

Articoli/11

Potere disciplinante e libertà controllata

Esiti morali della moderna configurazione del potere*

di Federico Sollazzo

Articolo sottoposto a peer review. Ricevuto il 01/10/13. Accettato il 13/10/13

The contemporary society is very different from the previous ones, but sign these differences a discontinuity between the contemporary one and the previous societies, or are the changes, although deep, contained into the same line of development? And so, mark the contemporary Western democracies a discontinuity with the totalitarianism of the last century, or are them different in the proceedings but not in purposes? In other words, live we really in a post-ideological era or not? And whether not, which is the form of the current ideology and its framework? Trying to answer to these issues, that are essentially a question of "power", is useful delineate a possible theory of the social transition and analyze if changes are essential or just formal – a sort of upgrade of the domination of man by man and by nature. Developing this reasoning will be taken in consideration, integrating each other, the political theory and the moral philosophy of Th.-W. Adorno, M. Foucault, J. Habermas, M. Horkheimer, H. Marcuse, A. Negri, P.P. Pasolini, in order to disclose a critical way for observing reality and its main phenomena.

Introduzione

L'affermazione politico-sociale per eccellenza che il mondo occidentale moderno pronuncia su se stesso, è che oggi, dopo il crollo dei regimi politici totalitari, siamo finalmente entrati, pur con una serie di difetti da correggere, nel regno della libertà. Ma è così pacifico che le cose stiano così? Ovvero che i grandi eventi della storia recente, *in primis* la Seconda guerra mondiale, segnino una transizione all'insegna della discontinuità fra due mondi completamente diversi? O forse dovremmo intendere i grandi fenomeni politico-sociali dei nostri tempi come un traumatico passaggio di consegne

* Questo testo nasce dalla rielaborazione della conferenza *Nuove configurazioni del controllo sociale. Dalla libertà negata alla libertà apparente*, tenuta il 17/06/2013 presso l'Aula Magna del Consorzio Universitario di Velletri (RM), nell'ambito della rassegna Le ragioni della politica, organizzata dall'«Osservatorio filosofico», con il supporto di «MicroMega» e «Critica liberale» <http://www.radioradicale.it/scheda/384096/totalitarismo-e-democrazia>.

fra vecchi, obsoleti e nuovi, aggiornati modelli di controllo sociale? Dunque una transizione all'insegna di un'assoluta continuità.

Liberi, si diceva, ci viene ripetutamente e da più fronti detto che siamo finalmente liberi. Dopo essere stati schiavi, plebei, servi della gleba, funzionari dei totalitarismi, *kapos* del potere e del denaro, ora siamo finalmente liberi! Ma in cosa si sostanzia questa libertà? Siamo liberi di acquistare ciò che vogliamo, tra una gamma di prodotti accuratamente predeterminati, liberi di andare dove vogliamo, tra una molteplicità di luoghi ontologicamente identici, liberi di informarci come desideriamo, tra una pluralità di mass media, nessuno dei quali destabilizzante per lo *status quo*, liberi di dire ciò che vogliamo, parlando un linguaggio (e pensando un pensiero) talmente omologato e impoverito da non riuscire ad indicare nulla all'infuori di quello che è già dato, liberi di divertirci come preferiamo, grazie ad un'industria del divertimento che intrattenendo controlla, in breve, liberi di vivere, così come veniamo ammaestrati a vivere.

Il presente lavoro vuole essere un invito a riflettere sul fatto che le correnti democrazie occidentali rappresentino il contrario ma non l'opposto delle precedenti società totalitarie, una loro evoluzione, la prosecuzione, quindi, di un sistema di controllo che ha modificato i suoi modelli di dominio, così da renderli più efficaci, ad iniziare dall'inserimento, nella coscienza degli individui, della convinzione di vivere in un regime di autentica libertà, determinando così quella che Herbert Marcuse chiama «falsa coscienza felice»¹. Il membro idealtipico di questa società è quindi colui che è colonizzato nella sua coscienza dalle istanze che tale tipo di società (pro/im)pone come necessarie o desiderabili, al punto tale da non avvertire i condizionamenti cui è sottoposto o, qualora li percepisse, da non riuscire né a tematizzare né, conseguentemente, ad esprimere il proprio disagio, progettando delle alternative. In tal senso egli, e la società tutta, è (ricorrendo ancora al vocabolario marcusiano) 'unidimensionale', non riuscendo ad immaginare un mondo *diverso*² da quello esistente; vivendo, con il corpo, il linguaggio, il pensiero, unicamente nella dimensione dello *status quo*. Sotto questa prospettiva, grandi fenomeni recenti e/o ancora in corso di svolgimento, come ad esempio i cambiamenti politico-sociali nell'Europa dell'Est dopo l'apertura (1989) e la caduta (1990) del Muro di Berlino o le recenti primavere arabe, appaiono sotto un'altra luce. L'esito finale del processo si manifesta nel fatto che questo nuovo potere dominante non ha neanche bisogno di opporsi ad una eventuale richiesta di libertà da parte degli individui, poiché questi, semplicemente, dimenticano cosa essa sia, non potendone così né avvertire la mancanza né formulare la richiesta.

La libertà sembra subire la stessa sorte della virtù per Valery: non viene contestata, ma dimenticata e in ogni caso imbalsamata, come la parola

¹ Cfr. H. Marcuse, *La conquista della coscienza infelice: la desublimazione repressiva*, in Id., *L'uomo a una dimensione*, Torino 1999, pp. 69-95.

² «Un altro sviluppo. (È questo il nodo della questione) [...] (che sia) alterità (non semplice alternativa)», P. P. Pasolini, *Lettere luterane*, Torino 2003, pp. 170 e 190.

d'ordine della democrazia dopo l'ultima guerra. Tutti si trovano d'accordo sul fatto che la parola 'libertà' non debba più essere usata se non come vuota frase, e che sia utopistico prenderla sul serio³.

Quello che qui si vuole sostenere quindi è che la modernità è ben lungi dall'aver superato la problematica del dominio, riproponendolo anzi in forme perfezionate, che vivono di vita propria. Per sostenere questa tesi si prenderà in considerazione il pensiero di diversi autori moderni, ad iniziare da coloro che per primi furono esposti a queste dinamiche di modificazione delle modalità di controllo sociale, trovandosi in quei Paesi, Est Europa, in cui è stata più tangibile la transizione da vecchie a nuove forme di dominio.

Primi segnali di modificazione

Nell'ormai classico 1984 George Orwell introduce il tema della 'neolingua'. E proprio questo è, secondo Václav Havel, lo strumento con cui un nuovo potere totalitario (di cui Havel intravede l'avvento nella Cecoslovacchia degli anni Settanta e Ottanta) impedisce il sorgere di un 'pensiero eretico'. In alternativa alla liquidazione fisica di tutti quegli strati della popolazione che non aderiscono agli assunti dell'ideologia-verità, tale nuovo totalitarismo mira ad una strumentalizzazione del linguaggio, finalizzata all'inibizione di ogni giudizio indipendente e, così, all'accettazione passiva di determinati comportamenti. Da un 'totalitarismo violento', che si insedia al potere a 'colpi di fucile', si passa così ad un 'totalitarismo mite', che mantiene il potere a 'colpi di linguaggio' (omologato), originando pertanto delle vere e proprie *logocrazie di massa*. La manipolazione linguistico-concettuale rappresenta quindi uno dei pilastri dei nuovi meccanismi di controllo sociale.

