercano la soluzione e le situazioni negative sono conseguenze dell'essere l'uomo un ente che non è sufficiente a se stesso, che ha ed è ricchezza di bisogni, che, per esistere ed essere pensato, necessita della relazione con gli altri uomini e con la natura da cui dipende così come li fa da sé variamente dipendere. Se chiamiamo *problema* una situazione negativa intenzionata alla propria soluzione, possiamo dire che il domandare è la forma espressiva del problema » (ivi, pp. 70-71).

3. «Sia che la si consideri ai livelli più comuni e banali della vita quotidiana sia che la si consideri nella prospettiva della cultura e della scienza, la domanda è momento decisivo e altamente funzionale nel processo di stabilizzazione dell'esistenza, il punto in cui comincia a impostarsi concretamente la lotta contro la *insecuritas* esistenziale. La quantità e l'intensità

del domandare sono in rapporto diretto con la razionalità delle tecniche adottate per resistere a, contenere e vincere la *insecuritas*. E' razionale la tecnica stabilita dall'uomo, di cui l'uomo ha l'iniziativa e si può riconoscere autore e che l'uomo può sempre attestare, controllare, rettificare e anche sostituire. Al limite inferiore della razionalità troviamo le tecniche magiche e religiose, la cui amministrazione è sottratta all'uomo come tale o è riservata a minoranze privilegiatissime di uomini investiti di autorità sovrumana. Le tecniche magico-religiose hanno il centro di imputazione e la garanzia ultima fuori dell'uomo. Al limite superiore, invece, troviamo le tecniche scientifiche *lato sensu*, la cui invenzione e la cui pratica, in linea di principio, sono aperte a qualunque uomo e rimangono nelle mani dell'uomo. Al livello scientifico si compie la massimizzazione del domandare, la scienza è inconcepibile fuori della tensione interrogativa che porta l'uomo a mettere in questione le cause, le modalità e i rapporti di quanto accade o può accadere e a ricercare i mezzi per mantenere la natura, la storia e, infine, se stesso sotto il proprio controllo. Uscendo dalla scienza, man mano che ci si allontana dai suoi livelli e si passa a quelli magico-religiosi, lo spirito interrogativo si attenua, si affievolisce sino a spegnersi del tutto, cessa il domandare e si attende la salvezza dalla magia dell'intervento esterno di una "cosa superiore alla natura", che opera al di là del dominio e della potestà dell'uomo, indipendentemente da qualsivoglia sua esplicita richiesta, *gratuitamente*. La *grazia*, in cui culmina la soluzione religiosa della *insecuritas*, rappresenta anche il blocco di ogni attivo domandare, ché la grazia si concede e si dona spontaneamente, di suo arbitrio, imperscrutabilmente, ed esige passività in colui al quale si concede e dona. Semmai, a livello religioso, la domanda diventa *invocazione...*» (ivi, pp. 73-74).

4. «Socrate condiziona la possibilità del porre validamente domande alla effettiva volontà di *dialogo*, onde un dato argomento viene trattato oggettivamente, definendolo "con reciproche spiegazioni" e senza che accada che "l'uno dica che l'altro parla in modo inesatto e oscuro". Il nesso domanda-risposta, infatti, costituisce lo schema elementare del dialogare, la forma più semplice in cui può realizzarsi la relazione dialogica. Una analisi della tipologia del dialogo sarà, pertanto, uno schiarimento anche della tipologia della domanda. Possiamo distinguere tre tipi principali di dialogo.

Il primo è il dialogo come *chiacchiera*. Si dialoga per passare, come si dice, il tempo. Ci si trova nello scompartimento di un treno, in un salotto, in una sala d'aspetto. Bisogna ingannare il tempo, uccidere la noia del viaggio o dell'attesa e occupare in qualche modo il vuoto dell'ozio. Allora si dialoga, si conversa senza uno scopo preciso, senza serietà, in modo puramente estrinseco, non impegnandosi più di quel tanto che è richiesto dalle ragioni più o meno futili che hanno provocato l'incontro.

Il secondo tipo è il dialogo come *espediente pragmatico*. Il dialogo è aperto tra parti ideologicamente caratterizzate in modo diverso, anche opposto, che però, al fine di conseguire determinati risultati pratici, cercano di realizzare una qualche intesa. Ciascuna parte dialogante si riconosce depositaria e portatrice di valori assoluti, di verità assolute e nessuna di esse è disposta ad attribuire al dialogo una funzione 'teoretica', una funzione cioè di costituzione di validità e di verità. L'uso e il significato del dialogo sono ristretti al campo del successo pratico al di là del quale i dialoganti rivendicano la propria autonomia e assolutezza e hanno la tendenza a porsi ciascuno in alternativa rispetto agli altri. [...]

