OTTAVA EDIZIONE
TORINO, 22-26 MARZO 2023

AI CONFINI DELLA LIBERTÀ

IL LAVORO DELLA LIBERTÀ

Licenza, indipendenza, autonoma, solidarietà

Non esiste parola più inflazionata della libertà: là dove un tempo l'uguaglianza veniva ricorsivamente pronunciata da chi voleva ottenere il consenso delle masse, ora risuona ininterrottamente la sequenza di queste sette lettere. Questo percorso non ha certo la pretesa di definire in maniera univoca il concetto di libertà. Si propone, semmai, un obiettivo ben più modesto e, forse, più interessante per chi ogni giorno gode della libertà di imparare qualcosa di nuovo: mappare, approfondire e confrontare le diverse accezioni assunte dal concetto di libertà dall'antica Grecia a oggi, fino ad arrivare al dibattito pubblico più recente sulla pandemia del Covid 19.

Nel corso della storia della filosofia e nella nostra vita ordinaria, infatti, la libertà può essere detta in molti modi: *licenza*, *indipendenza*, *autonomia*, *solidarietà* sono i suoi sinonimi più ricorrenti. È probabile che ognuno/a di noi l'abbia associata, almeno una volta nella vita, a ciascuna di queste categorie. Ma quali sono i significati e le implicazioni pratiche di queste diverse concezioni della libertà? Quale tipo di *lavoro su noi stessi* è richiesto da ciascuna di esse? Esistono forme di libertà che, anziché emanciparci, possono rivelarsi complici di *forme insospettabili di dipendenza*? Come cambia il *nostro rapporto con gli altri*, facendo nostra una concezione della libertà anziché l'altra? Quali sono le tensioni e i veri e propri conflitti che possono sprigionarsi *fra* queste diverse interpretazioni della libertà?

Nei primi due incontri introdurremo e tenteremo di rispondere a queste domande attingendo a diversi materiali filosofici, cinematografici e letterari. Il terzo incontro sarà dedicato, invece, a ricostruire i mutevoli rapporti fra la libertà e l'attività a cui, ancora oggi, la maggioranza degli esseri umani dedica gran parte del proprio tempo: il lavoro. Nell'ultimo incontro prenderemo infine in considerazione diversi scenari di questo rapporto complicato fra libertà e lavoro e, soprattutto, ci domanderemo se e come debba essere ripensato il rapporto fra scuola e lavoro.

INDICE

I INCONTRO
LIBERTÀ ISOLATE

I MOMENTO: Introduzione alla VI edizione di Biennale Democrazia [tempo stimato: 20']
a) Introduzione al tema di Biennale Democrazia 2023
b) Introduzione al prodotto finale del percorso

II MOMENTO: Una parola, molti significati [tempo stimato: 15']

III MOMENTO: Le derive liberticide della licenza [tempo stimato: 25']
a) Licenza di dominare tutti, eccetto se stessi
b) Il più infelice e il meno libero degli uomini

IV MOMENTO: Isole (deserte) di libertà [tempo stimato: 1h]
a) Una pena esemplare
b) Isolamento pandemico: Robinson e Bolsonaro
c) Isole metropolitane e pandemia
d) Isolamento consumistico
e) Liberazioni tossiche: licenza e dipendenze

! Approfondimento: *Sopravvivere ai tempi della pandemia*

II INCONTRO
OLTRE LA LIBERAZIONE INDIVIDUALE, PRIMA DELLA LIBERTÀ

I MOMENTO: Dalla licenza all'indipendenza
a) Raccolta e confronto sulle risposte
b) Dalla licenza alla sovranità
c) Le "Robinsonate" dell'economia politica moderna

II MOMENTO: Basta davvero non essere dipendenti da nulla per essere liberi?
a) L'ammissione del giovane Holden
b) L'insostenibile leggerezza di un'indipendenza assoluta

! Approfondimento: Dalla leggerezza irrelata al sollievo conformistico, passando attraverso quello autoritario

III MOMENTO: Dall'indipendenza all'autonomia
a) Oltre la semplice liberazione: l'emancipazione come processo antigravitazionale

b) Asili nido al buio per soli adulti: Kant e il programma dell'illuminismo

! Approfondimento: "Fuoriuscite guidate" verso il fallimento: dalla Repubblica di Platone a Matrix

IV MOMENTO: Dall'autonomia alla solidarietà

a) Dovremmo diventare genitori?

b) "Solo se lo sono anche gli altri": la libertà sociale

! Approfondimento: Autenticità e libertà riflessiva

III INCONTRO
LA LIBERTÀ AL LAVORO

I MOMENTO: In origine fu un castigo

a) Raccolta e confronto sulle risposte fornite dalle classi alla domanda conclusiva del secondo incontro

b) Il lavoro, che travaglio!

c) Le democrazia appannaggio di chi non lavora: Atene e dintorni

d) *Il paradiso perduto*

e) *Dal sangue al sudore*

II MOMENTO: Ritorno al paradiso terrestre

a) Lavoro e capitalismo: gabbia d'acciaio o sala d'aspetto della liberazione?

b) Adam Smith e la divisione sociale del lavoro

c) Oltre Smith: taylorismo e fordismo

d) La scienza applicata al lavoro: il taylorismo

e) Tempi moderni, scene già viste: il fordismo

! Approfondimento su *L'Etica protestante e lo spirito del capitalismo* di M. Weber

III MOMENTO. Si scrive profitto, si legge sfruttamento

a) La classe operaia è andata in paradiso?

IV MOMENTO. Il compromesso fordista

a) Dal lavoro alla lotta

b) Il compromesso fordista: sfruttati e tutelati

IV INCONTRO
Caro Ministro...

I MOMENTO. Il lavoro ai tempi della controrivoluzione neoliberale

a) Dalla disciplina dei corpi alla colonizzazione delle menti
b) Lavori a progetto, vite scadenti
c) Il privato è professionale?
d) Il miracolo neoliberale: autonomi, sfruttati e non tutelati
e) Tutti/e imprenditori/trici di se stessi/e?
f) Oltre il principio di competizione: nuove forme di cooperazione fra lavoratori

! Approfondimento: Siamo liberi di vendere i nostri corpi?

II MOMENTO. Confronto su scuola e lavoro e lettera al Ministro

LEGENDA

Ogni incontro è scandito da:

- **Momenti**, numerati e seguiti dall'indicazione approssimativa della relativa durata;

- **Sotto-momenti** segnalati con le lettere minuscole dell'alfabeto (a, b, c, ...);

- Diverse fasi esplicative e argomentative, indicate con delle frecce "→".

Per agevolare la spiegazione di tematiche complesse e agevolare il dibattito in classe, il percorso è intervallato da alcune **chiavi di lettura** volte a guidare il dibattito in classe opportunamente segnalate. Il simbolo "**!**" segnala la presenza di un **Approfondimento** a uno o più temi sfiorati in occasione di una delle suddette sezioni. Per agevolare la lettura e la comprensione della visione d'insieme del percorso formativo da parte degli insegnanti che vorranno intraprendere e realizzare il percorso a distanza, tutti gli approfondimenti tematici sono stati inseriti nell'Allegato A, in coda al presente documento.

I INCONTRO

LIBERTÀ ISOLATE

Il modo più semplice e immediato di concepire una nozione complessa e polisemica come quella di libertà è di ridurne il significato alla "possibilità di fare ciò che vogliamo". Nel corso del primo incontro tenteremo di problematizzare la presunta ovvietà di una simile definizione, attraverso la rilettura di testi classici che consentono di gettare luce su diversi paradossi: intesa in termini di mera licenza, la libertà può sortire *derive tiranniche nei confronti degli altri* con cui ci relazioniamo o, nel migliore dei casi, *derive paradossali nei confronti di noi stessi*, confluendo in diverse forme di isolamento dal mondo che siamo soliti associare ad altrettanti esempi di "liberazione". Sarà, questa, l'occasione per ripercorrere a ritroso non solo quelle forme *sofferte di isolamento involontario* esperite durante i lockdown che hanno scandito la pandemia Covid-19, ma anche e soprattutto quelle forme di *isolamento volontario* che possono confluire in vere e proprie *dipendenze*, pur essendo state motivate dal desiderio di liberazione.

I MOMENTO: Introduzione alla VI edizione di Biennale Democrazia

[tempo stimato: 20']

a) Introduzione al tema di Biennale Democrazia 2023

Al centro dell'attenzione – della manifestazione e di questo itinerario di riflessione – sarà appunto il tema della libertà che, insieme all'eguaglianza, è fondamento della democrazia e dunque un riferimento inevitabile di ogni discorso su di essa. Allo stesso tempo si tratta di una parola fatta propria da schieramenti e tradizioni culturali anche molto differenti tra loro, tanto da essere continuamente ridefinita dai più diversi attori politici. Da qui l'esigenza di riflettere su questa nozione, per coglierne le sfumature, comprenderne le contraddizioni, individuarne limiti, possibili progressi e discutere sul rapporto fra libertà e democrazia, dentro e fuori le frontiere della nostra società.

b) Introduzione al prodotto finale del percorso

Al fine di dare visibilità al lavoro svolto in classe durante i quattro incontri del percorso, agli studenti verrà chiesto di realizzare una videolettera da indirizzare al Ministero dell'istruzione che sintetizzi il confronto emerso nelle classi a partire dai contenuti affrontati durante il percorso formativo.

II MOMENTO: Una parola, molti significati

[tempo stimato: 15']

Il modo più sicuro per circoscrivere il significato di concetti complessi e ambivalenti è partire dai loro contrari, che ciascuno/a di noi ha avuto modo di sperimentare più o meno direttamente nella

propria quotidianità. Chiunque di noi ha desiderato una certa forma di libertà quando si è sentito oppresso da qualcuno o da qualcosa.

Partendo da queste esperienze negative, si chieda agli studenti qual è il sinonimo o la definizione che, secondo loro, esprime meglio un concetto tanto complesso come quello di libertà?

→ Questa prima fase dell'esercitazione servirà a prendere dimestichezza con il concetto di libertà a partire dalle esperienze più o meno sofferte degli studenti e delle studentesse:

1. Il/la formatore/trice si impegnerà a trascrivere alla lavagna i sinonimi individuati dagli studenti e dalle studentesse e la frequenza con cui ricorrono in ciascuna classe.
2. Presumibilmente le risposte degli studenti e delle studentesse potranno essere ricondotte alle diverse accezioni di libertà che saranno esaminate nel corso dei primi due incontri: *licenza*, *indipendenza*, *autonomia*, *autenticità* e *solidarietà*. Le risposte che non potranno essere ricondotte a nessuna di queste accezioni della libertà, invece, consentiranno al formatore/trice di creare proficui collegamenti tra le esperienze degli studenti/esse e i momenti tematici programmati nel corso di ciascun incontro.
3. Per iniziare a dipanare i nessi fra le risposte fornite dagli/lle studenti/esse e le quattro accezioni della libertà, è bene avvertire le classi circa i rischi connessi a una strategia definitoria come quella proposta: tale strategia negativa rischia infatti di assecondare la fuorviante pretesa che il significato di certi concetti, particolarmente sfuggenti, coincida semplicemente con l'assenza delle caratteristiche tipiche dei loro contrari. Ad esempio, per delimitare il significato del concetto di libertà possiamo partire dall'esperienza contraria della schiavitù, per poi escludere le caratteristiche di questo stato dalla definizione che stiamo cercando. Un conto, però, è assumere che la libertà sia incompatibile con un'esperienza di dominio come quella della schiavitù; tutt'altro discorso, invece, è pretendere che la libertà coincida esclusivamente con la *possibilità licenziosa di fare ciò che si vuole*, con una condizione di *indipendenza reciproca e assoluta che implica l'assenza di dipendenze, interferenze e legami con gli altri*, con la *capacità autonoma di diventare gli artefici della propria vita* o, ancora, con *pratiche solidali di cura che ci vincolano gli uni agli altri contro ogni forma di dominio*.
4. Dopo aver preannunciato questi sviluppi, si anticipi alla classe che ogni accezione della libertà configura diversi tipi di relazioni con gli altri e un diverso lavoro su noi stessi: mentre la *licenza* implica la possibilità di giovarsi di *legami di subordinazione*, l'*indipendenza* può presuppone l'assenza di legami *tout court,* l'*autonomia* rimanda alla capacità di essere padroni delle proprie scelte (ma non di quelle altrui) e, infine, la *solidarietà* si fonda sul riconoscimento dei legami di interdipendenza e sulla condizione umana di vulnerabilità che ci accomunano.

III MOMENTO: Le derive liberticide della licenza

[tempo stimato: 25']

Con ogni probabilità qualcuno degli studenti e delle studentesse consultate durante l'esercitazione avanzerà l'ipotesi che il miglior sinonimo della libertà sia la possibilità di fare ciò

che si vuole. Ma quali sono le implicazioni pratiche di una concezione tanto semplice e, apparentemente, auto-evidente?

a) Licenza di dominare tutti, eccetto se stessi

L'equiparazione della libertà alla mera licenza presuppone un'assenza di limiti potenzialmente tirannica. Il primo paradosso di questa concezione della libertà consiste, infatti, anzitutto nelle sue implicazioni liberticide nei confronti degli altri. Quando la democrazia si trasfigura nel regno della licenza – un rischio considerato inevitabile da Platone e da Aristotele, che avevano scarsa stima di questa forma di governo – ci troviamo di fronte a una sorta di tirannide diffusa, che prelude a una tirannia politica vera e propria.