La neolingua di Orwell esprime questa disgiunzione tra parola e linguaggio nella sua finalità ultima e metafisica: come rendere semplicemente impronunciabile la critica? [...] Come impedire l'articolazione stessa di un pensiero che sia critico rispetto alla realtà? [...] Si tratta di un particolare processo di impoverimento e di elementarizzazione del linguaggio che rende impossibile pensare in modo divergente dal principio imposto dal sistema dell'Altro⁴.

A ciò si collega un'alterazione della memoria storica. Non sfugga come il potere sia sempre interessato a (ri)scrivere la storia (troppo spesso si sente di tentativi di riscrittura, politicamente indirizzati, dei manuali di formazione in materia). Non a caso, oggi non si assiste ad una distruzione della memoria storica, come nel caso del nazi-fascismo, ma al sorgere di una 'cattiva memoria storica', subordinata al controllo del potere, ovvero ad una

³ M. Horkheimer, *Lo Stato autoritario*, in Id., *Crisi della ragione e trasformazione dello Stato*, Roma 1978, pp. 87-88.

⁴ M. Recalcati, *Introduzione*, in Id. (cura), *Forme contemporanee del totalitarismo*, Torino 2007, p. 16.

sorta di industria della storia che produce i ricordi ufficiali, in modo talmente pervasivo da riuscire a contaminare la memoria personale, colonizzandola.

Il potere non è più interessato all'adesione fideistica ad una ideologia⁵, ma all'instaurarsi di un regime di conformismo che risulti, senza spargimenti di sangue, impossibile da rifiutare. Conseguentemente, la colpevolizzazione e la criminalizzazione di tutti i comportamenti ostili al o non integrati nel sistema, non è altro che uno dei modi con cui quest'ultimo preserva se stesso da possibili cambiamenti. Per tal via, tutti risultano coinvolti nella struttura di questo nuovo potere 'autototalitario', la cui legittimità dipende, come in un circolo vizioso, dall'adesione ad esso da parte di ciascuno.

Nell'universo post-totalitario il male non produce più l'immenso numero di cadaveri degli uomini 'di troppo', perché nella demoralizzazione sistematica che abbassa a vittima innocente nel momento in cui eleva a colpevole, ognuno ha trovato la propria collocazione [...] l'autototalitarismo sociale [...] dà all'uomo l'illusione di essere una persona con un'identità ed una dignità; gli permette di ingannare la propria coscienza e di mascherare al mondo il suo inglorioso *modus vivendi*; di confondere il proprio ruolo di vittima con quello di parte in sintonia con l'ordine cosmico⁶.

Ontologia e fenomenologia del sistema

La concezione, di derivazione marcusiana, di 'sistema', esprime una ricca e articolata descrizione della nuova forma storica dei meccanismi di dominio (come è ormai evidente, in questo testo si considera il potere 'francofortianamente' come dominio, la qual cosa non è da ritenersi in contrasto, bensì in interazione con la concezione foucaultiana del potere come categoria relazionale). Tale sistema affonda le sue origini in una certa razionalità tecnologica che conduce ad una totale subordinazione dell'esistenza ad un paradigma produttivo, di senso più che di beni, efficientista e oggettivante, funzionale all'instaurarsi ed al perpetuarsi di una nuova forma di dominio.

Nella realtà sociale, nonostante tutti i mutamenti, il dominio dell'uomo sull'uomo rimane il *continuum* storico che congiunge la Ragione pretecnologica

⁵ Ecco perché, per la comprensione di questo totalitarismo post-totalitario, non risultano più efficaci locuzioni quali *religioni politiche*, cfr. E. Voegelin, *La politica: dai simboli alle esperienze*, Milano 1993, o *religioni secolari*, cfr. R. Aron, *Machiavelli e le tirannie moderne*, Roma 1998. Su questo cfr. anche i video, entrambi di F. Sollazzo, *Il totalitarismo post-totalitario*, in «Osservatorio filosofico», 05/02/2013: <https://itunes.apple.com/it/podcast/osservatorio-filosofico/id635038053> e *Totalitarismo, democrazia, etica*, in «Rai Educational - Filosofia», 09/05/2012: <http://www.filosofia.rai.it/articoli/totalitarismo-democrazia-etica/14666/default.aspx>.

⁶ V. Havel, *Il potere dei senza potere*, Milano 1991, pp. 40 e 20. Cfr. inoltre L. Kolakowski, *Il totalitarismo e la virtù della menzogna*, in S. Forti (cura), *La filosofia di fronte all'estremo*, Torino 2004; J. Patočka, *La superciviltà e il suo conflitto interno*, Milano 2012; Id., *Platone e l'Europa*, Milano 1997; Id., *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, Bologna 1981; su Havel cfr. anche la sua biografia autorizzata, J. Keane, *Vaclav Havel*, New York 2000 e la relativa recensione, basata sulla prima edizione Bloomsbury, di S. Žizek, *Attempt to Escape the Logic of Capitalism*, in «London Review of Books», n. 21, 28/10/1999, pp. 3-6.

a quella tecnologica. La società che progetta e intraprende la trasformazione tecnologica della natura trasforma tuttavia la base del dominio, sostituendo gradualmente la dipendenza personale (dello schiavo dal padrone, del servo dal signore del feudo, del feudatario dal donatore del feudo) in dipendenza dall'ordine oggettivo delle cose (dalle leggi economiche, dal mercato, etc.) [...] Noi viviamo e moriamo in modo razionale e produttivo. Noi sappiamo che la distruzione è il prezzo del progresso, così come la morte è il prezzo della vita; che rinuncia e fatica sono condizioni necessarie del piacere e della gioia; che l'attività economica deve proseguire, e che le alternative sono utopiche. Questa ideologia appartiene all'apparato stabilito della società; è un requisito del suo regolare funzionamento, fa parte della sua razionalità⁷.

Ma a tale esito non si è giunti a causa della tecnica – la mera capacità di fare qualcosa, senza un orientamento di tale fare, quindi in sé neutrale in quanto sprovvista di un *telos* – bensì a causa dello sviluppo di una determinata tecnologia, la forma storica della tecnica, ovvero lo specifico modo, sempre con finalità e con razionalità storicamente determinate, di impiego di tale capacità. E lo sviluppo della moderna tecnologia, dunque *questa* tecnologia, ha come esito determinante quello dell'inibizione del pensiero critico.

La nostra società è infatti razionale nei procedimenti ma irrazionale negli scopi, razionale nel suo efficientismo e tuttavia

nell'insieme, irrazionale. La sua produttività tende a distruggere il libero sviluppo di facoltà e bisogni umani, la sua pace è mantenuta da una costante minaccia di guerra, la sua crescita si fonda sulla repressione delle possibilità più vere per rendere pacifica la lotta per l'esistenza – individuale, nazionale e internazionale [infatti] l'*a priori* tecnologico è un *a priori* politico in quanto la trasformazione della natura implica quella dell'uomo⁸.

La ragione perde infatti quei connotati di trascendenza ed astrattezza, indispensabili per trattare della bidimensionalità tra *status quo* e sue alternative, tra essere e dover/poter essere, tra esistenza ed essenza, tra 'è' e 'dovrebbe/potrebbe', divenendo un pensiero affermativo e positivo, incapace di qualsiasi critica nei confronti dell'ordine stabilito delle cose. In altri termini, viene meno l'antagonismo tra realtà e cultura, poiché viene meno una qualsiasi forma d'opposizione alla realtà esistente.

Questo processo di graduale appiattimento sull'esistente, e pertanto di perdita di libertà o, meglio, di auto-determinazione, lo vorrei ora

⁷ H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, cit., pp. 152 e 153.