Il terzo tipo è il dialogo *in senso proprio*, il *dialogo autentico*, ove le parti dialoganti ritengono i valori non precostituiti al di fuori e indipendentemente dal dialogo, ma tali che possono essere costituiti solo attraverso il dialogo. Qui il dialogo non scade a scambio meramente estrinseco d'informazioni a cui rimane del tutto indifferente l'essere proprio dei dialoganti (dialogo come chiacchiera) e non si riduce nemmeno a mezzo di risoluzione di determinate situazioni conflittuali pratiche (dialogo come espediente pragmatico). Il dialogo in senso proprio, al contrario, coinvolge l'essere dei dialoganti, ne condiziona la formazione,

ne definisce e modifica la costituzione. Il dialogo diventa, allora, un atto di compromissione ontologica, non è più la stessa cosa dialogare o non dialogare, il dialogo non è più ciò con cui inganniamo il tempo, i dialoganti ammettono che nessuno può dire di conoscere o avere i valori e la verità, se prima non li abbia cercati e costituiti insieme con gli altri riconoscendo così il proprio limite, la propria incompletezza, la propria possibilità di errore, la necessità della integrazione e della mediazione con l'altrui punto di vista ed essere e riconoscendo, infine, l'altrui diritto di contestazione e di opposizione» (ivi, pp. 76-78).

5. «Perciò Socrate dice che egli rivolgerà volentieri domande a Gorgia solo nel caso che anche Gorgia sia uno di quelli “che si lasciano volentieri confutare quando dicono una cosa non vera, e confutano volentieri quando altri dice cosa non vera, e non provano maggior dispiacere d'essere confutati che di confutare”. La tesi di Socrate, il filosofo della interrogazione per eccellenza, riassume assai bene il senso del dialogare, che consiste appunto nell'apertura reciproca, nel muovere insieme da premesse, anche profondamente diverse (che in ogni caso non sono tanto indubitabili e definitive da non doversi sottomettere a quel controllo e a quella verifica che ciascun dialogante rappresenta ed è per l'altro) e, in ultima analisi, nel non avere paura di essere confutati» (ivi, p. 79).

6. «La struttura propria dell'esserci non è la chiusura *immanente* della sostanza, ma l'apertura relazionale o *trascendenza*. Possiamo chiamare *erotica* la situazione dell'esserci, nel senso dell'*eros* platonico, figlio di ricchezza e povertà. Si è in relazione, perché si ha bisogno di ricevere dagli altri ciò che non si possiede, – a cominciare dalla vita stessa, per la quale si esiste –, e perché si può dare agli altri qualcosa di cui essi hanno bisogno. La esistenza è in relazione, perché è *ambiguità* di chiedere e dare, possibilità ambivalente di non-essere ed essere. L'*originario* non è la sostanza, ma la relazione. [...] Con Merleau-Ponty, si può anche dire che io, già da sempre, “mi trovo situato e impegnato in un mondo fisico e sociale” [...], ossia io non devo partire prima da me immanente come sostanza per trovare poi le mie relazioni trascendenti come accidentalità del mio essere sostanziale, bensì solo partendo dalle mie relazioni di trascendenza, – una delle quali è il rapporto con me stesso –, io posso ritrovarmi nella immanenza del mio essere proprio. Io e le mie relazioni siamo dati insieme. E' questa la *socialità originaria*, chiamata da Husserl *accoppiamento* (Paarung) per cui l'*ego* e l'*alter ego* sono costituiti necessariamente in un appaiamento originario [...]. Tale socialità ha valore ante-predicativo e pre-istituzionale. Le varie forme delle istituzioni sociali si fondano su questa socialità prima, che è la possibilità stessa dell'esserci dell'io. La relazione ha, pertanto, efficacia ontologica: non si può essere ciò che si è indipendentemente dalle relazioni in cui, volta per volta, si entra. Le relazioni modellano e configurano l'essere individuale e il variare delle relazioni fa variare l'essere individuale, che di queste relazioni è il soggetto attivo o passivo. Ciò felicemente intuì, per es., il Dewey, passando dalla concezione *interazionistica*, ancora formalmente contaminata di sostanzialismo, al *transazionismo*, per il quale l'essere dei termini in transazione si definisce e qualifica nel corso della transazione stessa» (*La lotta per la scienza*, “La comunicazione” [1961], Guerini, Milano 2013, pp. 114-115).