Nell'VIII libro della *Repubblica*, Platone distingue cinque forme di governo (aristocrazia, timocrazia, oligarchia, democrazia, tirannide) e altrettanti tipi umani: oltre all'uomo "buono e giusto" tipico dell'aristocrazia, la tassonomia platonica contempla «l'uomo litigioso e ambizioso, modellato sulla costituzione spartana, e poi l'oligarchico, il democratico e il tirannico, allo scopo di individuare il più ingiusto e contrapporlo al più giusto, completando la nostra indagine sul rapporto tra la giustizia pura e l'ingiustizia pura riguardo alla felicità e all'infelicità del singolo [...]»[1]. Dopo aver illustrato le ragioni della degenerazione dell'aristocrazia in timocrazia e di questa in oligarchia per evitare la ricchezza eccessiva, Platone (per bocca di Socrate) ricostruisce la genesi della democrazia a partire dalla rovina oligarchica dovuta all'«insaziabile brama di ricchezza e [al]la noncuranza d'ogni altro valore a causa dell'affarismo[2]: la democrazia «nasce quando i poveri, riportata la vittoria sulla fazione avversaria, uccidono gli uni e mandano in esilio gli altri, e dividono con i rimanenti a parità di condizioni il governo e le cariche, che per lo più vengono assegnate tramite sorteggio»[3]. Vale la pena rileggere per esteso la descrizione di questa forma di governo da parte di Socrate, che la accusa proprio di ridurre il concetto di libertà a quello di licenza:

> "Innanzitutto i cittadini sono liberi, la città si riempie di libertà e di franchezza, e c'è la possibilità di fare ciò che si vuole?"
>
> "Così almeno si dice", rispose.
>
> "Ma è evidente che, dove esiste licenza, ciascuno potrà organizzare la propria vita come gli pare".
>
> "È evidente".
>
> "Perciò in questa città si può trovare gente di ogni risma".
>
> "Come no?"
>
> "Può darsi", osservai, "che questa sia la costituzione migliore: come un mantello trapunto d'ogni colore, così anch'essa, screziata di tutti i caratteri, può apparire bellissima. E forse", continuai, "molti potranno giudicarla bellissima, come i fanciulli e le donne che contemplano la verità".
>
> Certo, disse.
>
> "E qui, beato amico", aggiunsi, " è agevole cercare una forma di governo".
>
> "Perché?"

1 Platone, *Repubblica*, Newton & Compton, VIII, 545aa-545b, pp. 2067.
2 Ivi, VIII, 562b, p. 2093.
3 *Ivi*, VIII, 557a-557b, p. 2085.

"Perché a causa della licenza ha in sé ogni genere di governo, e probabilmente chi vuole istituire uno Stato, come facciamo noi ora, deve recarsi in una città democratica e scegliere la forma di governo che gli piace, come se si recasse a una fiera delle costituzioni, e fondare il suo Stato in base a questa scelta".

"Forse i modelli non gli mancherebbero davvero", disse.

"Il fatto che in questa città […] non ci sia nessun obbligo di governare neanche se si è in grado di farlo, né di essere governati se non lo si vuole, né di combattere quando si è in guerra, né di mantenere la pace quando la mantengono gli altri, se non lo si desidera, e d'altra parte si possa stare al potere e amministrare la giustizia, nel caso venga in mente di farlo, anche se una legge lo impedisce; questo modo di vivere non è divinamente piacevole sul momento?"

"Forse", rispose, "almeno sulle prime".

"E non è graziosa la mitezza di certe sentenze? Non hai mai visto in una simile forma di governo uomini condannati a morte e all'esilio, che non di meno rimangono in città e si aggirano in mezzo agli altri come degli eroi, quasi che nessuno se ne preoccupasse o li vedesse?

"Ne ho visti molti", rispose.

"E veniamo all'indulgenza e al totale lassismo propri della democrazia, per non dire il disprezzo di quei principi che abbiamo esposto con tanto rispetto quando fondavamo la città. Allora dicevamo che un individuo, a meno di non avere una natura straordinaria, non potrebbe diventare un uomo onesto se fin da bambino non praticasse giochi belli e non attendesse a ogni simile occupazione: ora invece con quanta disinvoltura la democrazia calpesta tutto ciò e non si cura della condotta morale di chi si accosta alla politica, ma lo onora solo che proclami di essere favorevole al popolo!.

"Un regime veramente nobile!", osservò.

"La democrazia", dissi, avrà dunque queste e altre caratteristiche analoghe, e a quanto pare sarà una forma di governo piacevole, anarchica e variegata, che dispensa una certa qual uguaglianza a ciò che è uguale come a ciò che non lo è".

"Parli di cose ben note!", esclamò.

"Considera dunque", proseguii, "qual ì, nella sfera individuale, l'uomo democratico. O bisogna prima esaminare, come abbiamo fatto per la forma di governo, in che modo nasce?".

"Si", rispose.

"Forse nel modo seguente: da quell'oligarca avaro non potrebbe, come penso, nascere un figlio allevato dal padre secondo le sue abitudini? […] Quando un giovane, allevato come abbiamo detto prima, ossia in modo rozzo e gretto, gusta il miele dei fuchi e frequenta belve focose e terribili, capaci di procurare svariati piaceri d'ogni sorta e qualità, sta' sicuro che allora il suo temperamento oligarchico comincia a mutarsi in democratico. […] Dopo aver svuotato […] di questa virtù l'anima di chi è in loro potere, la iniziano ai grandi misteri; poi vi introducono, splendidamente incoronate e accompagnate da un corso solenne, la tracotanza, l'anarchia, la dissolutezza e l'impudenza, celebrandole e ricoprendole di nomi carezzevoli: la tracotanza la chiamano buona educazione, l'anarchia libertà, la dissolutezza magnificenza, l'impudenza coraggio. Non è pressapoco così", chiesi, "che un giovane allevato tra i desideri necessari si trasforma fino a liberare e scatenare i piaceri non necessari e inutili? […] Pertanto", ripresi, "egli trascorre i suoi giorni a compiacere il primo desiderio che gli capita: ora si ubriaca al suono dei flauti, poi beve acqua e segue una cura dimagrante, ora fa ginnastica, talvolta invece se ne sta in ozio e si disinteressa di tutto, e in certi momenti vuole dare persino l'impressione di studiare la filosofia. Spesso prende parte alla vita pubblica e salta su a dire e a fare la prima cosa che gli viene in mente; e se per caso emula qualche uomo di guerra, si volge

in questa direzione, se invece emula qualche affarista, si volge da quest'altra parte. Nessun ordine e costrizione regola la sua vita, alla quale si attiene di continuo chiamandola piacevole, libera e beata. […] Ora", ripresi, "ci resterebbe da descrivere la più bella forma di governo e il miglior individuo: la tirannide e il tiranno […] Ebbene, caro amico, qual è il carattere della tirannide? È pressoché evidente che si tratta di un trapasso dalla democrazia. [….] In una città democratica sentirai dire che questo [la libertà] è il bene supremo e quindi chi è libero per natura dovrebbe abitare soltanto là. […] Quando una città democratica, assetata di libertà, viene ad essere retta da cattivi coppieri, si ubriaca di libertà pura oltre il dovuto e perseguita i suoi governanti, a meno che non siano del tutto remissivi e non concedano molta libertà, accusandoli di essere scellerati e oligarchici. […] E ricopre di insulti […] coloro che si mostrano obbedienti alle autorità, trattandoli come uomini di nessun valore, contenti di essere schiavi, mentre elogia e onora in privato e in pubblico i governanti che sono simili ai sudditi e i sudditi che sono simili ai governanti. In una tale città non è inevitabile che la libertà tocchi il suo culmine? […] Lo stesso malanno", continuai, "che si manifesta nell'oligarchia portandola alla rovina, nasce anche nella democrazia, più forte e violento a causa della licenza, e la asservisce. In effetti l'eccesso produce di solito un grande mutamento in senso contrario, nelle stagioni, nelle piante, negli animali e non ultimo anche nelle forme di governo. […] Infatti l'eccessiva libertà non sembra mutarsi in altro che nell'eccessiva schiavitù, tanto per il singolo quanto per la città. […] Ed è quindi naturale […] che la tirannide si formi solo dalla democrazia, ossia che dall'estrema libertà si sviluppi la schiavitù più grave e più feroce".

Platone, *La repubblica*, VIII libro, 557b-564b, pp. 2085-2097

b) Il più infelice e il meno libero degli uomini

Come dimostrano i suoi ripetuti tentativi di Platone di influenzare il sovrano di Siracusa, Platone si era illuso che la filosofia potesse "convertire lo sguardo" dei tiranni in direzione del bene. La ragione di questa illusione risale alla teoria platonica della degenerazione delle forme di governo destinata ad avere ampia fortuna nella storia successiva delle idee occidentali. L'individualismo illimitato della libertà intesa come licenza è la caratteristica tipica dei ***più infelici degli uomini: i tiranni***. Una delle più straordinarie intuizioni di Platone è consistita nel mettere in relazione il macrocosmo della politica e il microcosmo dell'anima: in base alla tripartizione di quest'ultima, Platone è in grado di estendere la sua analisi politica non solo ai tiranni effettivi, ma anche a quelli potenziali. Secondo Platone i tiranni effettivi sono il prodotto degenerato proprio della libertà licenziosa tipica delle democrazie e del bisogno di protezione del popolo contro i ricchi spossessati.

La lettura di un classico della storia del pensiero filosofico e politico come la *Repubblica* consente di gettare luce su un ulteriore paradosso generato dalla presunta equazione fra libertà e licenza: secondo Platone il tiranno è anche ***il meno libero degli uomini***. La licenza ha dunque effetti liberticidi anche per chi la esercita, oltre che per coloro che la subiscono. L'assenza di limiti lo condanna a una **duplice schiavitù**: per un verso, lo rende schiavo *dei suoi desideri più bassi e fugaci*, senza che abbia la possibilità di godere dei piaceri come qualunque cittadino anonimo; al tempo stesso, l'esercizio tirannico del potere gli trasmette continuamente l'angoscioso timore di subire la violenza vendicativa dei suoi sottoposti. Questa "angosciosa sensazione" trasforma le protezioni della sua fortezza che dovrebbero proteggerlo da eventuali nemici nelle mura della sua prigione. Per contenere questa minaccia, il tiranno istiga il conflitto interno alla città che governa e

la guerra nei confronti dei nemici esterni per alimentare il bisogno popolare di sottoporsi alla sua guida.

Paradosso dei paradossi, la paura che il tiranno nutre nei confronti degli uomini liberi lo rende *dipendente dai suoi schiavi*. Per suffragare questa lettura, che peraltro anticipa la dialettica hegeliana del servo e del signore, Platone immagina i sicuri rischi a cui andrebbe incontro un proprietario di cinquanta schiavi che si venisse a trovare su un'isola deserta, priva di uomini liberi che potrebbero aiutare lui e la sua famiglia: l'odio degli schiavi li trasformerebbe in facili vittime, proprio come rischia di accadere ogni giorno in una tirannide vera e propria:

> "Su", dissi, "procedi in questo modo. Tenendo a mente la somiglianza tra la città e l'individuo, esamina prima l'una e poi l'altro nei particolari e riferiscimi sulla loro condizione".
>
> "Quale condizione?" chiese.
>
> "Prendendo le mosse dalla città", incominciai, "chiamerai quella tirannica libera o schiava?"
>
> "Schiava al massimo grado", rispose.
>
> "Eppure vedi in essa dei padroni e degli uomini liberi".
>
> "Sì, ne vedo", ribatté, "ma sono una minoranza; nel suo insieme, per così dire, la parte più rispettabile è schiava in modo disonorevole e triste".
>
> "Se dunque", domandai, l'individuo è simile alla città, non è inevitabile che anch'egli abbia la stessa disposizione e che la sua anima sia colma di grande schiavitù e bassezza proprio nelle sue parti più nobili, mentre una parte piccola, la più malvagia e folle, la fa da padrona?
>
> "È inevitabile", rispose.
>
> "E un'anima simile la definirai schiava o libera?"
>
> "Schiava, senza alcun dubbio".
>
> "Quindi una itta schiava e retta a tirannide non fa per nulla ciò che vuole?".
>
> "No di certo".
>
> "Di conseguenza l'anima tirannica, nel suo complesso, non farà assolutamente ciò che vuole, ma, sempre trascinata con violenza da un pungolo, sarà piena di turbamento e di rimorso".
>
> "Come no?"
>
> "E la città tirannica dovrà essere per forza ricca o povera?"
>
> "Povera".
>
> "Allora anche un'anima tirannica sarà per forza povera e insaziabile".
>
> "È così", disse.
>
> "E non è inevitabile che una tale città e un tale individuo siano pieni di paura?"
>
> "Sì, e tanta!"
>
> […]
>
> "Osservando dunque tutti questi difetti e altri analoghi, credo, tu hai giudicato la più infelice delle città…"
>
> "E non avevo forse ragione?", interruppe.
>
> "E come!", esclamai. "Ma alla luce delle stesse considerazioni, che cosa dici a proposito dell'uomo tirannico?".
>
> "Che è di gran lunga il più infelice di tutti".
>
> "Su questo punto però non hai ragione", obiettai.
>
> "ma come?", protestò.
>
> "Secondo me", dissi, "non è ancora lui che tocca il massimo livello d'infelicità".
>
> "Ma allora chi è?"

“Forse quest’altro ti sembrerà ancora più infelice di lui”.

“Chi?”

“Chiunque”, risposi, “sia dotato di una natura tirannica e non viva da privato cittadino, ma abbia la sfortuna di diventare tiranno in seguito a qualche disgrazia”.