⁸ *Ivi*, pp. 4 e 161. Sul fondamentale tema della tecnica nella modernità cfr., fra gli altri, U. Galamberti, *Psiche e techne*, Milano 2002; A. Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica*, Roma 2003 (su cui cfr. anche la mia recensione, A. Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica. Problemi socio-psicologici della civiltà industriale*, a cura di M.T. Pansera, Roma 2003, in «B@belonline.net», n. 6, 2004 http://www.babelonline.net/public/Recensione_Gehlen.PDF); M. Heidegger, *La questione della tecnica*, in Id., *Saggi e discorsi*, Milano 1985, pp. 5-27; M. T. Pansera, *L'uomo e i sentieri della tecnica*, Roma 1998 e il mio *Sulla questione della tecnica in M. Heidegger*, in F. Sollazzo, *Totalitarismo, democrazia, etica pubblica*, Roma 2011.

descrivere passando per alcuni autori che, ferme restando le loro peculiarità e irriducibili differenze, individuano una direttrice fondamentale della sua manifestazione: l'impovertimento del *logos*, la perdita della sua capacità di trascendimento del già dato, l'oggettivazione del linguaggio e del pensiero.

Il linguaggio subisce tale oggettivazione riducendosi da 'metaforico' a 'didascalico', perdendo la capacità d'esprimere dei significati concettuali che trascendano la parola e limitandosi unicamente ad identificare la funzione che una cosa svolge. A questo proposito Marcuse scrive:

I concetti che abbracciano i fatti e in tal modo li trascendono stanno perdendo la loro autentica rappresentazione linguistica. Senza queste mediazioni, il linguaggio tende ad esprimere e a promuovere l'identificazione immediata della ragione col fatto, dell'essenza con l'esistenza, della cosa con la sua funzione [...]. In questo universo di comportamento parola e concetto tendono a coincidere, o meglio il concetto tende ad essere assorbito dalla parola. Il primo non ha altro contenuto che non sia quello designato dalla parola nell'uso pubblicitario, standardizzato di questa, né ci si aspetta che alla parola segua altra risposta che non sia il comportamento standardizzato, proposto dalla pubblicità (reazione). La parola diventa *cliché*, e, come *cliché*, governa la parlata o la scrittura; la comunicazione preclude per tal via lo sviluppo genuino del significato⁹.

E tale *cliché* non favorisce certo lo sviluppo dei significati, ma produce unicamente l'esito utilitaristico della rapida ed efficace descrizione della funzione di una cosa, non lasciando spazio alla critica ed alla riflessione; esso quindi descrive qualcosa ma non significa qualcosa.

Anche Max Horkheimer denuncia la riduzione del pensiero a fredda e lucida funzione calcolante; ciò provoca un generale decadimento sociale, di cui un evidente indicatore è l'imbarbarimento del linguaggio: «l'individuo [...] non considera il linguaggio parlato se non come un mezzo per orientare, informare, dare ordini [...] Gli uomini devono ripetere i linguaggi della radio, del cinema, dei giornali»¹⁰. Ciò conduce all'esaltazione dello *status quo* e degli oggetti in esso presenti: «i ragazzi osservando l'auto o l'apparecchio radio imparano presto a conoscerli [...] il padre [...] è sostituito dal mondo delle cose»¹¹. Ed alla riduzione strumentale dell'amore in sesso:

⁹ H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, cit., pp. 97 e 98-99. Sulla dialettica dell'oggettivazione come dialettica del dominio cfr. l'ormai classico M. Horkheimer-Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino 1966.

¹⁰ M. Horkheimer, *Ragione e Autoconservazione*, in Id., *Crisi della ragione e trasformazione dello Stato*, cit. pp. 111-112.

¹¹ *Ivi*, pp. 115 e 117. Ci porterebbe ora in un'altra direzione intavolare il seguente discorso, che per la sua importanza va perlomeno ricordato. Pier Paolo Pasolini attribuisce alla pedagogia delle cose, edonisticamente veicolata, una fondamentale funzione educativa che, nel mondo industrialmente avanzato che produce oggetti tecnologicamente avanzati, determina una vera e propria 'mutazione antropologica'. Cfr. F. Sollazzo, *L'ultimo Pasolini*, in «Orizzonti culturali italo-romeni», n. 5, 2013 http://www.orizonturiculturale.ro/it_studi_Federico-Sollazzo.html; Id., *Pasolini e la 'mutazione antropologica'*, in E. Pirvu (cura), *Discorso, identità e cultura nella lingua e nella letteratura italiana (Atti del Convegno Internazionale di Studi di Craiova, 21-22 settembre 2012)*, Craiova 2013, pp. 419-434; Id., *Brief Remarks on the Pasolini's Conception of 'Anthropological Mutation'*, in «Café Bohème», 02/12/2012 <http://www.cafeboheme.cz/?p=881>, nonché il video che riprende i temi

«la raccomandazione ufficiale delle relazioni extraconiugali nello Stato del Führer certifica che il lavoro privato di coito è lavoro della società di classe in cui lo Stato prende anche l'amore sotto il suo diretto governo»¹². È estremamente significativo notare come l'amministrazione, sotto la forma della cura del *bios* sia un tratto fondamentale che attraversa gli ultimi secoli.

Mi sembra che uno dei fenomeni fondamentali del XIX secolo sia stato ciò che si potrebbe chiamare la presa in carico della vita da parte del potere. Si tratta, per così dire, di una presa di potere sull'uomo in quanto essere vivente, di una sorta di statalizzazione del biologico [...] di una tecnologia di potere che ha come oggetto e come obiettivo la vita¹³.

Tale paradigma, quindi, attraversa e unisce la modernità:

Il nazismo, dopotutto, non è altro che lo sviluppo parossistico dei nuovi meccanismi di potere instaurati a partire dal XVIII secolo. [...] Potere disciplinare, bio-potere: tutto ciò ha attraversato e sostenuto materialmente fino all'estremo la società nazista (presa in carico e gestione del biologico, della procreazione, dell'ereditarietà, così come della malattia, degli incidenti e via di seguito). Nessuna società è stata più disciplinare e al contempo più assicurativa di quella instaurata, o in ogni caso progettata, dai nazisti. Il controllo dei rischi specifici dei processi biologici era infatti uno degli obiettivi immediati del regime¹⁴.

Risulta così evidente come il biopotere sia un meccanismo inscritto nel funzionamento di tutti gli Stati moderni, dai totalitarismi novecenteschi alle

del secondo articolo qui citato, Id., *Pasolini e la 'mutazione antropologica'*, video-lezione di Federico Sollazzo, in «Pagine Corsare», 27/11/2012 <http://pasolinipuntonet.blogspot.it/2012/11/pasolini-e-la-mutazione-antropologica.html>.

¹² M. Horkheimer, *Ragione e Autoconservazione*, cit., p. 118.