7. «[la comunicazione] è *problematica*, ossia non è pre-garantita nei suoi esiti. Chiamiamo comprensione la comunicazione *positiva* e incomprensione la comunicazione *negativa*. [...] Una comprensione, però, perfetta, totale, definitiva tra me e l'altro non è possibile. A parte la menzogna intenzionale e quella *malafede* che, dal punto di vista di Sartre, è una necessità strutturale del progetto esistenziale, tra me e l'altro c'è la diversità delle nostre *storie* personali: diversità di passato, di educazione, di cultura, di condizioni di vita, di scopi. Anche a supporre, per ipotesi, una piena uguaglianza di queste condizioni (che, entro certi limiti,

sussiste tra gemelli e, in limiti ancora più ristretti, per i figli di una stessa coppia di genitori), resterebbero tuttavia irriducibili i modi personali, individuali, d'interpretare e vivere tale uguaglianza. Nella storia comunichiamo, ma nella storia scopriamo anche la possibilità della nostra reciproca incomprensione. Noi viviamo nel tempo, che solo fino a un certo punto è universale e comune. In realtà, la universalità del tempo si spezza, personalizzandosi nella vita di ciascuno: ciascuno ha ed è il proprio tempo e la concordanza dei differenti tempi personali non è fatale né univoca. [...]

La comunicazione, dunque, non si risolve interamente in comprensione. Rimane sempre un certo residuo, che mantiene i comunicanti a una certa distanza l'uno dall'altro. Questo residuo è la *solitudine*. Oltre un certo limite, ciascuno di noi, pur nella socialità originaria dell'essere in relazione, rimane solo, sia perché non comprende l'altro sia perché l'altro non lo comprende: *la solitudine è implicata strutturalmente nella comunicazione, perché la comunicazione implica una certa misura di incomprensione*. [...] Poiché, però, non è possibile preconstituire a priori il limite della comprensione, bisogna comunicare *come se* questo limite non esistesse. Risiede in questo *come se* il principio etico della comunicazione come dovere dell'infinito dialogare [...]» (ivi, pp. 115-117).

8. «Se si presenta come il momento negativo della comunicazione, la solitudine può assolvere nondimeno a una funzione altamente positiva (e insostituibile) dal punto di vista metodologico. [...]

[...] la sociologia moderna riconosce che non si può fare a meno di un parziale isolamento ai fini della formazione della personalità individuale. [...] La formazione dell'individuo viene seriamente disturbata e alterata tanto da un eccessivo isolamento quanto da una sovrabbondanza indiscriminata di comunicazione. Chi mai si ritragga dal gruppo sociale al quale appartiene, difficilmente potrà conseguire coscienza precisa della propria individuazione, perché s'inibirà la possibilità di marcare la diversità del suo essere personale rispetto alla impersonalità del gruppo o, più in generale, della società. [...] Nell'estrovertito si manifesta la tipica situazione psicologica (e psicopatologica) di colui al quale fa difetto la integrazione privatistica della comunicazione, che è il saper tornare dal mondo in se stessi.

La difesa della *privacy*, sempre più compromessa nel mondo contemporaneo, in quanto contribuisca alla relativa differenziazione della persona destinata tuttavia alla comunicazione, è condizione indispensabile per il più autentico esplicitarsi della comunicazione che [...] risulta impossibile quando i suoi termini o s'identifichino o siano del tutto incompatibili.

In questo senso, la solitudine, sottraendo l'individuo alla pressione e alla morsa della società, gli consente la presa di coscienza personale e responsabile delle situazioni sociali stesse. Non frapponendo tra sé e la società una certa distanza, che gli agevoli la veduta autonoma della situazione, l'uomo non può assumere un atteggiamento consapevolmente attivo nel mondo. La solitudine funge qui come *critica e problematica* della relazione sociale, apprestando le condizioni di principio per la formulazione di un *giudizio valutativo*, che non sarebbe possibile ove non s'interrompesse metodologicamente la relazione stessa, ed *epochizzando* la società nel suo essere fattuale per costituirne o ricostituirne il senso e il valore. Senza il momento critico-problematico della solitudine, la relazione sociale, decadendo nell'abbandono al puro e semplice istinto gregale, dà luogo ad atteggiamenti del tutto passivi e irresponsabili, rispetto alla forza e al corso degli eventi, dai quali si finisce con l'essere travolti e ciecamente trascinati come fucelli da torrente in piena. Le società a struttura dittatoriale sono a un tempo causa ed effetto, tra l'altro, della carenza di una vocazione per la solitudine. All'incontro, le esplosioni rivoluzionarie, che sommuovono un dato ordine stabilito e portano alla instaurazione di un nuovo *ethos*, prorompono, almeno inizialmente, da una presa di coscienza personale e responsabile di spiriti solitari. Si vede da ciò come la solitudine possa rappresentare una garanzia di libertà della persona contro le involuzioni sostanzialistiche delle istituzioni sociali,