“DA quanto si è detto prima deduco che hai ragione”, assentì.

“Sì”, ripresi, “tuttavia queste affermazioni non vanno date per certe, ma devono essere sottoposte a un esame molto rigoroso, poiché l’indagine verte sulla questione più importante: la vita buona e la vita cattiva”.

“Giustissimo”, disse.

“Considera dunque se il mio ragionamento è sensato. Mi sembra che l’analisi del problema debba partire da questo punto”.

“Quale?”

“Da tutti quei privati che in città possiedono ricchezze e molti schiavi. Costoro hanno in comune con i tiranni la signoria su molte persone; la differenza però sta nel numero”.

“Sì, la differenza è questa”.

“Sai dunque che essi vivono tranquilli e non temono i servi?”

“E perché mai dovrebbero temerli?”

“Certo che non dovrebbero”, risposi: “ma ne intuisci il motivo?”

“Sì, perché la città intera soccorre ogni cittadino privato”.

“Ben detto!” feci io. “Ma se un dio prelevasse dalla città un uomo che possiede cinquanta schiavi o anche di più e trasportasse lui, la moglie e i figli, con il resto dei suoi averi e dei suoi servi, in un deserto dove nessun uomo libero potesse venirgli in aiuto, quale e q uanta paura, secondo te, avrebbe di essere ucciso dai servi assieme ai figli e alla moglie?”

“Una paura tremenda!”, esclamò.

“Non sarebbe quindi costretto a lusingare alcuni degli stessi schiavi, a far loro molte promesse e a liberarli senza averne la necessità, non apparirebbe anch’egli un adulatore dei suoi servi?”

“Dovrebbe per forza agire così”, rispose, “altrimenti verrebbe ucciso”.

“Ma che cosa accadrebbe”, proseguii, “ se la divinità lo circondasse di molti vicini non disposti a tollerare che uno pretenda di comandare su un altro, ma pronti a punire con le penen più gravi chi sorprendessero a compiere una simile azione?”

“Penso”, rispose, “che si troverebbe in un guaio ancora peggiore, perché sarebbe circondato e sorvegliato da persone che gli sono tutte nemiche”.

“E il tiranno non si trova forse legato in un carcere simile, se per natura è come l’abbiamo descritto, pieno di molte paure e passioni d’ogni genere? Non è forse l’unico in città che, pur essendo avido nell’anima, non può viaggiare in altri luoghi o contemplare tutto ciò che gli altri uomini liberi desiderano, ma se ne sta rintanato in casa e passa la maggior parte della sua vita come una donna, invidiando gli altri cittadini che viaggiano all’estero e vedono qualcosa di brutto?”

“Proprio così”, rispose.

“Maggiori sono dunque le disgrazie come queste delle quali gode l’uomo mal governato dentro di sé, l’uomo tirannico che tu ora hai giudicato il più infelice, quando non vive da privato cittadino, ma è costretto dalla sorte a fare il tiranno e tenta di comandare sugli altri, lui che non è padrone di se stesso, come se una persona dal corpo malato e senza forze fosse costretta a passare la vita non appartata, ma gareggiando e lottando con altri”.

“Il tuo paragone è quanto mai vero, Socrate!”, esclamò.

"Quindi, caro Glaucone", domandai, "l'infelicità del tiranno non è forse totale, e la sua vita non è ancora più dura di quella di chi, a tuo giudizio, vive nel modo più duro?"

"Certamente", rispose.

"Pertanto, anche se qualcuno non la pensa così, il vero tiranno è un vero schiavo che tocca i peggiori livelli di bassezza e di servilismo, un adulatore degli esseri più malvagi che non soddisfa neanche un poco i suoi desideri, ma appare veramente privo di moltissime cose e povero agli occhi di chi sa contemplare la sua intera anima; inoltre è pieno di paura, convulsioni e dolori per tutta la vita, se davvero la sua disposizione assomiglia a quella della città che governa. E in effetti le assomiglia: o no?"

"E come!" risposte.

"Oltre a questi mali, dunque, gli attribuiremo anche quelli menzionati prima, che inevitabilmente si trovano in lui e si sviluppano ancor più di prima a causa dell'esercizio del potere: il fatto di essere invidioso, infido, ingiusto, privo di amici, empio, di dare ricetto e alimento a ogni vizio, e come conseguenza di tutto ciò di toccare l'estrema infelicità e di rendere uguale a sé anche chi gli sta accanto".

Platone, *Repubblica*, IX libro, 577c-580b, pp. 2117-2123.

IV MOMENTO: Isole (deserte) di libertà

[tempo stimato: 1h]

Non solo la libertà – concepita come licenza – può sortire derive tiranniche nei confronti degli altri e – nel caso del tiranno vero e proprio – liberticide nei confronti di chi la pratica. L'esperimento mentale proposto da Platone per esemplificare l'isolamento volontario del tiranno è suggestivo perché consente di mettere a fuoco una forma di isolamento ancora più estrema di quella in cui viene a trovarsi il più infelice e il meno libero degli uomini: si tratta della condizione dei naufraghi che, per l'appunto, possono finalmente fare tutto ciò che vogliono semplicemente perché si trovano catapultati su vere e proprie isole deserte, al riparo da ogni relazione sociale.

a) Una pena esemplare

Soltanto su di un'isola deserta forse potremmo davvero "fare ciò che vogliamo", per la semplice ragione che solo in un simile contesto l'assenza di ogni altro essere umano renderebbe illimitata la nostra libertà. Il prezzo da pagare per una simile condizione, ovviamente, sarebbe la necessità pratica di procurarsi da soli i mezzi del proprio sostentamento che, in circostanze normali, sono il prodotto della divisione sociale del lavoro. A ben vedere, quella che sembrerebbe essere una condizione desiderabile assume progressivamente le sembianze di una pena da scontare: non a caso, l'isolamento ha sempre rappresentato una pena esemplare da comminare a capri espiatori cacciati dalle comunità di appartenenza e alle prime cavie umane richiuse all'interno delle moderne istituzioni carcerarie.

Non deve stupire che, nella modernità, le forme estreme di isolamento individuale siano state concepite come involontarie e indesiderabili. L'incarnazione umana di questo modello di

individualismo illimitato, atomistico e – come vedremo tra breve – padronale è **Robinson Crusoe**, il protagonista di quello che può essere considerato a tutti gli effetti il primo romanzo della modernità: la narrazione in prima persona mette infatti a disposizione del lettore un'analisi introspettiva che, nella storia dei generi letterari, aveva trovato un riscontro analogo solo nei diari (di cui sono un esempio i *Pensieri* di Marco Aurelio) e nelle confessioni (si pensi a Sant'Agostino). Scritto da Daniel Defoe (1660-1731) e pubblicato nel 1719, *Robinson Crusoe* narra i ventotto anni trascorsi su un'isola deserta dell'Atlantico dell'omonimo protagonista a seguito del naufragio della sua imbarcazione.

Figlio della borghesia inglese, Robinson aveva deciso di vivere l'avventura del mare aperto, disattendendo la speranza paterna che potesse diventare avvocato. La vicenda sull'isola è solo l'ultima delle avventure sfortunate vissute del protagonista: dopo un primo naufragio e la rocambolesca cattura in Africa da parte di pirati, Robinson era riuscito a fuggire insieme a un ragazzo arabo di nome Xury. Recuperati da un capitano portoghese di una nave, Robinson giunge in Brasile e qui fonda una piantagione di canna da zucchero, dopo aver ceduto come schiavo il suo ex compagno di fuga Xury in cambio della promessa della sua liberazione dopo dieci anni di servizio o la sua conversione al cristianesimo.

Rimessosi in viaggio per intraprendere la tratta degli schiavi dall'Africa, Robinson viene catapultato sull'"isola della disperazione" dopo un ulteriore naufragio. In questo lungo arco di tempo Robinson si trasforma nella reincarnazione moderna di Prometeo, il mitico semidio che era stato punito da Zeus per aver donato al resto dell'umanità il fuoco, simbolo della tecnica con cui dominare la natura. Nella sua isola Robinson impara a dominare l'ambiente ostile che ha intorno, dimostrando la capacità dei figli della civiltà europea di sopravvivere nelle circostanze naturali più estreme. Ma soprattutto Robinson non disimpara l'arte di dominare gli altri uomini: dopo diversi anni di isolamento assoluto durante i quali riceve la compagnia solo di alcuni animali addomesticati, Robinson scopre che la sua isola non è così deserta come aveva immaginato fino a quel momento. Dopo essersi imbattuto in un'altra impronta umana sulla spiaggia, scopre che sull'isola vive un gruppo di cannibali dedito a sacrificare i prigionieri umani. Quando vi si imbatte una seconda volta e li scopre intenti a sacrificare un'altra preda umana, Robinson li uccide e trae in salvo la vittima: la chiamerà Venerdi, come il giorno della sua liberazione.

I rapporti di dominio di cui beneficia Robinson si legittimano in nome della missione civilizzatrice della moderna borghesia contro la barbarie di certe popolazioni selvagge, come nella più classica delle narrazioni colonizzatrici di cui si è dotato l'Occidente nel corso della conquista delle Americhe e della tratta degli schiavi: dopo aver liberato Venerdì, Robinson lo converte al cristianesimo e si fa aiutare a liberare altre due vittime dei cannibali. Una di loro è il padre di Venerdì, mentre l'altra è un marinaio spagnolo che rivela a Robinson la presenza di altri naufraghi spagnoli sull'isola. Prima di realizzare il piano escogitato da Robinson per radunarli e salpare insieme a loro verso l'Europa, una nave inglese di ammutinati sbarca sull'isola per abbandonarvi il capitano. Dopo essersi accordato con lui, però, Robinson riesce a disfarsi dei marinai (che verranno abbandonati sull'isola), a impadronirsi della nave e a salpare verso l'Inghilterrra, dove approderà nel 1687. Una volta fatto ritorno in patria, scoprirà di essere diventato ricchissimo, grazie alla sua piantagione di canna da zucchero. Dopo averla venduta, si sposa, diventa padre di tre figli e si ritira

a vita privata, ma non prima di essere diventato per un breve periodo governatore dell'isola che lo aveva ospitato per quasi trent'anni.

Nella reinterpretazione cinematografica del romanzo di Defoe, è un pallone – non più un altro essere umano – a controbilanciare il peso dell'isolamento prolungato del protagonista. Chuck Nolan è un ingegnere della Federal Express: la sua vita è scandita da ritmi frenetici e continui viaggi improvvisati, che spesso gli impediscono di stare vicino alla sua fidanzata Kelly. Pochi giorni prima di Natale, l'aereo su cui sta viaggiando si imbatte in una potente bufera e precipita: al suo risveglio, Chuck si ritrova su un'isola deserta. Il solo compagno capace di alleviare il peso del suo isolamento prolungato sarà **Wilson**, un pallone bianco, su cui il protagonista disegnati tratti di un viso umano.

Visione di un breve video tratto da *Cast Away* (2000), regia di R. Zemeckis [1'21'']

b) Isolamento pandemico: Robinson e Bolsonaro

Nel 2020 Tom Hanks e la moglie Rita Wilson sono state tra le prime star internazionali a contrarre il Covid-19. Nel tentativo di fare ironia sulla quarantena della coppia, un sito satirico australiano (il Beetoota Advocate) ritoccò una fotografia dell'attore americano per sovrapporvi il "co-protagonista" del film *Cast Away,* il pallone Wilson, il cui nome ricalca il cognome della moglie di Hanks (la fotografia venne presa sul serio e rilanciata dai media di mezzo mondo):

L'isolamento di Robinson e quello del protagonista del film interpretato da Tom Hancks hanno poco a che vedere con l'**isolamento forzato** che abbiamo vissuto tutti/e noi insieme all'attore americano nel corso degli ultimi tre anni: *nessuno dei protagonisti letterari e cinematografici lo aveva scelto, ma nessuno lo aveva neppure imposto*. Nelle democrazie occidentali un acceso dibattito si è aperto intorno alla legittimità delle misure imposte dai governi centrali per limitare la diffusione del virus, dall'obbligo di indossare le mascherine (prima all'aperto, poi solo al chiuso) e di vaccinarsi. Anche in questo caso, è in nome di diverse interpretazioni della libertà che sono state pubblicamente sostenute opinioni diametralmente opposte fra loro.

Lo scontro si è consumato non soltanto all'interno di democrazie come la nostra, ma anche fra opposti modelli di gestione della pandemia da parte di diversi Stati: durante la pandemia ci sono stati paesi – il Brasile di Bolsonaro – che hanno trattato i singoli cittadini alla stregua di novelli Robinson, lasciando loro la "licenza" di scegliere le misure di contenimento del virus di loro preferenza. Si tratta di un modello diametralmente opposto a quello perseguito dalla Cina, dove le autorità statali hanno fatto ricorso alle forme più estreme e invasive di controllo per tutelare l'intera comunità.