¹³ M. Foucault, *Bio-potere e totalitarismo*, in S Forti (cura), *La filosofia di fronte all'estremo*, cit., pp. 77 e 95. Sui concetti di biopotere e di biopolitica gli studi si moltiplicano esponenzialmente, se da un lato ciò espone al pericolo di una moda culturale, rendendo un argomento *à la carte*, dall'altro denota anche la centralità di tale paradigma per l'elaborazione e il completamento del senso della modernità. Tra la più recente bibliografia in materia: L. Bazzicalupo, *Biopolitica*, Roma 2010; J. Butler, *La vita psichica del potere*, Milano 2013; M. Cometa, *Studi culturali*, Napoli 2010 (che nel paragrafo, *No global: Pier Paolo Pasolini*, nota come Pasolini abbia intuito e autonomamente formulato quel paradigma sociale descritto ora con la formula di biopolitica); S. Marcenò, *Biopolitica e sovranità*, Milano-Udine 2011; D. Palano, *La soglia biopolitica*, Roma 2012; V. Possenti, *La rivoluzione biopolitica*, Torino 2013; A. Putino, *I corpi di mezzo*, Verona 2011; U. Vergari, *Governare la vita tra biopotere e biopolitica*, Trento 2010. Si faccia poi sempre riferimento ai testi che hanno dischiuso e orientato il dibattito, fra i principali: G. Agamben, *Stato di eccezione*, Torino 2003; Id., *Homo sacer*, Torino 1995; P. Amato, *La natura della democrazia*, in A. Vinale (cura), *Biopolitica e democrazia*, Milano 2007; Id., (cura), *La biopolitica*, Milano 2004; W. Burroughs, *Geografie del controllo*, Milano 2001; A. Casula, *Legami sociali e soggettività in Michel Foucault*, Trento 2009; R. Esposito, *Bios*, Torino 2004; M. Foucault, *Nascita della biopolitica (corso al Collège de France del 1978-79)*, Milano 2012; S. Forti, *Biopolitica delle anime*, in «Filosofia politica», n. 3, 2003; J. Revel, *Michel Foucault, un'ontologia dell'attualità*, Soveria Mannelli 2003; S. Vaccaro, *Biopolitica e disciplina*, Milano 2005.

¹⁴ M. Foucault, *Bio-potere e totalitarismo*, cit., pp. 100-101. Questo saggio era già stampato come ultima parte di M. Foucault, *Bisogna difendere la società (corrispondente all'ultima parte del corso tenuto da Foucault nel 1976 al Collège de France)*, Milano 1998.

attuali democrazie. Tuttora, infatti, il potere si presenta innanzi tutto come garante della sicurezza, della salute e della prosperità di una popolazione, configurandosi così come una totale e capillare forma di controllo 'normalizzante', permeando tutta la vita e la vita di tutti¹⁵.

Da questi passaggi emerge un dato di estrema importanza per la nostra analisi: intendere il totalitarismo come una fase di un generale processo di allontanamento dal 'logos critico' e di ipostatizzazione di logiche di dominio, che costituisce la civilizzazione occidentale. Tale modo d'intendere il processo civilizzante occidentale permette non solo di cogliere i totalitarismi storici come una tappa di tale processo, ma anche, e soprattutto, di individuare possibili linee di sviluppo dello stesso, confluenti in una forma di illibertà post-totalitaria (da Marcuse descritta proprio come sistema) che conferma quindi la continuità del dominio, nell'evoluzione dello stesso, tra i totalitarismi storici e le attuali democrazie.

Il termine 'totalitario', infatti, non si applica soltanto ad una organizzazione politica terroristica della società, ma anche ad una organizzazione economico-tecnica, non terroristica, che opera mediante la manipolazione dei bisogni da parte di interessi costituiti. Essa preclude per tal via l'emergere di una opposizione efficace contro l'insieme del sistema. Non soltanto una forma specifica di governo o di dominio partitico producono il totalitarismo, ma pure un sistema specifico di produzione e di distribuzione, sistema che può essere benissimo compatibile con un 'pluralismo' di partiti, di giornali, di 'poteri controbilancianti', etc.¹⁶.

¹⁵ Cfr. M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione (corso al Collège de France del 1977-78)*, Milano 2005. A tale proposito, cfr. P. Perticari, *Allestimenti per una biopolitica minore*, in Id. (a cura di), *Biopolitica minore*, Roma 2003, p. 7: «Se il problema pratico, politico e filosofico attuale resta ancora quello della biopolitica, parola ambigua a cui Foucault dava un'accezione piuttosto negativa, qui si tratta di fare emergere i contorni di una biopolitica minore che si applichi a qualunque forma di vita si trovi presa nelle categorie e nei dispositivi di un potere e di una pratica che la tratta come tale – vita esposta e amministrata [...]. Qualunque ambito, cioè, in cui la vita in quanto tale diviene la posta in gioco di biopoteri senza luogo. Lì e a partire da lì emerge la funzione cosciente e morale di una biopolitica minore, capace di deviare dalla biopolitica maggiore e dai suoi imperativi funzionali». Cfr. Anche S. Žižek, *Diritti umani per Odradek?*, Roma 2005, pp. 16-17 e, ultima cit., 36: «La nozione foucaultiana di 'biopolitica', infatti, intesa come apice dell'intero pensiero occidentale [possa determinare un 'destino ontologico' in cui] qualsiasi differenza tra democrazia e totalitarismo si trova sul punto di svanire e qualsiasi pratica politica si dimostra già imprigionata nella trappola biopolitica [... al punto di dover affermare che] la Pura Vita [questa 'pura vita', aggiungo io, quella che intende il soggetto come un animale inerme, da difendere eticamente] è una categoria del capitalismo».

¹⁶ H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, cit., p. 17; su questo mi permetto di rimandare a F. Sollazzo, *Per una (ri)scoperta di Herbert Marcuse*, in «Prospettiva persona», n. 49/50, 2004 e Id., *L'originalità del pensiero marcusiano*, in «Prospettiva persona», n. 52, 2005. Il contenuto di questa citazione dà conto del perché, nell'economia del presente scritto, si siano lasciate in secondo piano le pur preziose analisi arendtiane che leggono il totalitarismo come un determinato evento storico-politico anziché come una vera e propria categoria concettuale; cfr., fra i principali riferimenti in tal senso, H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Torino, 1999; A. Dal Lago, *Introduzione*, in H. Arendt, *La vita della mente*, Bologna 1987, nonché il mio *La concezione del totalitarismo nella Arendt e in Marcuse*, in «B@belonline.net», n. 5, 2004 <http://www.babelonline.net/home/005/pdf/03-sollazzo-la-concezione-del-totalitarismo.pdf>.

Inoltre, la sussunzione horkheimeriana anche della corporeità nel perimetro delle logiche di dominio, segna un altro importante punto di contatto con Marcuse, che vede nella specifica liberazione sessuale della modernità nient'altro che un ulteriore strumento di controllo. Questa infatti trasforma l'energia vitale per eccellenza, l'Eros (concezione che Marcuse mutua da Sigmund Freud) in gratificazione sessuale che si può manifestare solo secondo tempi e modi codificati, localizzati in determinate zone del corpo e limitati a precisi criteri di svolgimento. Per tal via, l'attività sessuale viene iscritta all'interno della sfera del tempo libero che, tutt'altro che essere tempo liberato, è divenuto quel tempo di ricreazione e riposo amministrato che rende gli individui ancor più assorbiti nel, funzionali al, funzionari del sistema.

La liberazione della sessualità costretta entro il dominio di queste istituzioni. Quest'ultimo processo porta a una liberazione della sessualità soffocata e rimossa; la libido continua a portare il marchio della rimozione e si manifesta nelle forme orride e ben note nella storia della civiltà; nelle orge sadiche e masochistiche di masse disperate, di 'élite sociali', di bande fameliche di mercenari, di guardiani di prigionie e di campi di concentramento. Una siffatta liberazione della sessualità offre un necessario sfogo periodico a un'insoddisfazione insostenibile; essa rafforza più che indebolire le radici della costrizione degli istinti; di conseguenza essa viene usata di quando in quando come sostegno di regimi oppressivi¹⁷.