religiose e politiche, allorché, per il processo entropico e sclerotico comune a tutte le forme della civiltà umana, da progetti e modelli operativi di comportamento sociale, condizionati dai bisogni di definizione e qualificazione sociale degli individui, degenerano [...] in entità per sé stanti, insensibili o indifferenti ai cambiamenti situazionali e, sovraordinandosi a quegli individui, che dovrebbero strumentalmente servire, li riducono contraddittoriamente a proprie funzioni. Quando ciò avvenga, le istituzioni, anzi che rendere possibile la comunicazione nei suoi valori collettivi, la bloccano non solo all'esterno col contrapporsi in modo rigido e fanatico le une alle altre (lotte di religione, guerre ideologiche, conflitti di Stati imperialistici o nazionalistici, ecc.), ma anche all'interno con la organizzazione ferreamente gerarchica e burocratica, che separa i vari gradi del gruppo dominante e dei gruppi subalterni e, formalizzandola al massimo, impedisce la comunicazione nelle sue forme dirette, spontanee e tali da fare di ciascun uomo un fine per l'altro uomo. Si cade allora nel feticismo istituzionale, coincidente, da un lato, con la perdita della intenzionalità etica da parte dell'organizzazione politica (in senso lato) e, dall'altro, con l'assolutizzazione della istituzione elevata da mezzo a fine in sé» (ivi, pp. 118-120).

9. «Un'azione positiva [...] la solitudine esercita anche nei riguardi della degenerazione impersonalistica della comunicazione. Heidegger, al paragrafo 35 di *Essere e tempo*, ha descritto assai efficacemente questa degenerazione nella *chiacchiera*, che è il parlare o lo scrivere secondo il *già detto* o il *già letto*, senza mettersi alla ricerca del fondamento di validità di tale già detto o tale già detto. La chiacchiera è la sfera del Si anonimo, nella quale si accetta tutto per il solo fatto che altro lo hanno già accettato e ne fanno uso. Il proprio della chiacchiera consiste nell'inibire tanto la presa di posizione originale nel comunicare quanto la corrispondenza diretta e autenticamente *interpersonale*, da *tu a tu*: la spontaneità e la sincerità della espressione dei comunicanti vengono, infatti, coperte e soffocate e distrutte dalla uniformità impersonale del *si è detto* o del *si è letto*, dietro i quali si smorzano il coraggio e la responsabilità delle opinioni individuali, del pensare in prima persona, criticamente. Ma, per questa via, si arriva pure a trovare e dichiarare inutile la comunicazione. Ove tutti si esprimano, parlando o scrivendo, allo stesso modo nell'anonimia di un linguaggio standardizzato, non c'è più ragione di comunicare. [...] posta la identità dei termini comunicanti, [...] la comunicazione diventa impossibile. Se l'io e il tu nulla possono chiedersi e darsi che già non posseggano, viene a mancare la fondamentale situazione *erotica* che è il fondamento del comunicare. Anche da questo lato, la solitudine è una forma di lotta contro quell'incarnazione del sostanzialismo, che è il *conformismo* della opinione pubblica e non vagliata, che s'impone massiccia, opaca e indifferenziata come appunto l'essere della metafisica sostanzialistica » (ivi, pp. 120-121).

## XVI) Rosa Luxemburg

Argomenti:

la comunicazione empatica uomo-animali

«Ahimè, Sonička, qui ho provato un dolore molto intenso. Nel cortile dove vado a passeggiare arrivano di frequente carri dell'esercito, zeppi di sacchi o vecchie giubbe e casacche militari, spesso con macchie di sangue. Vengono scaricate, distribuite nelle celle per i rattoppi e quindi di nuovo caricate e rispedito all'esercito. Qualche tempo fa è arrivato un carro tirato da bufali anziché da cavalli. Per la prima volta ho visto questi animali da vicino. Di struttura sono più robusti e più grandi rispetto ai nostri buoi, hanno teste piatte e corna ricurve verso il basso, il cranio è più simile a quello delle nostre pecore, completamente nero e con grandi occhi

mansueti. Vengono dalla Romania, sono trofei di guerra... I soldati che conducono il carro raccontano quanto sia stato difficile catturare questi animali bradi, e ancor più difficile farne bestie da soma, abituati com'erano alla libertà. Furono presi a bastonate in modo spaventoso, finché non valse anche per loro il detto "vae victis"... Soltanto a Breslavia, di questi animali, dovrebbe esservene un centinaio; avvezzi ai grassi pascoli della Romania, ora ricevono cibo misero e scarso. Vengono sfruttati senza pietà, per trainare tutti i carichi possibili, e assai presto si sfiancano.