Lettura e commento in classe del seguente testo di N. Urbinati, tratto dall'e-book scritto con P. Ignazi, *Contagio e libertà* (Laterza, 2020)

Robinson Crusoe, il despota e la libertà civile

Nell'isola disabitata, Robinson Crusoe è libero dal contagio e dalla società insieme; quella libertà è anche l'obiettivo che si prefigge il regime dispotico, che per sradicare la paura della paura impone l'isolamento, non per espulsione ma per assorbimento dell'individuo nella popolazione.
Nel corso delle dispute che hanno accompagnato l'adozione da parte dei governi democratici delle misure di contenimento della pandemia, il paradigma atomistico ha ispirato quindi due desiderata uguali e contrari: a) il rifiuto robinsoniano di rispondere al rischio per via di istituzionalizzazione nel nome del principio «ciascuno faccia come vuole e goda dell'assoluta libertà di scelta di fronte al rischio» (una forma di secessione dalla responsabilità verso gli altri); e b) la resa al rischio mediante la totale istituzionalizzazione in modo da rispondere alla paura con l'isolamento all'interno della società, affidandosi a uno Stato che per proteggere la società si prende la libertà di «fare come vuole». Brasile e Cina hanno esemplificato questi opposti paradigmi anti-sociali e atomistici: un totale individualismo (anarco-liberismo) nel primo caso e una totale istituzionalizzazione (autoritarismo e dispotismo) nel secondo. Tenersi fuori, stare isolati dentro: benché simili nella fenomenologia – l'isolamento in entrambi i casi – si tratta tuttavia di due strade diverse nelle implicazioni e nella logica che le guida. La prima ha come obiettivo l'affermazione assoluta della libertà del singolo, senza compromessi. La seconda ha come obiettivo la protezione totale della collettività, senza compromessi. Ancora diverso da questi due identici/opposti è il paradigma che modella il governo della distanza: quello della libertà civile. In questo caso, il rischio non viene espunto e la libertà non significa secessione: cade, infine, l'utopia della sicurezza assoluta, della totale immunizzazione. Intuitivamente, sembrerebbe più difficile da praticare della strada anarco-liberista e di quella autoritaria, ma così non è. Infatti, quando esercitata in società, la libertà deve poter contare sul rispetto delle norme di contenimento da parte di tutti per essere efficace: per essere al sicuro, chi «fa come vuole» deve presumere che altri non facciano come lui, ché se tutti fossero *free rider* o anarco-liberisti nessuno potrebbe essere certo di riuscire a proteggere se stesso. All'opposto, se ci affidassimo alla totale espulsione del rischio sospendendo la nostra responsabilità nello Stato probabilmente ci salveremmo, ma quella salvata sarebbe la vita biologica soltanto, muta e silenziosa. Se la pandemia da Covid-19 ha lasciato qualche cosa di buono, questo è senz'altro una rinnovata riflessione sulla libertà e i suoi limiti e sulle forme di autorità.

! Approfondimento: *Sopravvivere ai tempi della pandemia*

c) Isole metropolitane e pandemia

Per chi, durante il lockdown, ha avuto la fortuna di averne una, la casa si è trasformata in una sorta di isola metropolitana. Molti lavoratori e molte lavoratrici hanno iniziato a lavorare a distanza, mentre gli studenti e le studentesse di ogni grado hanno sperimentato la didattica a distanza. Il distanziamento fisico ha plasmato la nostra intera vita sociale. Non sempre l'isolamento seguito a questo distanziamento generalizzato è sufficiente a sperimentare quella "compagnia riflessiva" che

è la solitudine: a differenza dell'isolamento, che presuppone l'assenza fisica o anche sociale degli altri, la solitudine è infatti una sorta di "dialogo interiore con noi stessi" in cui, secondo Hannah Arendt, diventiamo "due in uno".

Esercitazione in classe: in che misura durante il lockdown abbiamo sperimentato la solitudine o, più semplicemente, ci siamo isolati dentro le mura delle nostre case? In quest'ultimo caso, quali sono state le forme di auto-isolamento predilette dagli studenti e dalle studentesse?

d) Isolamento consumistico

La concezione della libertà intesa in termini di mera licenza presenta due ulteriori paradossi.

Il primo risiede nella possibilità che quella che pensiamo sia la "nostra" volontà può essere il prodotto di bisogni creati ad arte da altri per noi. Il più delle volte ci isoliamo volontariamente dagli altri per evadere dalla realtà consumando merci che ci sono state presentate sotto forma di una vera e propria promessa di felicità. La ragione di questa evasione è semplice: preferiamo gli oggetti alle persone perché, diversamente da queste ultime, il loro consumo non comporta complicazioni, né ci ricorda quanto siamo vulnerabili. Anzi, è proprio il consumo di merci a consentirci di evitare il rischio della sofferenza che si accompagna a ogni relazione: non è un caso se siamo soliti equiparare termini apparentemente estranei come "liberazione", "evasione" e "distrazione". In questo modo, tuttavia, corriamo il rischio di sacrificare il desiderio dell'altro in carne e ossa sull'altare di un godimento illimitato e frustrante, che poco sembra avere a che vedere con la libertà.

Una delle più incisive conferme in questo senso è stata fornita dal protagonista del racconto di Frédéric Beigbeder su quella straordinaria "fabbrica di inadeguatezza" chiamata pubblicità.

Letture e commento del seguente brano:

> "Mi chiamo Octave e mi vesto da APC. Sono un pubblicitario: ebbene sì, inquino l'universo. Io sono quello che vi vende tutta quella merda. Quello che vi fa sognare cose che non avrete mai. Cielo sempre blu, ragazze sempre belle, una felicità perfetta, ritoccata in Photoshop. Immagini leccate, musiche nel vento. Quando, a forza di risparmi, voi riuscirete a pagarvi l'auto dei vostri sogni, quella che ho lanciato nella mia ultima campagna, io l'avrò già fatta passare di moda. Sarò già tre tendenze più avanti, riuscendo così a farvi sentire sempre insoddisfatti. Il Glamour è il paese dove non si arriva mai. Io vi drogo di novità, e il vantaggio della novità è che non resta mai nuova. C'è sempre una novità più nuova che fa invecchiare la precedente. Farvi sbavare è la mia missione. Nel mio mestiere nessuno desidera la vostra felicità, perché la gente felice non consuma.
>
> La vostra sofferenza dopa il commercio. Nel nostro gergo l'abbiamo battezzata "frustrazione post-acquisto". Non potete stare senza un prodotto, ma non appena lo possedete, dovete averne un altro. L'edonismo non è un umanismo: è un cash-flow. Il suo motto? "Spendo dunque sono". Ma per creare bisogni si devono stimolare la gelosia, il dolore, l'insoddisfazione: sono queste le mie munizioni. E il mio bersaglio siete voi.
>
> Passo la vita a mentirvi e vengo lautamente ricompensato. Guadagno 13.000 euro al mese (senza contare nota spese, auto di servizio, stock-option e golden share). L'euro è stato inventato per rendere di tre zeri meno indecenti i salari dei ricchi. Ne conoscete molti che guadagnano

13.000 euro alla mia età? Io vi strumentalizzo e in cambio mi rifilano la nuova Mercedes SLK (con tettuccio a scomparsa nel bagagliaio) o la BMW Z3 o la Porsche Boxter o la Mazda MX%. (personalmente, ho un debole per il roadster BMW Z3, che unisce l'estetica aerodinamica della carrozzeria alla potenza dei suoi sei cilindri in linea, che sviluppano 321 cavalli, permettendogli di passare da 0 a 100 chilometri orari in 5,4 secondi. E poi sembra una gigantesca supposta, il che torna utile per mettergliela in culo alla Terra).

Io interrompo i vostri film in tv per imporre i miei loghi e mi pagano le vacanze a Saint Barth o a Lamu o a Phuket o a Lescabanes (Quercy). Ritrito i miei slogan nei vostri giornali preferiti e mi offrono una casa di campagna in Provenza o un castello nel Périgord, una villa in Corsica o una masseria in Ardèche, un palazzo in Marocco, un catamarano alle Antille o uno yacht a Saint-Tropez. Io sono dappertutto. Non mi sfuggirete. Dovunque posiate i vostri occhi, troneggia la mia pubblicità.

Vi proibisco di annoiarvi. Vi impedisco di pensare. Il terrorismo della novità mi serve a vendere il vuoto. Per stare sulla cresta dell'onda, sotto deve esserci il vuoti (chiedete ai surfisti di Lacanau o a quelli di Internet). Io stabilisco cos'è vero, cos'è Bello, cos'è Bene. Io scritturo modelle che vi faranno arrapare fra sei mesi. A forza di stamparle sui manifesti, voi le battezzerete top model: le mie ragazzine metteranno in crisi qualsiasi donna al di sopra dei 14 anni. Voi idolatrate le mie scelte. Quest'inverno bisognerà avere le tette più su delle spalle e la topa spopolata. Più io gioco con il vostro subconscio, più voi mi obbedite. Se osanno uno yogurt sui muri della vostra città, vi garantisco che andrete a comprarvelo. Credete di possedere il libero arbitrio, ma un giorno o l'altro riconoscerete il mio prodotto negli scaffali di un supermercato e lo acquisterete, così, tanto per assaggiarlo, credetemi, conosco il mio mestiere."

e) Liberazioni tossiche: licenza e dipendenze

Il richiamo alla funzione di doping commerciale svolta dal senso di inadeguatezza creato dalla pubblicità consente di fare luce su un ulteriore paradosso dell'interpretazione riduttiva della libertà da cui siamo partiti: concepire la libertà in termini di licenza non esclude in alcun modo che il soggetto che la pratichi sia addirittura ***dipendente da qualcosa***. Potrei, infatti, voler assumere certe sostanze per isolarmi volontariamente dal mondo.

Spesso **le dipendenze vengono vissute come una forma di liberazione** proprio perché rappresentano una scappatoia efficace per isolarsi dal mondo e dalle minacce che le relazioni sociali portano con sé. La caratteristica principale e più paradossale di ogni forma di dipendenza, infatti, è proprio la sensazione di liberazione associata al consumo di sostanze di ogni tipo: fumo, alcool, droghe, videogiochi, pornografia, rete, ecc. Ogni sostanza ci libera temporaneamente dall'assillante bisogno che abbiamo sviluppato nei suoi confronti e, in questo modo, finisce per renderci ancor più dipendenti da essa.

Ciò che distingue le dipendenze da ogni altra forma durevole di coinvolgimento affettivo verso ciò che è altro da noi – in una parola: dalle passioni – è proprio la chiusura o l'apertura nei confronti del mondo: possiamo sviluppare passioni soltanto verso persone, oggetti (arte, letteratura, cinema, ecc.) e attività che ci forniscono la chiave d'accesso porzioni di *mondo* che altrimenti ci sarebbero precluse. Le dipendenze, invece, sono tossiche per definizione, per la semplice ragione che vincolano la nostra felicità esclusivamente al **consumo di relazioni o di sostanze che diventano *il* nostro mondo, la nostra isola**.

Spesso le dipendenze possono iniziare sotto forma di un **isolamento comune** (anziché individuale) che viene condiviso insieme ad altri per fuggire dal mondo. Non importa se approdiamo in queste isole tossiche insieme ad altri che già le conoscono da tempo o le vogliono visitare per la prima volta: vi si può approdare insieme ad altri o farvi ritorno da soli, ma pur sempre di forme di isolamento dal mondo si tratta.

Al di là del nesso controintuitivo fra liberazione e dipendenze, il paradosso maggiore di queste **forme di isolamento tossico** risiede altrove. Il senso di liberazione associato al consumo di relazioni o sostanze tossiche non fa che alimentare una spirale auto-distruttiva che, per riprendere le parole di Fromm, rappresenta un'ulteriore meccanismo di fuga dalla libertà.

Lettura e commento del seguente brano:

Distruttività

[…] le tendenze sado-masochistiche devono essere distinte dalla distruttività, benché per lo più le due cose siano compresenti. La distruttività […] è radicata nell'incapacità di sopportare l'impotenza e l'isolamento. Posso sfuggire al sentimento della mia impotenza rispetto al mondo esterno distruggendolo. Naturalmente, se riesco a rimuoverlo resto solo e isolato, ma il mio è uno splendido isolamento, in cui non posso venir schiacciato dal potere soverchiante degli oggetti esterni. La distruzione del mondo è l'ultimo, quasi disperato tentativo di salvarsi dal venirne schiacciato. Il sadismo mira ad incorporare l'oggetto, la distruttività a rimuoverlo. Il sadismo tende a rafforzare l'individuo atomizzato mediante il dominio sugli altri; la distruttività, eliminando ogni minaccia dall'esterno. […] Quanto più l'impulso alla vita vien soffocato, tanto più forte è l'istinto alla distruzione; quanto più la vita viene realizzata, tanto minore è la forza della distruttività. La distruttività è il risultato della vita non vissuta. Quegli individui e quelle condizioni sociali, che portano alla soppressione della vita, producono la passione per la distruzione che costituisce, per così dire, la riserva da cui vengono alimentate le specifiche tendenze ostili, contro gli altri o contro se stessi. È necessario però distinguere tra due diversi tipi di tendenza distruttiva. Ci sono tendenze distruttive che derivano da una situazione specifica; come reazioni ad attacchi alla vita e all'integrità propria o di altri, o a idee con cui ci si identifica. Questo tipo di distruttività accompagna naturalmente e necessariamente l'affermazione della vita.

Tuttavia la distruttività di cui ci stiamo occupando non è questa ostilità razionale – o si potrebbe anche dire "reattiva" – bensì una tendenza costantemente latente in una persona, e che, per così dire, attende solo l'occasione per esprimersi. Se non c'è alcuna "ragione" obiettiva per l'espressione della distruttività, consideriamo la persona mentalmente o emotivamente malata (benché la persona stessa di solito vi costruirà sopra una qualche razionalizzazione). Nella maggior parte dei casi, tuttavia, gli impulsi distruttivi vengono razionalizzati in modo che almeno qualche altra persona o un intero gruppo sociale possano condividere la razionalizzazione, e quindi la facciano apparire "realistica" al membro di tale gruppo. Ma gli oggetti della distruttività irrazionale e le particolari ragioni per cui vengono scelti hanno solo un'importanza secondaria; gli impulsi distruttivi sono una passione che sta dentro la persona, e

riescono sempre a trovare qualche oggetto. Se per qualche ragione gli altri non possono diventare l'oggetto della distruttività di un individuo, facilmente sarà il suo io a diventarlo.