Anche in Theodor W. Adorno, l'origine dei mali socio-politici, dei quali il totalitarismo storico rappresenta solo una fase, è sempre ascrivibile ad una malattia della ragione che, anziché orientarsi verso un'autoconsapevolezza critica, si indirizza verso una pianificazione del dominio. Non potendo qui ripercorrere nella sua completezza l'argomentazione adorniana, vorrei almeno sottolineare come per il pensatore francofortese la secolarizzazione, enfatizzata dall'Illuminismo, continui paradossalmente a contenere la stessa problematica che voleva superare, poiché è stata intesa come un mero passaggio di consegne dal sacro al profano, dall'autorità di forze trascendenti (sostanzialmente Dio) all'autorità di forze immanenti (la Ragione). Così, la forza totalizzante del mito metastorico, dalla quale il soggetto moderno mira ad emanciparsi, viene ricreata nella storia¹⁸. Il pensiero infatti elimina il mito irrazionale, rigettandolo, ma si appropria del potere in esso contenuto, cioè dei suoi essenziali caratteri di forza fondativa, autarchia, cominciamento assoluto e chiusura totale in sé. Se il pensiero esce, quindi, da un orizzonte di senso assoluto, entra però nell'ambito dell'assolutizzazione del proprio orizzonte finito: la razionalità moderna smantella il potere totalizzante del mito, ma si rivela essa stessa una ragione totalitaria. Insomma, la malattia del pensiero moderno, che per Adorno è riscontrabile non solo nella secolarizzazione e quindi nell'Illuminismo ma anche nell'idealismo hegeliano

¹⁷ H. Marcuse, *Eros e civiltà*, Torino 1967, p. 219. È affascinante notare qui le affinità con il film di P.P. Pasolini, *Salò o le 120 giornate di Sodoma*, 1975.

¹⁸ La figura di Ulisse, descritta nella *Dialettica dell'illuminismo*, tratteggia le vicende del soggetto moderno che si emancipa dal potere totalizzante del mito per poi, però, riprodurlo.

e di cui si trova un'anticipazione nel cristianesimo, consiste nella pretesa di voler conciliare finito e infinito in un'unica dimensione (problematica questa che richiama quella della marcusiana società unidimensionale), producendo una «proiezione distorta di uno stato pacificato, non più antagonistico, sulle coordinate di un pensiero riflessivo, espressione del dominio»¹⁹.

Tale nuova forma di potere totalitario, radicato nella realtà esistente, produce un'assolutizzazione di quest'ultima, mascherandone le carenze razionali con schemi semplificativi, quali ad esempio, le polarità amico-nemico, potenza-impotenza, bianco-nero, espresse negli «slogan pubblicitari che si siano rivelati efficaci per l'incremento del fatturato. Questa standardizzazione coincide con il ragionare stereotipato e con il desiderio di un infinito, immutato ritornello»²⁰. A questo proposito è significativo notare come oggi gli slogan non siano solo di tipo commerciale ma anche politico, compresi quelli che si propongono come contestativi e alternativi, dando così origine a quel semplicistico ritornello che si configura come una vera e propria produzione di senso, misero, dell'esistente.

Vale inoltre la pena ricordare come negli stessi anni (seconda metà del Novecento) in Italia, Pasolini così descrive il fenomeno dell'omologazione, nella sua articolazione linguistica:

I centri creatori, elaboratori e unificatori del linguaggio, non sono più le università, ma le aziende [sicché non sarebbe affatto impensabile, anzi lo stiamo vivendo, un mondo] interamente occupato al centro dal ciclo produzione-consumo, *che avesse come lingua la sola lingua tecnologica* [e nel quale] tutte le altre lingue potrebbero essere tranquillamente concepite come 'superflue' (o come sopravvivenze folcloristiche in lenta estinzione) [poiché] Il linguaggio dell'azienda è un linguaggio per definizione puramente comunicativo: i 'luoghi' dove si produce sono i luoghi dove la scienza viene 'applicata', sono cioè luoghi del pragmatismo puro²¹.

Parallelamente a questa oggettivazione del linguaggio, procede quella del pensiero, sicché l'uomo nella sua totalità è assorbito da questa complessiva dinamica di reificazione che lo rende incapace di trascendere lo *status quo*, e che si snoda lungo tutta la civilizzazione occidentale e da cui i nostri giorni non sono affatto esenti.

In questo processo, la dimensione 'interiore' della mente, in cui l'opposizione allo *status quo* può prendere radice, viene dissolta. La perdita di questa dimensione, in cui il potere del pensiero negativo – il potere critico della Ragione – si trova più a suo agio, è il correlato ideologico dello stesso processo materiale per mezzo del quale la società industriale avanzata riduce al silenzio e concilia con sé l'opposizione. La spinta del progresso porta la Ragione a sottomettersi ai fatti della vita, e alla capacità dinamica di produrre in maggior copia fatti connessi allo stesso tipo di vita. L'efficienza del sistema ottunde negli individui la capacità di riconoscere che

¹⁹ Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, Torino 1970, p. 23.

²⁰ Th. W. Adorno, *Contro l'antisemitismo*, Roma 1994, p. 86.

²¹ P. P. Pasolini, *Empirismo eretico*, Milano 1977, pp. 18 e 37 e, ultima cit., Id., *Scritti corsari*, Milano 2007, p. 17.

esso non contiene fatti che non siano veicolo del potere repressivo nell'insieme. Se gli individui si ritrovano nelle cose che plasmano la loro vita, essi lo fanno non formulando la legge delle cose, ma accettandola²².

È inoltre interessante notare come anche per Horkheimer, similmente ad Hannah Arendt, la paura e il terrore siano funzionali a quell'atomizzazione sociale che costituisce l'*humus* ideale di ogni regime di controllo (post) totalitario: «il terrore nel quale si rifugia la classe dominante è raccomandato dagli scrittori autoritari fin dal tempo di Machiavelli»²³; un *humus* oggi ricostruito sotto forma di situazioni di crisi permanente, che determinano stati di altrettanto permanente angoscia.

Pur non ponendosi nell'ottica della dialettica di una progressiva degenerazione del *logos*, anche Jürgen Habermas ravvisa nel Novecento un momento di crisi della razionalità, investita da problematiche politiche e economiche. Nelle società liberal-capitalistiche, infatti, le crisi si manifestano sottoforma di irrisolti problemi economici di controllo sociale, causando così un'immediata minaccia per l'integrazione sociale che il capitalismo liberale persegue unicamente tramite logiche di mercato. Nella fase più matura dello stesso capitalismo liberale, questa tendenza viene estremizzata completando così la sostituzione del sistema amministrativo politico con quello economico. Sintomatico di ciò è il passaggio del potere da determinati gruppi dominanti ad anonimi soggetti privati, ed il trionfo della 'ideologia della prestazione' che investe ogni ambito della vita. L'economia quindi entra nell'amministrazione, anzi diviene amministrazione, della produzione e della distribuzione di merci, causando un 'deficit di razionalità', ovvero la rimozione dall'orizzonte del pensiero di tutto ciò che risiede al di fuori della logica economica (da intendersi non meramente come crematistica, ma, *latu sensu*, come razionalità calcolante e strumentale). Ciò è riscontrabile, per Habermas, nella sostituzione del concetto di 'senso' con quello di 'valore', nella separazione tra il diritto e la morale, in un generico *common sense* che è privo di ogni problematicità trascendente, riducendosi a mero utilitarismo, e nel condensarsi nell'arte (come per Marcuse) di tutti quei valori espulsi dalla società borghese. Questo deficit di razionalità, quindi, blocca la società su tutti i livelli al punto tale che, l'unico modo per superare

²² H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, cit. pp. 24-25.