Qualche giorno fa arrivò dunque un carro pieno di sacchi, accatastati a una tale altezza che i bufali non riuscivano a varcare la soglia della porta carraia. Il soldato che li accompagnava, un tipo brutale, prese allora a batterli con il grosso manico della frusta in modo così violento che la guardiana, indignata, lo investì chiedendogli se non avesse un po' di compassione per gli animali. "Neanche per noi uomini c'è compassione" rispose quello con un sorriso maligno e battè ancora più forte... Gli animali infine si mossero e superarono l'ostacolo, ma uno di loro sanguinava... Sonička, la pelle del bufalo è famosa per essere assai dura e resistente, ma quella era lacerata. Durante le operazioni di scarico gli animali se ne stavano esausti, completamente in silenzio, e uno, quello che sanguinava, guardava davanti a sé e aveva nel viso nero, negli occhi scuri e mansueti, un'espressione simile a quella di un bambino che abbia pianto a lungo. Era davvero l'espressione di un bambino che è stato punito duramente e non sa per cosa né perché, non sa come sottrarsi al tormento e alla violenza brutale... gli stavo davanti e l'animale mi guardava, mi scesero le lacrime – erano le sue lacrime; per il fratello più amato non si potrebbe fremere più dolorosamente di quanto non fremessi io, inerme davanti a quella silenziosa sofferenza. Quanto erano lontani, quanto irraggiungibili e perduti i verdi pascoli, liberi e rigogliosi, della Romania! Quanto erano diversi, laggiù, lo splendore del sole, il soffio del vento, quanto era diverso il canto armonioso degli uccelli o il melodico richiamo dei pastori! E qui... questa città ignota e abominevole, la stalla cupa, il fieno nauseabondo e muffito, frammisto di puglia putrida, gli uomini estranei e terribili e... le percosse, il sangue che scorre giù dalla ferita aperta. Oh mio povero bufalo, mio povero, amato fratello, ce ne stiamo qui entrambi così impotenti e siamo tutt'uno nel dolore, nella debolezza, nella nostalgia. Intanto i carcerati correvano operosi qua e là intorno al carro, scaricavano i pesanti sacchi e li trascinarono dentro l'edificio; il soldato invece ficcò le mani nelle tasche dei pantaloni, se ne andò in giro per il cortile ad ampie falcate, sorrise e fischiò tra sé una canzonaccia. E tutta questa grandiosa guerra mi passò davanti agli occhi...» (Lettera del dicembre 1917 dal carcere di Breslavia a Sonja Liebknecht, in Rosa Luxemburg, *Un po' di compassione*, con testi di Karl Kraus, una ignota lettrice della "Fackel", Franz Kafka, Elias Canetti, Joseph Roth, Adelphi, Milano 2007, pp. 19-21).

## XVII) Barbara Smuts

Argomenti:

la comunicazione empatica uomo-animali

«La fiducia è una componente importante dell'amicizia, ma non la definisce di per sé. L'amicizia richiede una certa reciprocità. [...] fatti casuali indicavano che relazioni del genere erano possibili, se li incontravo come esseri anzitutto sociali, anziché come oggetti di indagine scientifica. [...] Un giorno [...] mi imbattei in un gruppo di madri e piccoli [di gorilla] che giocavano, per alcuni momenti pacifici, fuori del tempo. Poi i miei occhi incontrarono lo sguardo cordiale di una femmina adolescente, Pandora. Continuai a guardarla, comunicandole silenziosamente la mia amicizia. Inaspettatamente lei si alzò e si avvicinò. Fermandosi di

fronte a me, con la faccia al livello dei miei occhi, si chinò in avanti e spinse il suo largo naso piatto e grinzoso contro il mio. So che mi stava addosso perché ricordo nitidamente che il suo alito caldo e dolce mi annebbiò gli occhiali, accecandomi. Non ero impaurita e continuai a concentrarmi sul grande affetto e rispetto che provavo per lei. Forse lei percepì il mio atteggiamento, perché un momento dopo le sue lunghissime braccia mi avvolsero, e per secondi preziosi mi tennero abbracciata. Poi mi lasciò, mi guardò ancora una volta negli occhi, e tornò a mangiucchiare le sue foglie» (in John M. Coetzee, *La vita degli animali* [1999], Adelphi, Milano 2004).

## XVIII) Gaston Bachelard

Argomenti:

la comunicazione delle immagini; la dimora: immagini di "intimità protetta" e di continuità della vita

1. «La casa è [...] il nostro angolo di mondo, è, come è stato spesso ripetuto, il nostro primo universo. Essa è davvero un cosmo, nella piena accezione del termine. Non è forse bella la casa più modesta, se la guardiamo dal punto di vista dell'intimità? [...] La nostra vita adulta è a tal punto spossessata dei primi beni, i legami antropocosmici vi si sono talmente allentati da non avvertire il loro primo radicarsi nell'universo della casa. Certo, non mancano i filosofi che 'mondificano' astrattamente o rinvencono un universo nel gioco dialettico dell'io e del non-io: precisamente, essi conoscono l'universo prima della casa, l'orizzonte prima del riparo. I veri e propri punti di partenza delle immagini, al contrario, se li studiamo fenomenologicamente, ci porteranno concretamente ai valori dello spazio abitato, al non-io che protegge l'io» (*La poetica dello spazio* [1957], Dedalo, Bari 2015, pp. 32-33).