E. Fromm, *Fuga dalla libertà*, Arnoldo Mondadori, Milano 1987, p. 145.

Lettura e commento del seguente brano sull'andamento delle dipendenze giovanili in Piemonte durante la pandemia, tratto dall'indagine conoscitiva *Le dipendenze patologiche diffuse tra i giovani* della Commissione parlamentare per l'infanzia e l'adolescenza:

Nel Report sulla diffusione di dipendenze patologiche, prese in carico e attività di servizi dedicati a minori e giovani, trasmesso alla Commissione dalla giunta regionale, si sottolinea come la pandemia in corso abbia influito profondamente sulle abitudini quotidiane degli adolescenti ed abbia determinato delle modifiche anche nei comportamenti connessi al consumo di sostanze e all'utilizzo di tecnologie. Nel documento si indicano alcune delle motivazioni poste alla base del consumo di sostanze da parte di giovani e adolescenti: si tratta di motivi sociali (favorire le relazioni), prestazionali, coping (far fronte a emozioni e situazioni negative), desiderio di sentirsi parte di un gruppo. Tra gli adolescenti e i giovani italiani le ragioni del consumo e degli eccessi sono prevalentemente di tipo positivo (sociali), seguite da motivazione prestazionali. I consumi problematici sono spesso legati a contesti familiari e sociali di deprivazione sociale, economica e culturale. La prevenzione della dipendenza tra i giovani andrebbe affrontata dunque primariamente con politiche atte a diminuire le disuguaglianze socioeconomiche e culturali. Nella maggior parte dei casi, infatti, il consumo di alcol e altre sostanze psicoattive fa parte dell'esperienza giovanile ma non impedisce l'assolvimento dei compiti di crescita e delle funzioni richieste dalla vita sociale una volta raggiunta l'età adulta. I consumi durante il lockdown sembrano essersi generalmente ridotti per mancanza di occasioni sociali, ma sono aumentati gli episodi di intossicazione alcolica per far fronte alla situazione di forte stress. [...] In un'ottica di prevenzione, si evidenzia quindi la necessità di un potenziamento del ruolo della famiglia nella trasmissione delle norme informali che regolano un corretto rapporto con le bevande alcoliche, del dialogo aperto tra genitori e figli sul tema e del controllo informale. Ancora con specifico riguardo al territorio regionale, una ricerca epidemiologica e sociologica, svolta nelle zone di produzione vinicola piemontesi, ha confermato che anche a livello locale si può osservare un effetto protettivo esercitato dalle regole informali del bere e che può essere così sintetizzato: maggiori sono le conoscenze sulle bevande alcoliche, in particolare sul vino, meno sono diffusi i comportamenti a rischio, come il binge drinking, anche tra i giovani. Per tali ragioni si segnala l'opportunità di limitare il ricorso a leggi restrittive, palesemente discordanti dalle norme sociali e difficili da fare rispettare, perché le contraddizioni e le ambiguità espresse dalle istituzioni e dal mondo adulto generano sfiducia e un atteggiamento di scetticismo nei confronti del legislatore. La ricerca dell'ubriachezza nel periodo giovanile risponde in qualche modo al bisogno dell'adolescente di confrontarsi con il rischio per assolvere alla funzione della costruzione identitaria. Tuttavia persiste nella nostra cultura l'effetto protettivo del controllo informale, che fa sì che l'ubriachezza, se episodica, sia ritenuta accettabile solo nel periodo giovanile e venga gradualmente abbandonata nella transizione verso l'età adulta. Relativamente all'uso di sostanze illegali il Report sottolinea come i consumatori in questione non rappresentino una categoria omogenea. Una distinzione fondamentale per comprendere l'uso di sostanze è quella basata sui motivi d'uso (generalmente

associati a una specifica categoria di droghe) che non si esauriscono nello scopo ricreativo, ma rispondono anche a bisogni terapeutici e spirituali. L'uso di droghe è diventato una pratica quotidiana e socialmente accettata nei contesti del divertimento (non solo tra i giovani ma anche tra gli adulti) dove esso rappresenta anche una forma di resistenza alla spinta individualista e una risposta al diffuso bisogno di senso di appartenenza e di comunità. Gli eventi musicali rappresentano uno spazio-tempo privilegiato dalle persone in cerca di divertimento e di evasione dagli impegni e dalle regole della routine quotidiana, dove i consumatori sono in genere persone socialmente integrate e impegnate nello studio e nel lavoro, in grado controllare i propri consumi in modo che questi non interferiscano con i propri impegni sociali. Il Report richiama gli esiti di una ricerca che ha coinvolto giovani consumatori in contatto con il sistema giudiziario penale, la quale ha evidenziato come le disuguaglianze economiche giochino un ruolo chiave nello spiegare la relazione tra uso di sostanze illegali e problemi con la giustizia: entrambi i comportamenti possono trovare origine in uno stato di relativa deprivazione che risulta dalle contraddizioni della società contemporanea che, da un lato, fomenta aspirazioni e desideri dei giovani e, dall'altro lato, offre loro scarse opportunità di realizzazione e riconoscimento sociale. Relativamente al gambling il documento regionale sottolinea come le leggi volte a limitare il numero e l'accessibilità agli apparecchi di gioco, quali slot machine e videolottery, sono una misura efficace per evitare che i giovani sviluppino una dipendenza da gioco. Il gioco d'azzardo patologico è più diffuso negli strati di popolazione più povera culturalmente ed economicamente. Un fattore di rischio specifico è rappresentato infatti dal gioco finalizzato a fare fronte all'incertezza verso il futuro e a una situazione di precarietà lavorativa o di disoccupazione. È prioritario – secondo la regione – che il legislatore italiano, come raccomandato dall'Unione europea, si occupi del problema delle scatole premio (loot box) e dei social casinò. Con specifico riguardo alla prevenzione del consumo di sostanze alcoliche il Report richiama il progetto Alcol e giovani affidato dal Ministero della salute alla regione Piemonte in vista della «Conferenza nazionale Alcol 2021», il quale ha messo in evidenza la necessità di: dedicare ai giovani con problemi di uso di alcol o sostanze servizi dedicati, con équipe stabili specializzate sul target e collocati in contesti non connotati; valorizzare le esperienze che oggi si collocano a macchia di leopardo sul territorio nazionale al fine di diffondere buone pratiche; rafforzare la conoscenza delle evidenze scientifiche tra gli operatori; incrementare la cultura della valutazione nei servizi; colmare il gap tra servizi di prevenzione e di trattamento coinvolgendo gli operatori in occasioni di confronto e formazione congiunta finalizzate a stabilire prima di tutto un linguaggio comune e una rappresentazione condivisa del problema e delle possibili soluzioni. È necessario superare le barriere ideologiche che ancora ostacolano una piena diffusione dell'approccio alla riduzione del rischio e del danno e delle sue forme più innovative (drugcheking-controllo della droga e net-reach, ovvero out-reach negli ambienti web e social).

Commissione parlamentare per l'infanzia e l'adolescenza (XVIII Legislatura), *Le dipendenze patologiche diffuse tra i giovani*, Senato della Repubblica 2022, pp. 55-57

Esercitazione

Il/la formatore/trice dovrà chiedere agli studenti di rispondere in forma scritta e anonima a queste domande in vista del prossimo incontro: quali sono le sostanze o le relazioni di cui non riusciamo a fare a meno? Pensiamo di esserne appassionati o dipendenti e in base a quale motivazione?

FONTI

Bibliografia
F. Beigbeder, *Lire 26.900*, Feltrinelli, Milano 2016;
E. Canetti, *Massa e potere*, Adelphi, Milano 2018;
D. Defoe, *Robinson Crusoe*, De Agostini, Novara 1991;
E. Fromm, *Fuga dalla libertà*, Arnoldo Mondadori, Milano 1987;
G. Giorgini, *Tirannie antiche e moderne*, «Teoria politica», 9, 2019, pp. 75-93;
G. Magrin, *Liberi che scelgono di servire*, «Meridiana», 79, 2014, pp. 103-125;
Platone, *La repubblica*, Newton Compton, Roma 2010;
N. Urbinati, P. Ignazi, *Contagio e libertà*, Laterza, Roma 2020;
Commissione parlamentare per l'infanzia e l'adolescenza (XVIII Legislatura), *Le dipendenze patologiche diffuse tra i giovani*, Senato della Repubblica 2022.

Filmografia
Cast Away (2000), regia di R. Zemeckis.

Sitografia
https://www.betootaadvocate.com/uncategorized/gold-coast-hospital-staff-roll-in-a-wilson-volleyball-to-keep-tom-hanks-company-in-quarantine/

https://www.repubblica.it/robinson/2020/06/25/news/contagio_liberta_covid-19-300821227/

II INCONTRO

OLTRE LA LIBERAZIONE INDIVIDUALE, PRIMA DELLA LIBERTÀ

Appurato che la licenza può rivelarsi del tutto compatibile con certe forme di dipendenza, dovremmo forse concludere che il miglior sinonimo della libertà sia l'indipendenza? Davvero saremmo disposti a concepire come una condizione fondamentale della libertà il reciproco isolamento degli individui che alcuni filosofi ed economisti politici avevano considerato come una caratteristica tipica di un ipotetico stato di natura o, addirittura, degli albori della storia umana? Indipendenza e autonomia sono davvero sinonimi? Perché siamo così inclini a preferire la prima alla seconda? Quali differenze intercorrono fra liberazione ed emancipazione e tra autonomia e autenticità? E se la libertà di ciascuno cominciasse (anziché finire) là dove inizia quella di tutti gli altri? Saranno le risposte a queste domande a scandire i diversi momenti di questo secondo incontro.

I MOMENTO: Dalla licenza all'indipendenza

a) Raccolta e confronto sulle risposte

[tempo stimato: 1h]

Il/la formatore/trice dovrà raccogliere e mescolare le risposte scritte dagli/le studenti/esse in forma anonima alle domande conclusive del primo incontro.

Lettura delle risposte e confronto con gli/le studenti/esse.

→ Liberarsi di certe dipendenze opprimenti richiede molto più lavoro di sé di quanto non ne abbiamo dovuto fare per diventarne succubi. Eppure le dipendenze sono abitudini acquisite: grazie all'aiuto degli altri possiamo educare noi stessi ad acquisirne di alternative, a patto che ci appassionino e ci facciamo sperimentare un inedito rapporto soddisfacente con noi stessi.

b) Dalla licenza alla sovranità

A differenza della licenza, il concetto di indipendenza presuppone dei limiti e una qualche forma di reciprocità, come attesta il motto secondo cui "la libertà di ciascuno finisce dove inizia quella altrui". Questi limiti presuppongono un'autorità sovrana in grado di tutelare gli spazi individuali di libertà. Mentre Platone e Aristotele imputavano alla democrazia il rischio di una diffusione incontrollata della licenza, la modernità confina questo rischio nello scenario ipotetico di uno stato di natura, privo di ogni autorità sovraordinata che detenga il monopolio legittimo della violenza. Nel contrattualismo moderno questo artificio teorico – che, in realtà, per i coloni europei trova un corrispettivo storico nelle popolazioni indigene del continente americano – serve a legittimare la subordinazione di ogni suddito all'autorità sovrana. Secondo Thomas Hobbes lo stato di natura è lo scenario di una "guerra di tutti contro tutti" risalente alla reciproca diffidenza derivante dalla naturale uguaglianza degli uomini.

Lettura del seguente brano:

> La natura ha fatto gli uomini così uguali nelle facoltà del corpo e della mente che, benché talvolta si trovi un uomo palesemente più forte, nel fisico, o di mente più pronta di un altro, tuttavia, tutto sommato, la differenza tra uomo e uomo non è così considerevole al punto che un uomo possa da ciò rivendicare per sé un beneficio cui un altro non possa pretendere tanto quanto lui. Infatti, quanto alla forza corporea, il più debole ne ha a sufficienza per uccidere il più forte, sia ricorrendo a una macchinazione segreta, sia alleandosi con altri che corrono il suo stesso pericolo.
>
> Quanto alle facoltà della mente […] trovo che tra gli uomini vi sia un'uguaglianza ancora più grande di quella della forza fisica. […] Da questa uguaglianza di capacità nasce un'uguaglianza nella speranza di raggiungere i propri fini. Perciò, se due uomini desiderano la medesima cosa, di cui tuttavia non possono entrambi fruire, diventano nemici e, nel perseguire il loro scopo (che è principalmente la propria conservazione e talvolta solo il proprio piacere) cercano di distruggersi o di sottomettersi l'un l'altro. Onde accade che, laddove un aggressore non ha che da temere il potere individuale di un altro uomo, se uno pianta, semina, edifica o possiede una posizione vantaggiosa, ci si può verosimilmente aspettare che altri, armati di tutto punto e dopo aver unito le loro forze, arrivino per deporlo e privarlo, non solo del frutto del suo lavoro, ma anche della vita o della libertà. Ma il nuovo aggressore corre a sua volta il rischio di un'altra aggressione.
>
> A causa di questa diffidenza dell'uno verso l'altro, non esiste per alcun uomo mezzo di difesa così ragionevole quanto l'agire d'anticipo, vale a dire l'assoggettare, con la violenza o con l'inganno, la persona di tutti gli uomini che può, fino a che non vede nessun altro potere abbastanza grande da metterlo in pericolo; ciò non è niente di più di quanto esiga la conservazione di se stesso, ed è cosa in generale ammessa.
>
> […] Da ciò, appare chiaramente che quando gli uomini vivono senza un potere comune che li tenga tutti in soggezione, essi si trovano in quella condizione chiamata guerra: guerra che è quella di ogni uomo contro ogni altro uomo. La guerra, infatti, non consiste solo nella battaglia o nell'atto di combattere, ma in uno spazio di tempo in cui la volontà di affrontarsi in battaglia è sufficientemente dichiarata […]. In tali condizioni, non vi è posto per l'operosità ingegnosa, essendone incerto il frutto: e di conseguenza, non vi è né coltivazione della terra, né navigazione, né uso dei prodotti che si possono importare via mare, né costruzioni adeguate, né strumenti per spostare e rimuovere le cose che richiedono molta forza, né conoscenza della superficie terrestre, né misurazione del tempo, né arti, né lettere, né società; e, ciò che è peggio, v'è il continuo timore e pericolo di una morte violenta; e la vita dell'uomo è solitaria, misera, ostile, animalesca e breve.