²³ M. Horkheimer, *Gli ebrei e l'Europa*, in Id., *Crisi della ragione e trasformazione dello Stato*, cit., p. 45. Ancora in linea con la Arendt, anche per Horkheimer i germi di ciò si trovano essenzialmente nella kantiana *Critica della ragion pratica*, il cui imperativo categorico impedisce qualsiasi forma d'opposizione all'autorità dominante: «Secondo la Ragion Pratica il popolo deve obbedire come in una casa di disciplina con la differenza che insieme allo sgherro di qualunque potere deve avere come spinta all'obbedienza e come guardiano, anche la coscienza [...] il conoscitore di Kant sa che la 'morale interna' non può protestare contro il duro lavoro raccomandato da qualunque potere» (*ivi*, p. 46); è però da ricordare come per la Arendt questa problematica si superi nella *Critica del giudizio*: cfr., entrambi di F. Sollazzo, *Crisi della facoltà di giudizio e modello democratico*, in «B@belonline/print» e in «B@belonline.net», n. 3, 2007 (anteprima online: http://www.babelonline.net/PDFo8/Sollazzo_giudizio_democratico.pdf) e *La crisi della facoltà di giudizio*, in Id., *Totalitarismo, democrazia, etica pubblica*, cit.

questa *impasse* è quello di mettere in crisi il sistema avanzando nei suoi confronti delle aspettative per lui impossibili da soddisfare. In tal senso, la questione più scardinante (che aprirebbe la più rivoluzionaria delle crisi) da porre al sistema è quella della richiesta di una sua legittimazione ad esistere²⁴. Una simile istanza potrebbe essere soddisfatta solo in termini etici, poiché è l'etica la base di ogni possibile legittimazione, e l'etica che Habermas propone è, come è noto, un'etica 'discorsiva'.

Un'etica rimane [...] il fondamento della legittimazione [...] Solo l'*etica comunicativa* assicura l'universalità delle norme lecite e l'autonomia dei soggetti agenti, unicamente con la soddisfacibilità discorsiva delle pretese di validità con cui le norme si presentano, ossia per il fatto che possono pretendersi valide solo le norme su cui tutti gli interessati si accordano [...] in quanto partecipi di un discorso, se entrano [...] in un processo di formazione discorsiva della volontà²⁵.

Se nella sua idea di partecipazione, generalizzata e con uguali possibilità, degli uomini ai processi discorsivi di formazione della volontà, l'etica comunicativa habermasiana ricorda le tesi arendtiane sullo spazio pubblico antico, tuttavia l'irriducibile differenza tra i due pensatori risiede nel fatto che Habermas rifiuta la concezione di una spontaneità discorsiva sottratta alla riflessione (il cosiddetto *common sense*). A questo proposito, è da notare come sia imputabile proprio ad una carenza di razionalità, il sorgere, oggi, di democrazie in cui la libertà è solo apparente. Esse infatti adottano un sistema di norme che, pur avendo formalmente spazi per la comunicazione, si fonda

sul timore e sull'assoggettamento alle sanzioni indirettamente minacciate, oltre che sulla pura sopportazione (*compliance*) determinata dalla consapevolezza della propria impotenza e dalla mancanza di alternative (fantasia imbrigliata) [...] La fede nella legittimità si riduce a fede nella legalità [ma] nell'identificazione della giustizia con la legalità c'è [...] una forzatura: giungeremo a designare l'essere umano giusto come colui che sa solo obbedire, esente da libertà e responsabilità: una negazione della dignità, questa, che può piacere soltanto agli 'organizzatori sociali' di tutte le specie politiche che [...] possono solo creare formicai umani [...] La voce della giustizia chiama invece sì all'osservanza della legge, ma sempre in nome di ciò che supera la legge e di cui essa è espressione [poiché se] l'obbedienza viene elevata a virtù [...] diventa un fine in sé; uno stato permanente in cui le pecore perseguono il bene sottomettendosi costantemente ai loro pastori²⁶.

²⁴ Sul contributo di Habermas per una decifrazione della modernità cfr. F. Sollazzo, *La moderna dimensione politica*, in Id., *Antropologia e politica*, in «Lessico di etica pubblica», n. 1, 2012 <http://www.eticapubblica.it/public/upload/4.sollazzo-final.pdf>.

²⁵ J. Habermas, *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, Roma-Bari 1979, pp. 98-99.

²⁶ *Ivi*, pp. 106 e 108 e, dopo la prima parentesi, G. Zagrebelsky, *L'idea di giustizia e l'esperienza dell'ingiustizia*, in G. Zagrebelsky-C.M. Martini, *La domanda di giustizia*, Torino 2003, p. 22 e, ultima cit., S. Forti, *Banalità del male*, in P.P. Portinaro (a cura di), *I concetti del male*, Torino 2002, p. 43.

Un'ulteriore decifrazione della modernità occidentale è stata recentemente proposta da Michael Hardt ed Antonio Negri che con una prospettiva più prossima alla teoria politica che alla filosofia morale, cui si è fatto riferimento sinora, definiscono come 'Impero' quell'articolato e complesso Leviatano che amministra il controllo sociale nella modernità. È certamente opportuno delineare quindi il profilo essenziale di tale tematizzazione.

Similmente a quanto espresso dalla Arendt nel capitolo de *Le origini del totalitarismo* intitolato *Il tramonto dello stato nazionale e la fine dei diritti umani*, anche Hardt e Negri ritengono che nella modernità lo Stato nazione sia entrato in crisi, perdendo la propria sovranità. Ma diversamente dalla filosofa tedesca (le cui analisi sono ovviamente calibrate sullo scenario internazionale della seconda metà del Novecento) per la quale l'esito fondamentale di tale crisi è la nascita di una massa di apolidi senza Stato e dunque senza diritti, per i due autori la conseguenza più significativa derivante dalla crisi di sovranità dello Stato nazione risiede nello spostamento della sovranità stessa verso un nuovo 'soggetto politico': l'Impero.

La crisi della sovranità dello Stato nazione non ha infatti prodotto la crisi del concetto di sovranità in quanto tale, ma la sua allocazione fra una serie di organismi nazionali e sovranazionali uniti da un'unica logica di potere, originante pertanto un'unica sovranità globale. Le sue caratteristiche sono quelle di essere un sistema di controllo decentrato, deterritorializzante ed onnicomprensivo, le sue frontiere non sono infatti individuabili, cosicché esso si trova a non avere confini o limiti, né territoriali, né storici, né sociali. Territorialmente, si estende sull'intero pianeta, in modo particolare si irradia dal mondo democratico e civilizzato a quello da democratizzare e civilizzare, ovvero da 'normalizzare'. Storicamente, si presenta non come un sistema transitorio, ma come l'eternizzazione necessaria di un determinato ordine delle cose. Socialmente, agisce su tutti i livelli della vita, collettiva ed individuale, amministrando le interazioni umane e la (ri)produzione della, o meglio, di una certa natura umana. La sovranità globale e assoluta di cui si è appropriato legittima, ed anzi invoca, il suo potere d'intraprendere guerre eticamente giuste, ovvero in nome della pace e dell'ordine, attraverso interventi militari che hanno ormai assunto l'aspetto di operazioni di polizia internazionale, dato che in un sistema di controllo globale ogni guerra è sempre una guerra civile, combattuta non contro 'barbari' esterni, ma contro 'ribelli' interni²⁷.