2. «La casa, nella vita dell'uomo, travalica le contingenze, moltiplica i suoi suggerimenti di continuità: se mancasse, l'uomo sarebbe un essere disperso. Essa sostiene l'uomo che passa attraverso le bufere del cielo e le bufere della vita, è corpo e anima, è il primo mondo dell'essere umano. Prima di essere 'gettato nel mondo' come professano metafisiche sbrigative, l'uomo viene depresso nella culla della casa e sempre nelle nostre *rêveries* la casa è una grande culla. Una metafisica concreta non può trascurare tale fatto, tale semplice fatto, proprio in quanto esso è un valore, un grande valore a cui ritorniamo nelle nostre *rêveries*. L'essere è immediatamente un valore. La vita incomincia bene, incomincia racchiusa, protetta, al calduccio nel grembo della casa.

Dal nostro punto di vista, dal punto di vista del fenomenologo che si alimenta alle origini, la metafisica cosciente che si colloca nell'istante in cui l'essere è 'gettato nel mondo' è una metafisica di second'ordine, in quanto essa trascura i momenti preliminari in cui l'essere è l'essere-bene, in cui l'essere umano è depresso in un essere-bene, nel benessere associato primitivamente all'essere. Per illustrare la metafisica della coscienza, sarà necessario attendere le esperienze in cui l'essere è gettato al di fuori, cioè, nello stile delle immagini che sono oggetto del nostro studio, messo alla porta, fuori dell'essere della casa, circostanza nella quale si sommano l'ostilità degli uomini e l'ostilità dell'universo. Ma una metafisica completa, capace di inglobare il conscio e l'inconscio, deve lasciare al *di dentro* il privilegio dei suoi valori. Al di dentro dell'essere, nell'essere del dentro, un calore avvolge ed accoglie l'essere. L'essere regna in una sorta di paradiso terrestre della materia, fuso nella dolcezza di una materia adeguata. L'essere, in un simile paradiso materiale, pare immergersi nel cibo, ricolmo di tutti i beni essenziali.

Quando si sogna la casa natale, nell'estrema profondità delle *rêverie*, si partecipa a quel calore originario, alla materia temperata del paradiso materiale. In questa atmosfera vivono gli

esseri protettori. Torneremo sul tema della maternità della casa, per ora vogliamo limitarci ad indicare la pienezza originaria dell'essere della casa. Le nostre *rêveries* vanno in quella direzione. Il poeta sa bene che la casa tiene l'infanzia immobile 'tra le sue braccia':

*Maison, pan de praire, o lumière du soir.  
Soudain vous acquérez presque une face humaine.  
Vous êtes près de nous, embrassants, embrassés»*

(ivi, pp. 35-36. R. M. Rilke, *Poème*, "Les Lettres", vol. IV, nn. 14-15-16, p. 11 [Casa, lembo di prato, luce della sera, improvvisamente acquistate quasi volto umano, siete accanto a noi, abbracciate, abbracciando]).

3. «La casa di Malicroix si chiama La Redousse ed è costruita su un'isola della Camargue, non lontano dal fiume mugghiante. E' umile, sembra fragile: andiamo a verificare il suo coraggio. Lo scrittore, per pagine e pagine, prepara la tempesta, una meteorologia poetica si spinge fino alle sorgenti da cui nasceranno il moto e il rumore. [...] Una sorta di angoscia cosmica fa da preludio alla tempesta, poi tutte le gole del vento si spalancano e ben presto tutti gli animali dell'uragano fanno sentire la loro voce. [...] La casa, contro una simile muta scatenata, diventa il vero e proprio essere di un'umanità pura. La Redousse è la Resistenza dell'uomo, è *valore umano*, grandezza dell'Uomo. Leggiamo la pagina centrale della resistenza umana della casa al culmine della tempesta.

La casa lottava coraggiosamente. Improvvisamente si lamentò: poderosissimi soffi la attaccarono da ogni lato con odio distinto e con tali ululati rabbiosi che, a tratti, rabbrivivo di paura. Ma essa tenne duro. Fin dall'inizio della tempesta, venti ringhiosi se l'erano presa con il tetto, tentando di strapparla, di rompergli la schiena, di farlo a pezzi, di aspirarlo. Esso invece incurvò la schiena e si aggrappò alla vecchia ossatura. Allora sopraggiunsero altri venti e, avventandosi rasente il suolo, piombarono contro i muri. Sotto l'urto impetuoso tutto sembrò cedere, ma la casa flessibile, dopo essersi piegata, riuscì a resistere alla belva. Essa era certamente collegata al suolo dell'isola con radici resistenti, donde proveniva una forza soprannaturale alle sue sottili pareti di canne arricciate e di tavole. Fu inutile insultare gli scuri e le porte, pronunciare inaudite minacce, strepitare nel camino: l'essere già umano in cui riparavo il mio corpo non cedette in nulla alla tempesta. La casa si strinse a me, come una lupa, ed a tratti io sentivo il suo odore scendermi maternamente fino al cuore. Essa fu davvero mia madre, quella notte. Fu soltanto lei a salvarmi e ad aiutarmi. Eravamo soli.