Th. Hobbes, *Leviatano*, Laterza, Roma-Bari, 2010, cap. XIII, pp. 99-102.

→ Se il contrattualismo moderno non fa altro che teorizzare i rischi di un ipotetico stato di natura per legittimare la sottomissione di tutti all'autorità di un sovrano, il liberalismo moderno si sviluppa a partire dal tentativo di allargare progressivamente le aree di non interferenza statale nella vita dei sudditi. Esiste, tuttavia, un'altra lettura dello stato di natura all'interno del contrattualismo moderno:

secondo l'ipotesi di Rousseau, lo stato di natura sarebbe lo scenario di uno stato di indipendenza reciproca immune dai vizi della civiltà, anziché il regno della pura licenza.

c) Le "Robinsonate" dell'economia politica moderna

L'economia politica moderna, addirittura, colloca all'inizio della storia evolutiva dell'uomo la condizione di isolamento autosufficiente caratteristica dello stato di natura dei contrattualisti. Per Karl Marx questa ricostruzione, al pari della congettura rousseauana di uno stato di natura in cui gli uomini sarebbero vissuti in uno stato di *indipendenza* reciproca, non erano altro che una "Robinsonata": in realtà il rapporto conflittuale fra individui atomistici che l'economia politica intravedeva all'inizio della storia umana era la realtà quotidiana del modo di produzione capitalistico, caratterizzato da una guerra continua fra chi possiede i mezzi di produzione e chi è costretto a vendergli la propria forza lavoro per poter vivere**.**

Lettura del seguente brano:

> "Il singolo e isolato cacciatore e pescatore con cui cominciamo Smith e Ricardo appartengono alle immaginazioni prive di fantasia che hanno prodotto le robinsonate del XVIII secolo, le quali non esprimono affatto, come presumono gli storici della civiltà, semplicemente una reazione alle eccessive raffinatezze e un ritorno a una malintesa vita naturale. Così come non poggia su un siffatto naturalismo il contrat social di Rousseau, che pone un rapporto e un nesso contrattuale tra soggetti per natura indipendenti. Questa è apparenza, e precisamente l'apparenza estetica delle piccole e grandi robinsonate. In realtà si tratta piuttosto dell'anticipazione della "società civile", che si preparava dal XVI secolo e che nel XVIII ha compiuto passi da gigante verso la sua maturità. In questa società della libera concorrenza l'individuo si presenta sciolto da quei vincoli naturali ecc. che nelle epoche storiche precedenti fanno di lui un elemento accessorio di un determinato e circoscritto conglomerato umano. Agli occhi dei profeti del XVIII secolo, sulle cui spalle poggiano ancora interamente Smith e Ricardo, questo individuo del XVIII secolo – che è il prodotto, da un lato, delle dissoluzione delle forme sociali feudali, dall'altro, delle nuove forze produttive sviluppatesi a partire dal XVI secolo – è presente come un ideale la cui esistenza sarebbe appartenuta al passato. Non come un risultato storico, ma come il punto di partenza della storia. Giacché come individuo conforme a natura, o meglio conforme all'idea che essi si fanno della natura umana, non è originato storicamente, ma è posto dalla natura stessa. Questa illusione è stata finora propria di ogni epoca nuova. […] Quanto più risaliamo indietro nella storia, tanto più l'individuo – e quindi anche l'individuo che produce – si presenta privo di autonomia, come parte di un insieme più grande: dapprima ancora in modo del tutto naturale nella famiglia, e nella famiglia sviluppatasi in tribù; in seguito nelle varie forme della comunità, sorta dal contrasto e dalla fusione delle tribù. È soltanto nel XVIII secolo, nella "società civile", che le diverse forme del contesto sociale si contrappongono all'individuo come un puro strumento per i suoi scopi privati come una necessità esteriore. Ma l'epoca che genera questo modo di vedere, il modo di vedere dell'individuo isolato, è proprio l'epoca dei rapporti sociali (generati da questo punti di vista) finora più sviluppati. L'uomo è nel senso più letterale uno zôon politikón, non soltanto un animale socievole, ma **un animale che solamente nella società può isolarsi**. La produzione dell'individuo isolato al di fuori della società – una rarità che può capitare a un uomo civile sbattuto per caso in una contrada selvaggia, il quale già

possiede in sé potenzialmente le capacità sociali – è un tale assurdo quanto lo è lo sviluppo di una lingua senza individui che vivano *insieme* e parlino tra loro."

K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica, 1857-1858*,
in *K. Marx, Antologia. Capitalismo, istruzioni per l'uso*,
(a cura di) E. Donaggio, P. Kammerer, Feltrinelli, Milano 2007, pp. 53-54.

Concepire la libertà all'insegna dell'indipendenza di ogni individuo dalle interferenze di un'autorità sovraordinata, inoltre, per Marx non mette in alcun modo in discussione il diritto di proprietà individuale su beni che consentono di produrre la ricchezza sociale complessiva. Addirittura, secondo Marx, i cosiddetti i diritti naturali dell'uomo sanciti dalla rivoluzione francese sarebbero funzionali alla conservazione del diritto di proprietà. A differenza dei diritti politici di cittadinanza, i diritti dell'uomo sanciti nelle Dichiarazioni americane (Costituzione della Pennsylvania e del New Hampschire) e nella *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* (sancita dalle diverse Costituzioni rivoluzionarie francesi) si riferiscono al membro particolare della società civile, all'*individuo isolato dalla comunità* e mosso egoisticamente solo ed esclusivamente dalla ricerca del proprio interesse. Tale è l'identikit antropologico tratteggiato dal catalogo dei diritti di eguaglianza, libertà, sicurezza e proprietà elencati nella Dichiarazione francese del 1791 e del 1793: la libertà di fare qualsiasi cosa non procuri danno agli altri si applica a delle monadi isolate l'una dall'altra. Il concetto di libertà negativa che sottende questa formulazione, però, viene criticato da Marx non soltanto per via di un'antropologia fondata sull'isolamento reciproco, ma anche per la dinamica di competizione e di ostilità permanente che finisce per istituire e naturalizzare: il diritto dell'uomo alla libertà andrebbe inteso anzitutto come diritto alla proprietà privata, che a sua volta è un diritto all'egoismo, ovvero di disporre a proprio piacimento dei propri beni. Questa particolare interpretazione della libertà individuale configura gli altri uomini dapprima come suoi limiti od ostacoli e, poi, addirittura come nemici potenziali piuttosto che come la *conditio sine qua non* della sua realizzazione. A sua volta, l'eguaglianza politica si applica solo a *questa* libertà individuale, mentre il diritto alla sicurezza si riferisce alla sua protezione. A valle di questa concezione liberale della libertà si colloca una considerazione puramente strumentale della società, chiamata a proteggere in maniera eguale le proprietà degli individui anziché a soddisfare reciprocamente i loro bisogni.

<u>Lettura del seguente brano:</u>

Innanzi tutto constatiamo il fatto che i cosiddetti diritti dell'uomo, i droits de l'homme, come distinti dai droits du citoyen non sono altro che i diritti del membro della società civile, cioè dell'uomo egoista, dell'uomo separato dall'uomo e dalla comunità. La costituzione più radicale, la Costituzione del 1793 può dire:

Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino.
Art. 2. "Questi diritti ecc." (i diritti naturali e imprescrittibili sono: l'*eguaglianza*, la *libertà*, la *sicurezza*, la *proprietà*".

In che cosa consiste la *libertà*?

> Art. 6 "La libertà è il potere che appartiene all'uomo di fare tutto ciò che non nuoce ai diritti degli altri", oppure, secondo la Dichiarazione dei diritti dell'uomo del 1791: "La libertà consiste nel poter fare tutto ciò che non nuoce ad altri".

La libertà è dunque il diritto di fare ed esercitare tutto ciò che non nuoce ad altri. Il confine entro il quale ciascuno può muoversi senza nocumento altrui, è stabilito per mezzo della legge, come il limite tra due campi è stabilito per mezzo di un cippo. Si tratta della libertà dell'uomo in quanto monade isolata e ripiegata su se stessa. […] il diritto dell'uomo alla libertà si basa non sul legame dell'uomo con l'uomo, ma piuttosto sull'isolamento dell'uomo dall'uomo. Esso è il *diritto* a tale isolamento, il diritto dell'individuo *limitato*, limitato a se stesso.
L'utilizzazione pratica del diritto dell'uomo alla libertà è il diritto dell'uomo alla proprietà privata.
In che cosa consiste il diritto dell'uomo alla proprietà privata?

> *Art. 16* (Costituzione del 1793): "il diritto di *proprietà* è quello che appartiene ad ogni cittadino di godere e disporre *a proprio arbitrio* dei suoi beni, delle sue rendite, del frutto del suo lavoro e della sua operosità".

Il diritto dell'uomo alla proprietà privata è dunque il diritto di godere a proprio arbitrio (à son fré), senza riguardo agli altri uomini, indipendentemente dalla società, della propria sostanza e di disporre di essa, il diritto dell'egoismo. Quella libertà individuale, come questa utilizzazione della medesima, costituiscono il fondamento della società civile. Essa lascia che ogni uomo trovi nell'altro uomo non già la realizzazione, ma piuttosto il limite della sua libertà. Ma essa proclama innanzi tutto il diritto dell'uomo

> di godere e di disporre *a proprio arbitrio* dei suoi beni, delle sue rendite, del frutto del suo lavoro e della sua operosità.

Restano ancora gli altri diritti dell'uomo, l'égalité e la sûreté. L'égalité, qui nel suo significato non politico, non è altro che l'uguaglianza della *liberté* sopra descritta, e cioè: che ogni uomo viene ugualmente considerato come una siffatta monade che risposa su se stessa. La Costituzione del 1795 definisce così il concetto di tale uguaglianza, conforme al suo significato:

> *Art. 3* (Costituzione del 1795): "L'uguaglianza consiste nel fatto che la legge è uguale per tutti, sia che protegga, sia che punisca".
>
> E la sûreté?
>
> *Art. 8* (Costituzione del 1793): "La sicurezza consiste nella protezione accordata dalla società ad ognuno dei suoi membri per la conservazione della sua persona, dei suoi diritti e della sua proprietà".

La *sicurezza* è il più alto concetto sociale della società civile, il concetto della polizia, secondo cui l'intera società esiste unicamente per garantire a ciascuno dei suoi membri la conservazione

> della sua persona, dei suoi diritti e della sua proprietà. In tal senso Hegel chiama la società civile: "Lo stato dei bisogno e dell'intelletto".
> Col concetto di sicurezza la società civile non si innalza oltre il suo egoismo. La sicurezza è piuttosto l'*assicurazione* del suo egoismo.
> Nessuno dei cosiddetti diritti dell'uomo oltrepassa dunque l'uomo egoista, l'uomo in quanto è membro della società civile, cioè l'individuo ripiegato su se stesso, sul suo interesse privato e sul suo arbitrio privato, e isolato dalla comunità. Ben lungi dall'essere l'uomo inteso in essi come ente generico, la stessa vita del genere, la società, appare piuttosto come una cornice esterna agli individui, come limitazione della loro indipendenza originaria. L'unico legame che li tiene insieme è la necessità naturale, il bisogno e l'interesse privato, la conservazione della loro proprietà e della loro persona egoistica.

K. Marx, *La questione ebraica*, Editori Riuniti, Roma 1991, pp. 28-31

II MOMENTO: Basta davvero non essere dipendenti da nulla per essere liberi?