²⁷ Sulla trasformazione degli eserciti nazionali in polizia internazionale, cfr. J. Habermas, *Umanità e bestialità*, in «Caffè Europa», n. 33, 1999: «La stabilizzazione di uno stato di cittadinanza universale comporterebbe che le violazioni contro i diritti umani non verrebbero giudicate e condannate da un punto di vista morale, ma verrebbero perseguite come le azioni criminose commesse all'interno di un qualsiasi ordine costituito [... cioè] preserverebbe il trattamento legale delle violazioni dei diritti umani da un'indistinzione giuridica e impedirebbe il brutale e immediato affermarsi di discriminazioni morali di 'nemici'. Un tale scenario si potrebbe affermare anche a prescindere dal monopolio della violenza di uno stato e di un governo mondiali. Ma come minimo è necessario un Consiglio di sicurezza funzionante, la giurisprudenza vincolante di una corte di giustizia internazionale

Quest'analisi si pone in continuità con i lavori foucaultiani sui concetti di biopotere e biopolitica che designano la transizione dalla società della disciplina a quella del controllo²⁸. Lo scopo di quest'ultima rimane quello di dare norme alla vita, ma non più tramite meccanismi sanzionatori escludenti, bensì tramite dispositivi prescrittivi che codificano i comportamenti normali e normalizzanti e quelli deviati e devianti: tale normalizzazione non avviene tramite una manifesta imposizione di 'valori', bensì tramite la loro interiorizzazione, con conseguenti atteggiamenti e comportamenti. Tali istanze infatti, dopo essersi sedimentate attraverso una certa archeologia del sapere e genealogia del potere, vengono oggi veicolate, ricevendone una conferma di legittimazione, dall'industria della comunicazione e dello spettacolo, generando un complesso dispositivo di immagini ed idee che producono le opinioni e regolano il discorso pubblico. Non è inoltre da trascurare come tali processi siano supportati da uno sviluppo tecnologico, oggi sempre più prepotente, che, lungi dall'essere un che di neutrale, contribuisce ad una nuova definizione della condizione umana²⁹. Dunque, il potere assorbe la vita e per mezzo di essa si riproduce.

Applicando tale prospettiva a quel dispositivo di controllo globale che definiscono come Impero, Hardt e Negri evidenziano come questo si avvalga

e l'integrazione dell'Assemblea generale dei rappresentanti dei governi con un 'secondo livello' di rappresentanza dei cittadini». Sulla costruzione di un comune paradigma giuridico-politico di appartenenza, va ricordata la posizione di Etienne Balibar che ritiene il 'costituzionalismo normativo' habermasiano ormai non più sufficiente alla costruzione di una comune dimensione inter o sovra-nazionale, per la cui edificazione (e qui Balibar si riferisce all'Europa) non è sufficiente l'espansione dell'ordinamento democratico nazionale ma è necessario un salto qualitativo, un *surplus* democratico rispetto agli Stati nazione, di cui oggi si dovrebbe far carico «un'opposizione o un movimento sociale». Cfr. E. Balibar, *Quale democrazia per l'Europa? Una risposta a Habermas*, «il manifesto», 20/09/2012 e, soprattutto, Id., *Cittadinanza*, Torino 2012.

²⁸ Cfr. in particolare M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, cit., e Id., *Nascita della biopolitica*, cit.; Id., *Poteri e strategie*, Milano, 1994. Cfr. inoltre L. Bazzicalupo, *Il governo delle vite*, Roma-Bari 2006; S. Catucci, *Introduzione a Foucault*, Roma-Bari, 2005; H. Fink-Eitel, *Foucault*, Roma 2002 e F. Sollazzo, *La concezione del biopotere in Foucault* (Seminario presso la Fondazione Basso, Roma 2004), in «B@belonline.net», n. 6, 2004, riedito in «Transfinito», 06/06/2010 <http://transfinito.eu/spip.php?article1530>. Come è noto, questo è uno dei temi centrali della produzione di Foucault per il quale con il potere moderno «si potrebbe dire che al vecchio diritto di far morire o di lasciar vivere si è sostituito un potere di far vivere o di respingere nella morte», M. Foucault, *La volontà di sapere*, Milano 1988, p. 122.

²⁹ Sulla produzione delle soggettività tramite l'interiorizzazione dei modelli di dominio veicolati dai mass media e dall'industria del divertimento e, più in generale, sull'impatto sociale dei mass media, esiste una bibliografia amplissima, di cui alcuni significativi risultati sono: J.M. Besnier, *L'uomo semplificato*, Milano 2013; A. Castoldi, *Congedi*, Milano 2010; V. Codeluppi, *La vetrinizzazione sociale*, Torino 2007; G. Cuzzo, *Gioco d'azzardo*, Milano-Udine 2013; P.P. Dal Monte, *L'allucinazione della modernità*, Milano 2013; P. Ercolani, *L'ultimo Dio*, Bari 2012; V. Musumeci, *Divi a perdere*, Milano 2010; P. Piro, *La peste emozionale, l'uomo-massa e l'orizzonte totalitario della tecnica*, Milano-Udine 2012 oltreché gli ormai classici G. Debord, *La società dello spettacolo*, Milano 2008; U. Galimberti, *Psiche e techne*, Milano 2002; A. Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica*, cit.; H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, cit.; C. Lasch, *La cultura del narcisismo*, Milano 1988; M. Perniola, *Società dei simulacri*, Milano-Udine 2011.

nella sua opera di un risultato ereditato dagli Stati nazionali: la riduzione della moltitudine a totalità ordinata, a popolo. A tale proposito, attingendo al *De Cive* di Thomas Hobbes, i due autori scrivono:

È contrario al governo civile e, in particolare, a quello monarchico, che gli uomini non distinguano bene tra *popolo* e *moltitudine*. Il *popolo* è un che di *uno*, che ha una *volontà unica*, e cui si può attribuire un'azione *unica*. Nulla di ciò si può dire della moltitudine. Il *popolo* regna in ogni stato, perché anche nelle *monarchie* il *popolo* comanda: infatti, il *popolo* vuole attraverso la volontà di un *solo uomo* [...]. La moltitudine è una molteplicità [...]. Il popolo tende invece all'identità e all'omogeneità interna [...] fornisce un'azione e una volontà uniche indipendenti in conflitto con le volontà e le azioni della moltitudine³⁰.

Su queste basi, il popolo rappresenta *tutta* la moltitudine, nel senso che niente e nessuno può porsi al di fuori di esso, cioè al di fuori della sovranità imperiale del/sul popolo globale. Pertanto, le dinamiche centrifughe rispetto all'Impero vengono ricondotte in esso. A tal fine, si può osservare l'insorgere di nuovi meccanismi discriminatori.

Con il passaggio all'Impero, le differenze biologiche sono state rimpiazzate da significanti sociologici e culturali intorno ai quali si costituiscono le rappresentazioni dell'odio e della paura della differenza razziale [...]. Dato che la biologia è stata abbandonata nella sua funzione di supporto e di fondamento del razzismo [...] la cultura finisce per sostituirla nel ruolo che essa svolgeva in precedenza [...]. La figura mentale del ghetto sopravvive invincibile. Il negro sarà libero, potrà vivere nominalmente senza ostacoli la sua diversità eccetera eccetera, ma egli resterà sempre dentro a un 'ghetto menatale', e guai se uscirà da lì. Egli può uscire da lì solo a patto di adottare l'angolo visuale e la mentalità di chi vive fuori dal ghetto, cioè della maggioranza³¹.

Dunque, all'interno dell'Impero vi è un pluralismo di differenze culturali (come da altra prospettiva faceva notare anche Marcuse a proposito del pluralismo della società unidimensionale) e tuttavia ad esse è permesso di esistere solo nella forma del loro assorbimento e della loro amministrazione. Per questo oggi le differenze comunitarie, economiche, etniche, religiose, sono vissute con estrema radicalità, perché rispondono alla disperata ricerca di un'identità autentica, quanto inessenziali, perché parti dello stesso omogeneo sistema che le produce.

³⁰ M. Hardt-A. Negri, *Impero*, Milano 2001, p. 107. Sulla dicotomia moltitudine-popolo cfr. P. Virno, *Grammatica della moltitudine*, Roma 2002. Hardt e Negri criticano l'analisi arendtiana del totalitarismo imputandole di non avere colto tutto ciò ed essersi limitata alla denuncia della distruzione dello spazio pubblico democratico senza aver approfondito cosa si sia ad esso sostituito; ma, a 'discolpa' della Arendt, si deve ricordare come ella legga il totalitarismo come un determinato evento storico-politico e non come una categoria concettuale.