Parlando della maternità della casa nel nostro libro *La terre et les rêveries du repos*, avevamo citato due versi immensi di Milosz, nei quali si uniscono le immagini della Madre e della Casa:

*Je dis ma Mère. Et c'est à vous que je pense, ô Maison!  
Maison des beaux étés obscurs de mon enfance (Mélancolie).*

(*La terra e il riposo*, Red, Como 1994 [Dico Madre mia. Ed è a voi che penso, Casa! / Casa delle belle estati oscure della mia infanzia]).

Una simile immagine si impone alla commossa riconoscenza dell'abitante di La Redousse, ma l'immagine non proviene dalla nostalgia di un'infanzia, è data invece nella sua attualità protettiva. Al di là, dunque, di una comunanza di tenerezze, ci troviamo qui di fronte a una comunanza della forza, concentrazione di due coraggi, di due resistenze. Quale immagine di concentrazione di essere è la casa che si 'stringe' contro il suo abitante, diventando la cellula di un corpo con i suoi muri vicini. Il rifugio si è contratto. Più protettore, è diventato esteriormente più forte: da rifugio si è trasformato in fortino, la casupola è diventata un

castello forte del coraggio per il solitario che deve impararvi a vincere la paura. Una simile dimora è educatrice e si leggono le pagine di Bosco come una riserva di forza nei castelli interiori del coraggio. [...] La casa acquista le energie fisiche e morali di un corpo umano, incurva la schiena sotto i rovesci, tende le reni. Sotto le raffiche, si piega quando occorre piegarsi, sicura di risollevarsi in tempo, negando sempre le sconfitte provvisorie. Una tale casa chiama l'uomo a un eroismo cosmico, è strumento per affrontare il cosmo. I metafisici 'dell'uomo gettato nel mondo' potrebbero concretamente meditare sulla casa gettata attraverso l'uragano, che sfida la collera del cielo. A dispetto di tutti, la casa ci aiuta a dire: sarò un abitante del mondo, malgrado il mondo. Il problema non è soltanto un problema d'essere, è un problema di energia e, di conseguenza, di controenergia» (ivi, pp. 70-73).

4. «... in queste pagine, noi ci votiamo allo studio dell'insignificante, perché in esso vi si rivelano, a volte, strane finenze: per rivelarle, ci collochiamo sotto la lente d'ingrandimento dell'immaginazione» (ivi, p. 140).

5. «Dobbiamo tornare ai nostri studi positivi sull'immaginazione creatrice e, col tema dei cassetti, delle cassapanche, delle serrature e degli armadi, riprenderemo contatto con l'insondabile riserva delle *rêveries* di intimità.

L'armadio e i suoi ripiani, il *secrétaire* e i suoi cassetti, la cassapanca e il suo doppio fondo sono veri e propri organi della vita psicologica segreta. Senza questi 'oggetti' e alcuni altri così valorizzati, la nostra vita intima mancherebbe di modello di intimità. Sono oggetti misti, oggetti-soggetti, hanno, come noi, attraverso noi, per noi, una intimità.

Esiste un solo sognatore di parole che non sentirà risuonare dentro di sé la parola *armoire* (armadio)? *Armoire*, una delle grandi parole della lingua francese, insieme maestosa e familiare. Quale volume di respiro, bello e grande insieme! Apre il respiro con la *a* della prima sillaba e lo chiude dolcemente, lentamente con la sillaba che espira. Non si è mai costretti, quando si conferisce alle parole il loro essere poetico. [...]

Ad una bella parola corrisponde un bell'oggetto, alla parola dal suono grave, l'essere del profondo. Ogni poeta dei mobili – anche un poeta in una mansarda, un poeta senza mobili – sa d'istinto che lo spazio all'interno del vecchio armadio è profondo. Lo spazio interno dell'armadio è uno spazio di intimità, uno spazio che non si apre davanti a chiunque.

Le parole, poi, obbligano: in un armadio, solo un povero di spirito potrebbe riporre un oggetto qualsiasi. Riporre un oggetto qualsiasi, in un modo qualsiasi, in un mobile qualsiasi, vuol dire sottolineare una debolezza notevole della funzione di abitare. Nell'armadio vive un centro di ordine che protegge tutta la casa contro un disordine senza limite. Lì regna l'ordine o, piuttosto, lì l'ordine è un regno. Esso non è poi semplicemente geometrico, ma si richiama spesso alla storia della famiglia. [...] Tornano in folla i ricordi, se rivediamo nella memoria il ripiano su cui riposavano i merletti, i tessuti di batista, le mussole collocate su stoffe più robuste. Scrive Milosz: "L'armadio (è) tutto pieno del tumulto muto dei ricordi". [...]