[tempo stimato: 20']

Se la licenza può essere compatibile con forme di dominio, di isolamento consumistico associate a evasione e distrazione e con diverse forme di dipendenza, viceversa l'indipendenza è spesso associata a forme di leggerezza che possono entrare in aperto conflitto con le nostre intuizioni più elementari sulla libertà. Davvero indipendenza e auto-sufficienza possono esaurire il significato della libertà? Letteratura e cinema hanno fornito ottime confutazioni della loro presunta identità.

a) L'ammissione del giovane Holden

Se nell'infanzia ognuno di noi ha dovuto limitare progressivamente la tirannia del proprio io per aprirsi al mondo, l'adolescenza è tipicamente associata all'età dell'indipendenza. Nessun romanzo nel corso del XX secolo ha saputo descrivere meglio questa affinità del Giovane Holden. J. D. Salinger, l'ispiratore della *beat generation*, ha dato forma nel suo capolavoro al malessere esistenziale di un'intera generazione tra la fine della seconda guerra mondiale i movimenti giovanili del Sessantotto. Anche in questo caso il romanzo è scritto in prima persona dal protagonista, un sedicenne ribelle, ipersensibile, insofferente verso ogni regola e istituzione di cui non riesce ad afferrare il senso: Holden odia la società in cui è cresciuto e non accetta di diventare uno dei tanti ruffiani in cerca di soldi e potere. Non sopporta lo stupido elitismo degli ambienti accademici in cui la sua famiglia benestante vorrebbe inserirlo e, dopo l'ennesima espulsione da una scuola prestigiosa per il suo scarso rendimento, decide di iniziare un vagabondaggio tra i night club e Central Park della metropoli newyorkese. La sua è a tutti gli effetti un'evasione dalla routine, al termine della quale, però, il protagonista riconosce di non sapere che cosa farsene della sua indipendenza newyorkese, dopo averla sperimentata.

> "Ecco tutto quello che sono disposto a raccontarvi. Probabilmente potrei dirvi quello che feci quando andai a casa, e come mi sono ammalato e via discorrendo, e a che scuola dovrei andare

in autunno quando sarò uscito da qui, ma non ne ho voglia. Sul serio. Ora come ora, queste cose non mi interessano molto.

Un sacco di gente, soprattutto questo psicanalista che c'è qui, continuano a domandarmi se quando tornerò a scuola a settembre mi metterò a studiare. È una domanda così stupida, secondo me. Voglio dire, come fate a sapere quello che farete, finché non lo *fate*? La risposta è che non lo sapete. *Credo* di sì, ma coma faccio a saperlo? Giuro che è una domanda stupida.

D. B. [il fratello maggiore di Holden] non è tremendo come gli altri, ma anche lui continua a farmi un sacco di domande. […] D. B. mi ha domandato che cosa ne pensavo io di tutta questa storia che ho appena finito di raccontarvi. Non ho saputo che accidente dirgli. Se proprio volete saperlo, non *so* che cosa ne penso. Mi dispiace di averla raccontata a tanta gente. Io, suppergiù, so soltanto che sento un po' la *mancanza* di tutti quelli di cui ho parlato. […] è buffo. Non raccontate mai niente a nessuno. Se lo fate, finisce che sentite la mancanza di tutti".

J. D. Salinger, *Il giovane Holden*, Einaudi, Torino, 2008, pp. 233-234.

b) L'insostenibile leggerezza di un'indipendenza assoluta

Il peso dei legami: visione del seguente video (3'08'') tratto da *Up into the air* (2009), regia di J. Reitman

Ryan Bingham trascorre gran parte della sua vita tra le nuvole. Non è un filosofo, ma un tagliatore di teste che passa da un aereo a un altro: il suo lavoro consiste nel licenziare lavoratori e lavoratrici di aziende che, per salvaguardare i loro margini di profitto, hanno deciso di "razionalizzare" i costi del personale. Il suo più grande sogno è quello di entrare a far parte del club dei dieci milioni di miglia percorse. Quando non cerca di convincere i lavoratori licenziati per conto terzi che una delle più grandi sciagure della loro vita è, in realtà, una grande occasione per realizzare finalmente i loro sogni, insegna agli iscritti dei suoi corsi di coaching come alleggerire le loro vite. La libertà, insegna questo guru affascinante e spietato, è leggerezza: uno stato d'animo che dipende anzitutto dall'ostinata assenza di legami, da un'indipendenza assoluta dagli altri e dal peso oberante di relazioni che rischierebbero inevitabilmente di appesantire il nostro cammino. Peccato che nel film sia proprio l'autore di queste parole a tradire il bisogno di un legame che vada oltre una relazione "usa e getta": quella di Ryan è, per l'appunto, una libertà aleatoria.

Visione del trailer (2' 30'')

! Approfondimento: *Dalla leggerezza irrelata al sollievo conformistico, passando attraverso quello autoritario*

III MOMENTO: Dall'indipendenza all'autonomia

[tempo stimato: 20']

Anche se siamo soliti confonderle, liberazione ed emancipazione non sono la stessa cosa: nell'antica Roma la nozione di emancipazione si riferiva a una procedura attraverso cui il *pater familias* rinunciava alla *patria potestas* sul *filius*. Il termine designava quindi la **fuoriuscita da una condizione di dipendenza o servitù**, attestata dal composto latino «*mancipium*»[4] riferito alla presa del padre sul figlio o a quella del padrone sullo schiavo, in seguito a una sconfitta militare o a un debito non estinto. Il termine allude quindi a un processo di trasformazione radicale: coloro che sono *alieni iuris*, ovvero soggetti al potere di qualcuno, diventeranno *sui iuris*, ovvero esseri autonomi. Un processo, dunque, che richiede un lavoro su di sé molto più profondo delle diverse forme di alleggerimento, evasione e distrazione che associamo a forme di liberaizone.

a) Oltre la semplice liberazione: l'emancipazione come processo antigravitazionale
Contro la semplicistica equiparazione di emancipazione e liberazione si schiera compatta un'intera tradizione filosofica che – a cominciare dal suo iniziatore – concepisce l'emancipazione come **un percorso in salita**, come testimonia la fuoriuscita del filosofo dalla caverna sotterranea in cui sono imprigionati gli "schiavi dell'*ignoranza*" narrata nel VII libro della Repubblica.

! Approfondimento: "Fuoriuscite guidate" verso il fallimento: dalla *Repubblica* di Platone a *Matrix*

b) Asili nido al buio per soli adulti: Kant e il programma dell'illuminismo
Non sempre è facile accettare la sfida di essere gli autori delle decisioni più importanti della nostra vita. Critica, del resto, è definita quella fase della nostra vita – l'adolescenza – che non può rimandare la decisione riguardante la direzione formativa e professionale da dare alla nostra vita. Ma che cosa accade quando sono gli adulti a comportarsi da adolescenti? Immanuel Kant ha fornito una delle risposte più interessanti a questo quesito, quando ha tentato di definire l'illuminismo. Persino un autore come Kant, che nella modernità avrebbe impresso una torsione inedita al concetto di emancipazione, interpretandolo come un'attività autonoma anziché eterodiretta da qualcun altro (modello pastorale dell'emancipazione), sarebbe convenuto su questo punto con Platone: per Kant lo *stato di minorità* è percepito come soggettivamente desiderabile proprio perché asseconda la nostra pigrizia, la nostra viltà intellettuale, la facilità con cui preferiamo obbedire a terzi anziché a noi stessi. Analogamente a Platone, inoltre, anche Kant concepisce l'illuminismo nei termini di una fuoriuscita da una comfort zone accomodante e abbruttente:

> *L'illuminismo è la fuoriuscita dell'uomo dallo stato di minorità che egli deve imputare a se stesso*. *Minorità* è l'incapacità di valersi del proprio intelletto senza la guida di un altro. *Imputabile* a se stesso è questa minorità, se la causa di essa non dipende da difetto di intelligenza, ma dalla mancanza di decisione e del coraggio di far uso del proprio intelletto

4 Da «*manu capere*», «afferrare con la mano». Sul valore simbolico che la mano umana e i relativi gesti ricoprono nell'immaginario del potere, si veda E. Canetti, «La mano», in Id. *Masse und Macht*, 1960, trad. it., *Massa e potere*, Milano, Adelphi, 2006, pp. 253-263.

senza essere guidati da un altro. *Sapere aude!* Abbi il coraggio di servirti della *tua propria* intelligenza! È questo il motto dell'illuminismo.

La pigrizia e la viltà sono le cause per cui tanta parte degli uomini, dopo che la natura li ha da lungo tempo fatti liberi da direzione estranea, rimangono cionondimeno volentieri per l'intera vita minorenni, per cui riesce facile agli altri erigersi a loro tutori. Ed è così comodo essere minorenni! […] Non ho bisogno di pensare, purché possa solo pagare: altri si assumeranno per me questa noiosa occupazione. A persuadere la grande maggioranza degli uomini (e con essi tutto il bel sesso) che il passaggio allo stato di maggiorità è difficile e anche pericoloso, provvedono già quei tutori che si sono assunti con tanta benevolenza l'alta sorveglianza sopra i loro simili minorenni. Dopo di averli in un primo tempo istupiditi come fossero animali domestici e di avere con ogni cura impedito che queste pacifiche creature osassero muovere un passo fuori dalla carrozzella da bambini in cui li hanno imprigionati, in un secondo tempo mostrano ad essi il pericolo che li minaccia qualora cercassero di camminare da soli. Ora questo pericolo non è poi così grande come loro si fa credere, poiché, a prezzo di qualche caduta, essi imparerebbero finalmente a camminare: ma un esempio di questo genere li rende paurosi e li distoglie per lo più da ogni ulteriore tentativo.

È dunque difficile per ogni singolo uomo lavorare per uscire dalla minorità, che è divenuta per lui una seconda natura. Egli è perfino arrivato ad amarla e per il momento è realmente incapace di valersi del suo proprio intelletto, non avendolo mai messo alla prova. Regole e formule, questi strumenti meccanici di un uso razionale, o piuttosto di un abuso delle sue disposizioni naturali, sono i ceppi di una eterna minorità.

I. Kant, *Risposta alla domanda: Che cos'è l'illuminismo?* (1784),
in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Utet, Torino 1978, pp. 141-142

→ L'autonomia segnala una concezione più impegnativa di quella che interpreta questo concetto in termini di indipendenza. Questa discontinuità è stata recepita dalla distinzione teorica, ormai divenuta classica, fra "libertà negativa" e "libertà positiva" tracciata ormai più di mezzo secolo fa da Isaiah Berlin:

Propongo di esaminare non più di due di questi sensi […] . Il […] senso negativo è incluso nella risposta alla domanda "Qual è l'area entro cui il soggetto – una persona o un gruppo di persone – è o dovrebbe essere lasciata fare o essere ciò che è in grado di fare o di essere, senza l'interferenza di altre persone? Il secondo, che chiamerò il senso "positivo", è incluso nella risposta alla domanda "che cosa, o chi è la fonte del controllo o dell'interferenza che può determinare qualcuno a fare o a essere questo piuttosto che quello?

I. Berlin, *Due concetti di libertà*, Feltrinelli, Milano 2000

IV MOMENTO: Dall'autonomia alla solidarietà

[tempo stimato: 20']

a) Dovremmo diventare genitori?

Se Kant si sofferma sulla scomoda necessità degli adulti di preferire la luce della ragione allo stato di minorità, David Foster Wallace ha mosso alle giovani generazioni della nostra epoca la più provocatoria delle proposte: quella di diventare genitori da un punto di vista culturale e politico, prima ancora che biografico. Il testo riproduce l'ultima risposta data dallo scrittore David Foster Wallace al suo intervistatore Larry McCafferty per la Review of Contemporary Fiction nel 1993.

Lettura e commento del seguente brano:

"Questi ultimi anni dell'era postmoderna mi sono sembrati un po' come quando sei alle superiori e i tuoi genitori partono e tu organizzi una festa. Chiami tutti i tuoi amici e metti su questo selvaggio, disgustoso, favoloso party, e per un po' va benissimo, è sfrenato e liberatorio, l'autorità parentale se ne è andata, è spodestata, il gatto è via e i topi gozzovigliano nel dionisiaco. Ma poi il tempo passa e il party si fa sempre più chiassoso, e le droghe finiscono, e nessuno ha soldi per comprarne altre, e le cose cominciano a rompersi o rovesciarsi, e ci sono bruciature di sigaretta sul sofà, e tu sei il padrone di casa, è anche casa tua, così, pian piano, cominci a desiderare che i tuoi genitori tornino e ristabiliscano un po' di ordine, cazzo... Non è una similitudine perfetta, ma è come mi sento, è come sento la mia generazione di scrittori e intellettuali o qualunque cosa siano, sento che sono le tre del mattino e il sofà è bruciacchiato e qualcuno ha vomitato nel portaombrelli e noi vorremmo che la baldoria finisse. L'opera di parricidio compiuta dai fondatori del postmoderno è stata importante, ma il parricidio genera orfani, e nessuna baldoria può compensare il fatto che gli scrittori della mia età sono stati orfani letterari negli anni della loro formazione. Stiamo sperando che i genitori tornino, e chiaramente questa voglia ci mette a disagio, voglio dire: c'è qualcosa che non va in noi? Cosa siamo, delle mezze seghe? Non sarà che abbiamo bisogno di autorità e paletti? E poi arriva il disagio più acuto, quando lentamente ci rendiamo conto che in realtà i genitori non torneranno più - e che noi dovremo essere i genitori".

b) "Solo se lo sono anche gli altri": la libertà sociale

Da un punto di vista strettamente biografico, diventare genitori va ben oltre il processo di maturazione individuale che consente di diventare autonomi. Quando nasce un figlio ci si rende anzitutto conto di non essere più i padroni assoluti della propria vita, ammesso e non concesso che lo si sia mai stati. Quella che potrebbe risuonare come la più amara delle scoperte coincide con la più rivelatrice delle esperienze: diventare genitori significa sperimentare una felicità che può darsi solo in una relazione di cura gravida di impegno, fatica, amore verso chi ha bisogno di noi. Implica un rapporto di cura affettiva e pratica verso chi – in questo caso un figlio – nelle prime fasi della sua vita non è autosufficiente e, al tempo stesso, responsabilità, ovvero il dovere di rispondere delle proprie scelte e azioni passate nei suoi confronti, se e quando la controparte ce ne chiederà conto. Richiede la capacità di dire di no a chi vorremmo sempre vedere felice, con o senza di noi al suo fianco, e – dunque, la disponibilità a farci temporaneamente odiare da chi ameremo per sempre.