³¹ M. Hardt-A. Negri, *Impero*, cit., p. 182 e, ultima cit., P. P. Pasolini, *Lettere luterane*, cit., p. 24. Su una nuova forma di razzismo, sganciata da un'accezione biologica di razza, cfr. E. Balibar, *Esiste un 'Neorazzismo'?*, in I. Wallerstein-E. Balibar, *Razza nazione classe*, Milano 1996.

Di fronte a tutto questo, i due autori pongono un'alternativa che si sostanzia sia di una *pars destruens*, critica e decostruttiva, che sovverta i linguaggi e le strutture sociali egemoni, sia di una *pars costruens*, ricostruttiva, che crei una credibile ed immanente alternativa politico-sociale³².

Nella seconda metà del Novecento, Marcuse ha parlato di 'Grande Rifiuto', o negazione determinata, nei confronti dello *status quo*, vedendo in tutti i non integrati nel sistema, nei cosiddetti *outsiders* (che in una certa fase egli ipotizzò potessero essere i giovani e gli intellettuali), il nuovo soggetto rivoluzionario di una auspicata rivoluzione culturale, o meglio, 'coscienziale' (ridefinendo così i termini-chiave del pensiero marxiano, sua base, come quelli di 'classe', 'rivoluzione', 'soggetto rivoluzionario'), volta alla liberazione di uomini e cose e all'edificazione di una società 'estetica', di una 'società come opera d'arte' (itinerario intellettuale che va da *Ragione e rivoluzione* a *La dimensione estetica*, passando per *La fine dell'utopia* e *Saggio sulla liberazione*).

Ricordando in una certa misura tutto ciò, i due autori ora parlano di un 'rifiuto costruttivo' che si fonda non su una speranza bensì su una realistica possibilità³³, poiché è l'Impero stesso a generare

un potenziale rivoluzionario assai più grande di quello creato dai moderni regimi di potere, poiché ci mostra, accanto alla macchina di comando, un'alternativa effettiva: l'insieme degli sfruttati e dei sottomessi, una moltitudine che è direttamente, e senza alcuna mediazione, contro l'Impero [in altri termini]. È solo a favore dei disperati che ci è data la speranza³⁴.

Non si può qui non notare come la tematizzazione del rifiuto torni nelle più significative interpretazioni della modernità.

Il rifiuto è sempre stato un gesto essenziale. I santi, gli eremiti, ma anche gli intellettuali, i pochi che hanno fatto la storia sono quelli che hanno detto di no, mica i cortigiani e gli assistenti dei cardinali. Il rifiuto per funzionare deve essere grande, non piccolo, totale, non su questo o quel punto, 'assurdo', non di buon senso³⁵.

³² Cfr. dei due autori i recenti *Declaration*, Stockholm 2012; *Il comune in rivolta*, Verona 2012; *Questo non è un manifesto*, Milano 2012; *Comune*, Milano 2010; *Commonwealth*, Cambridge 2009; *Moltitudine*, Milano 2004.

³³ Sulla questione della realistica dell'alternativa mi permetto di rimandare al mio *Through Sartre and Marcuse: For a Realistic Utopia*, in «Analele Universității din Craiova Seria: Filosofie», n. 31, 2013, pp. 90-100, http://ciso1.central.ucv.ro/analele_universitatii/filosofie/2013/Anale31.pdf.

³⁴ M. Hardt-A. Negri, *Impero*, cit., p. 364 e, ultima cit., H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, cit., p. 266 (ivi cit. di W. Benjamin).

³⁵ P. P. Pasolini, *Saggi sulla politica e sulla società*, Milano 1999, pp. 1723-1724.

Conclusioni (momentanee)

Cercando ora di pervenire a delle conclusioni, per quanto sempre *in fieri*, sembra importante notare come il tratto che attraversa le più significative tematizzazioni sulla modernità, pur con tutte le loro specifiche differenze, sia quello dell'annichilimento di un 'pensiero critico', cosa che impedisce proprio il riconoscimento di tale forma di oppressione. Per questo spesso torna il riferimento all'Arte e all'Alta Cultura come ultimi presidi della trascendenza, della capacità d'immaginare l'alterità; facoltà sempre più assorbita all'interno dell'ordine stabilito delle cose, sicché la ragione si trasforma in mero strumento d'analisi e di descrizione di fatti empirici.

Il lavoro che fa vivere in noi ciò che non esiste. Dare un nome alle 'cose assenti' significa spezzare l'incanto delle cose che sono; significa, inoltre, far entrare un ordine di cose differente entro l'ordine stabilito – 'il principio di un mondo'³⁶.

Ma se la nostra società è caratterizzata da una nuova forma di dominio che prevede il consenso dei dominati, ottenuto appiattendolo bisogni e desideri sulle necessità di *questa* società, facendoli coincidere con essa e realizzando così una nuova forma di amministrazione totale, resta difficile ipotizzare chi, come, dove e quando possa operare una rottura di tale scenario.

Ora, si badi bene che se una *chance* di superamento di tale scenario è data, essa passa innanzi tutto attraverso la ridefinizione delle parole chiave che la possano dischiudere. A tale proposito propongo la sostituzione del termine 'libertà' con quello di 'auto-determinazione'. Il primo infatti, oltre ad essere generico e inflazionato, è ormai soggiacente alla retorica della perimetrazione della libertà personale che finirebbe là dove inizia quella altrui, dando così l'immagine della libertà come di una proprietà, anziché una relazione, che determina un alveare nel quale ciascuno è chiuso nella cella della propria libertà. Diversamente, con auto-determinazione si vuole indicare la dimensione inevitabilmente relazionale del fenomeno.

Pertanto, ci troviamo a fare i conti con una un'auto-determinazione mancata, imbrigliata dal potere impersonale esistente che la nega assorbendola e dandole falsa soddisfazione in forma distorta e strumentale, in manifestazioni inautentiche. Così, se una libertà apparente è quella le cui immagini e forme si muovono all'interno di un universo sempre più reificato, il passaggio verso una libertà effettiva, un'autentica auto-determinazione, non consisterà allora in una ricetta politica o economica, ma nella capacità, fine a se stessa, di trascendere l'orizzonte del già dato. In tal senso ognuno può essere vettore di tale trascendenza ma proprio in tal senso ciascuno sembra, inconsapevolmente, poterlo essere sempre meno. Per questo ritengo sia sempre fondamentale, e niente affatto 'romantico' nel senso banalizzante del termine, coltivare la trascendenza, e che altrettanto fondamentale sia, quando se ne cerca la concretizzazione, distinguerla dal *mare magnum* del

³⁶H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, cit., p. 81 (prima e ultima frase riportata da Marcuse: P. Valéry, *Poésie et Pensée Abstraite*, in Id., *Œuvres*, Paris 1957, p. 1333 e 1327).

rumore banalizzante da cui siamo circondati, selezionando con cura, direi quasi elitaristicamente, ma non come atto di superbia, bensì come gesto di protezione di ciò che è prezioso, il linguaggio e gli scenari opportuni nei quali collocarla, poiché la forma è sostanza. Certo, anche in tal caso, chi non riconosce l'universo della trascendenza continuerà a non riconoscerlo, ma almeno si darebbe la *chance* di riconoscere, praticare e coltivare la trascendenza dall'ordine stabilito delle cose a chi conserva tale facoltà, unica autentica forma di libertà.