Non ci si deve stupire se un essere che possiede una così grande ricchezza intima è l'oggetto delle più tenere cure da parte della domestica. Anne de Tourville dice della povera boscaiola: "Si era rimessa a strofinare e i riflessi che giocavano sull'armadio le rallegravano il cuore". L'armadio irradia nella camera una luce dolcissima, una luce comunicativa. [...]

Quando offriamo agli oggetti l'amicizia adeguata, non si riesce ad aprire l'armadio senza sussultare leggermente: sotto il suo legno rossiccio, l'armadio è una bianchissima mandorla. Aprirlo significa vivere un evento del candore» (ivi, pp. 105-109).

## XIX) Elias Canetti

Argomenti:

la comunicazione delle immagini; l'architettura come comunicazione del potere

1. «... Poiché ora è caduta nel discorso questa parola, sembra giunto il momento di dire qualcosa circa la funzione che il 'superare' ebbe per Hitler. Essa offre l'occasione forse migliore di avvicinarsi ai meccanismi della sua mente. Ciascuna delle sue imprese, ma anche i suoi desideri più profondi, sono dettati da una coazione a superare: ci si può spingere al punto di definire Hitler uno *schiaivo del superare*. Ma in ciò non è affatto solo. Se avesse senso caratterizzare con un unico tratto l'essenza della nostra società, dovremmo necessariamente ricadere su questo: la coazione a superare. In Hitler questa coazione ha raggiunto una tale intensità che non si può far a meno di incontrarla in continuazione. Ci si potrebbe immaginare che questa coazione faccia qualche luce sul suo vuoto interiore [...].

Tutto si misura e si cimenta nella lotta, e colui che supera è un perpetuo vincitore. [...] Il più forte è il *migliore*, il più forte merita di vincere. Finché è possibile, egli, raggirando l'avversario, ottiene vittorie incruente. Le considera rafforzamenti in vista della vittoria definitiva che dev'essere cruenta, una vittoria senza spargimento di sangue non è realmente valida [...]

Ma non solo nelle guerre Hitler manifesta il suo piacere di cimentarsi e di superare. Ne è propriamente infetto: ricorre al superare incessantemente e in ogni modo possibile [...].

Sulla terra non c'è nulla di vistoso che Hitler non si senta stimolato a superare. Senza dubbio Napoleone è la figura che suscita maggiormente la sua rivalità. Gli Champ-Élysées che conducono all'Arc de Triomphe sono lunghi due chilometri: la sua via monumentale sarà non soltanto più larga, ma anche lunga cinque chilometri. L'Arc de Triomphe è alto 50 metri, il suo arco di trionfo sarà alto 120 metri. [...]

La tribuna d'onore a Norimberga è coronata da una figura che supera di 14 metri la Statua della Libertà di New York. Il "Grosse Stadion" della stessa città ha una capienza due-tre volte superiore a quella del Circo Massimo. Todt progetta per Amburgo un ponte sospeso che dovrebbe superare il Golden Gate Bridge di San Francisco. La Stazione Centrale di Berlino dovrebbe schiacciare la Gran Central Station New York. Nel "Kupperlberg", l'edificio a cupola destinato a immense adunate, avrebbero trovato largamente posto il Campidoglio di Washington, San Pietro, e qualcos'altro ancora. Speer stesso non tace affatto la parte che Hitler ebbe in questi "superamenti schiacciati". Era, come appunto scrive, inebriato all'idea di creare testimonianze di pietra della storia. "Ma entusiasmavo anche Hitler quando potevo dimostrargli che avremmo 'battuto', almeno nelle proporzioni, le più eminenti creazioni architettoniche della storia". E' chiaro che Speer fu contagiato dalla megalomania di Hitler e che non era in grado di opporsi alla crescente fiducia che questi gli concedeva. A quel tempo, tuttavia, fece un'osservazione di cui forse solo più tardi avrebbe compreso appieno il significato: "La sua passione di costruire per l'eternità creava in lui un totale disinteresse per le strutture del traffico, per le zone residenziali, per gli spazi verdi: la dimensione sociale gli era indifferente"» (*Potere e sopravvivenza*, [1972], Adelphi, Milano 2004, pp. 91-94).

2. «Di tutte le costruzioni che Hitler progetta per Berlino, l'arco di trionfo è il più caro al suo cuore - insieme, forse, con la grande sala a cupola. Lo ha ideato fin dal 1925; un modello in base a questo primo progetto, alto quasi quattro metri, è la sorpresa di Speer per il cinquantésimo compleanno di Hitler, nell'aprile del 1939. [...]

Prima, Hitler e Speer avevano parlato spesso di questo arco di trionfo. L'altezza doveva raggiungere i 120 metri: così sarebbe stato più alto del doppio dell'Arc de Triomphe di Napoleone a Parigi...» (ivi, pp. 95-96).