L'invito a diventare genitori di David Foster Wallace consente di fare luce su un'ulteriore concezione della libertà. La libertà intesa in termini di solidarietà (libertà sociale) diverge da quelle finora prese in esame proprio per via del modo in cui concepisce le relazioni fra il singolo e l'alterità: in questo caso le relazioni sociali non sono un semplice strumento dell'affermazione del

proprio arbitrio (licenza), un impedimento (indipendenza) o un potenziale ostacolo (come nel caso dell'autonomia e dell'autenticità), ma rappresentano la condizione di possibilità della libertà di ciascuno. Secondo la più onerosa delle interpretazioni della libertà, la libertà di ciascuno inizia dove comincia quella degli altri. Siamo liberi solo se lo sono anche tutti gli altri: secondo Axel Honneth «Non possiamo essere liberi senza riconoscere la libertà degli altri, semplicemente perché se non riconosciamo la loro libertà non possiamo considerarli soggetti capaci di riconoscere liberamente la nostra»[5].

Non è certo questa la concezione dominante della libertà oggi dominante nella nostra società, che è stata definita liquida proprio per la dissoluzione dei vincoli di solidarietà che avevano contribuito alla costruzione del legame sociale. È interessante notare come l'etimologia della parola solidarietà rinvii proprio al pagamento *in solidum*, che nell'antica Roma indicava il saldo di un debito: la persona solidale era vincolata al creditore all'intero pagamento del debito. Curioso, inoltre, notare come il termine "soldo" derivi, per l'appunto, dal *solidum*, una moneta che grazie alla sua composizione aurea avrebbe mantenuto inalterato il suo valore nel tempo. Il termine "soldato", invece, nacque in riferimento ai combattenti professionisti che durante il Medioevo prestavano servizio dietro pagamento di un soldo. Soltanto a partire dalla rivoluzione francese la parola fece il suo ingresso anche in ambito sociale e politico per designare il reciproco sostegno fra cittadini di una nazione, per poi diventare una parola d'ordine del movimento operaio.

Persino nella società gassosa attuale la solidarietà non è venuta meno: esistono esempi di solidarietà senza le quali le nostre società non potrebbero riprodursi: la solidarietà non è appannaggio di super-eroi, martiri o rivoluzionari. È ciò che avviene all'interno di quelle minuscole comunità di cura che sono le famiglie e di quelle famiglie allargate che sono le comunità solidali.

Esercitazione a casa: in vista del terzo incontro, si chieda alle classi di immagine forme di solidarietà che durante la pandemia li hanno maggiormente impressionati.

! Approfondimento: Autenticità e libertà riflessiva

5 R. De Santis, *Axel Honneth, siamo liberi solo se lo sono anche gli altri*, «Repubblica», 15 settembre 2021.

FONTI

Bibliografia

I. Berlin, *Due concetti di libertà*, Feltrinelli, Milano 2000;
R. De Santis, *Axel Honneth, siamo liberi solo se lo sono anche gli altri*, «Repubblica», 15/09/2021;
T. Hobbes, *Leviatano*, Laterza, Roma-Bari, 2010;
I. Kant, *Risposta alla domanda Che cos'è l'illuminismo*, (1784), in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Utet, Torino 1978;
K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica, 1857-1858*, cit. in *K. Marx, Antologia. Capitalismo, istruzioni per l'uso*, (a cura di) E. Donaggio, P. Kammerer, Feltrinelli, Milano 2007;
Marx, *La questione ebraica*, Editori Riuniti, Roma 1991;
L. Mazzone, *I sogni filosofici di emancipazione*, «Intersezioni», 3, 2016, pp. 383-406;
L. Mazzone, *Si emancipi chi può?*, in *Superficialismo radicale. Soggetti, emancipazione e politica*, ETS, Pisa 2021, pp. 97-129;
J. J. Rousseau, *Le passeggiate del sognatore solitario*, Feltrinelli, Milano 2019;
J. D. Salinger, *Il giovane Holden*, Einaudi, Torino, 2008;

Filmografia

Up into the air (2009), regia di J. Reitman

III INCONTRO
LA LIBERTÀ AL LAVORO

La solidarietà storicamente è stata la principale risorsa a disposizione di quanti non potevano vivere senza vendere la loro forza lavoro. I rapporti fra lavoro e libertà, però, sono stati piuttosto complicati nel corso della storia delle idee occidentali: oltre a ricostruire questi rapporti complicati, in questo terzo incontro ripercorreremo la storia delle lotte che nella modernità hanno consentito di conquistare inediti diritti sociali a partire dai luoghi di lavoro.

I MOMENTO: In origine fu un castigo

[tempo stimato: 30']

a) Raccolta e confronto sulle risposte fornite dalle classi alla domanda conclusiva del secondo incontro

b) Il lavoro, che travaglio!
Finora abbiamo preso in considerazione gli esempi di libertà solidale in ambiti (famiglia, società civile organizzata) che consentono alla società di riprodursi nel tempo. Siamo soliti dare per scontato che la solidarietà possa esprimersi soltanto nel tempo libero delle persone, come se le fosse interdetto l'accesso nei luoghi di lavoro in cui la maggior parte degli individui trascorrono gran parte della loro vita adulta.
Questa impressione è confermata anzitutto dall'associazione tra il lavoro e una pena da espiare che si ritrova in diverse lingue e dialetti. La speranza che il lavoro possa diventare sinonimo di emancipazione veicola una pretesa tutta moderna, che si lascia alle spalle secoli di storia che avevano invece associato questa attività a una pena da espiare, come peraltro dimostrano diverse ricorrenze linguistiche e dialettali della parola. Nel corso di questa prima del terzo incontro ricostruiremo la storia di questa demonizzazione del lavoro, per poi ricostruire le ragioni della sua valorizzazione moderna.

Esercitazione in classe: si chieda agli/lle studenti/esse di pronunciarsi sul modo in cui la parola "lavoro" viene tradotta nelle lingue e nei dialetti a loro conoscenza. Si chieda poi di risalire al significato culturale di questa attività in base alle diverse ricorrenze linguistiche del termine, per poi verificare nel prosieguo dell'incontro se le loro intuizioni sono corrette.

Che il lavoro sia un'attività faticosa e non sempre attraente è non soltanto una delle tesi avanzate da sparute minoranze politiche, desiderose di veder riconosciuto un diritto universale all'ozio. L'etimologia della parola *lavoro* è da ricondursi al latino ***labor**, fatica*. Il nesso costitutivo fra lavoro e fatica è attestato anche dal termine francese *travail* e dalla ricorrenza dello stesso termine in diversi dialetti italiani, fra cui il piemontese e il napoletano. In entrambi i casi il termine lavoro rimanda alla dolorosa capacità umana di mettere al mondo qualcosa di nuovo: al pari del **travaglio**, il lavoro è *fatica produttiva*.

c) *Le democrazia appannaggio di chi non lavora: Atene e dintorni*
Etimologia a parte, il nesso tra fatica, lavoro e vita è al centro delle concezioni più antiche di questa attività, considerata necessaria a soddisfare bisogni vitali e, al tempo stesso, nemica della libertà umana. Il processo di "svalutazione del lavoro" inizia nella Grecia antica. Schiavi, donne, minorenni e stranieri (meteci o barbari) non erano gli unici soggetti esclusi dal pieno godimento dei diritti di cittadinanza. Fra costoro erano da annoverare anche i non proprietari di terreni, costretti a lavorare quelli altrui per potersi garantire i mezzi di sussistenza. Questa necessità pratica non consentiva loro di prendere parte a un regime democratico fondato sulla partecipazione diretta dei suoi cittadini più facoltosi. In antitesi alla libertà politica esercitata dai cittadini ateniesi più benestanti, il lavoro nell'antica Grecia era un **fattore di esclusione** dal pieno godimento dei diritti di cittadinanza democratica.

d) *Il paradiso perduto*
La concezione giudaico-cristiana dell'Eden e del peccato originale non rappresenta certo un'eccezione alla regolare tendenza ad associare la fatica al lavoro: nella *Genesi* il lavoro diventa una sorta di dannazione, un **castigo da espiare** a seguito dei peccati commessi contro Dio.

Proiezione e commento delle seguenti immagini:

La cacciata dei progenitori dal *paradiso* di Masaccio (1424-1425) mette in scena la condanna divina del primo uomo al lavoro forzato. Il paradiso è tale, del resto, perché i mezzi di sussistenza sono a portata di mano. Il solo frutto a non poter essere colto dall'uomo è quello dell'albero della conoscenza: una volta trasgredito il divieto divino, Adamo ed Eva avrebbero imparato a conoscere la differenza fra il bene e il male e, dunque, avrebbero rischiato di farsi simili a Dio. La condizione paradisiaca in cui sono collocati è tale, infatti, non soltanto perché non conosce dolore né morte, ma anche perché la semplice obbedienza a Dio consentirebbe di vivere senza commettere alcun male, non conoscendo cosa esso sia. Dopo il peccato originale commesso da Adamo su esortazione di Eva Dio espelle entrambi dall'Eden per evitare che cogliessero anche il frutto dall'albero della vita e si facessero simili a lui e li punisce con due diverse forme di castigo: Eva e le sue figlie saranno per sempre condannate a soffrire le **doglie del parto**; Adamo e i suoi figli, invece, saranno **costretti a lavorare per procurarsi i mezzi necessari a sopravvivere**. Il primo ingresso dell'uomo nel mondo del lavoro viene quindi associato dalla Bibbia a una cacciata dall'Eden: se il paradiso soddisfa immediatamente ogni bisogno umano, la fuoriuscita dell'uomo da questa condizione coincide con la necessità di lavorare per poter vivere.

e) *Dal sangue al sudore*
Si potrebbe pensare che, in fondo, quel castigo non fosse poi così severo: *i figli di Adamo avrebbero potuto diventare felici anche lavorando.*

Il primo lutto di William-Adolphe Bouguereau (1888) ritrae la delusione di questa speranza: l'opera espone in primo piano la disperazione di Adamo ed Eva di fronte al corpo esangue del figlio. La morte fa il suo ingresso nella vita umana sotto forma di fratricidio: al sangue versato da Abele, Dio reagisce condannando Caino e i suoi figli a versare sudore inutile. Oltre a dover lavorare per vivere, i discendenti di Caino non avrebbero necessariamente raccolto i frutti del proprio lavoro, al termine delle loro fatiche giornaliere. L'uomo è quindi condannato non soltanto a morire e a lavorare per poter vivere, ma a **soffrire lavorando**.

Con l'eccezione della regola monastica incentrata sull'*ora et labora*, la storia antica e medievale associa il lavoro a una necessità faticosa e inevitabile. Alle origini del moderno processo di valorizzazione del lavoro, d'altra parte, si potrebbe scorgere proprio la sua pregressa colpevolizzazione biblica: testimoniando l'impossibilità di una salvezza terrena, il lavoro è il sigillo di una vita condannata a lavorare e, attraverso questa fatica produttiva, a espiare il peccato originale.

II MOMENTO: Ritorno al paradiso terrestre

[durata 45']

Fino alla modernità la filosofia non riconosce al lavoro una dimensione di senso propria: il lavoro è sempre oggetto di un investimento di senso esterno a questa attività. Nella modernità – intesa come soglia epocale che combina rivoluzione industriale e rivoluzione francese – il lavoro viene valorizzato come mai prima, di fatto e in teoria. Le potenzialità produttive introdotte dalle applicazioni scientifico-tecnologiche nella modernità, tuttavia, rendono nuovamente possibile immaginare un ritorno al paradiso.

a) Lavoro e capitalismo: gabbia d'acciaio o sala d'aspetto della liberazione?
Dalla modernità ai giorni nostri esistono diverse interpretazioni di questo ritorno, a seconda delle diverse interpretazioni del capitalismo e del ruolo svolto dalle classi sociali coinvolte in questo

ordine sociale fondato sulla combinazione di un'economia di mercato, sulla proprietà privata dei mezzi di produzione e sul libero coinvolgimento del lavoro salariato sotto forma contrattuale. La prima di queste grandi narrazioni è fornita da un nuovo protagonista economico e politico della storia moderna: la borghesia è la prima classe dominante della storia a lavorare. Anziché raffigurarsi come figura apicale della società, si auto-rappresenta come classe operosa. Il protagonista teorico di questa narrazione è l'imprenditore, il capitano d'industria o il professionista che lavora per rendere omaggio a Dio, anziché per avidità. L'attività lavorativa viene investita di un senso che all'origine è integralmente teologico, consistendo nella credenza calvinista della predestinazione divina della salvezza ultraterrena dell'uomo: il successo professionale diventa un indizio anticipato della grazia ricevuta a seguito di una chiamata divina (*Beruf*). Da simbolo di ricchezza e avidità, il denaro accumulato acquista un "potere secolarizzatore": non potendo essere speso e disperso nel vizio e nella lussuria, il denaro guadagnato doveva essere continuamente reinvestito ed essere ulteriormente accumulato, fino a intaccare le motivazioni di ordine religioso che avevano innescato questa dinamica di accumulazione. Soltanto a partire da Benjamin Franklin lo spirito del capitalismo si secolarizza: si vive per fare denaro non perché ce lo ha chiesto Dio, ma perché è l'unico modo per essere socialmente riconosciuti come persone per bene. Nel Novecento il capitalismo, sostiene Max Weber, diventa una gabbia d'acciaio che non ha più bisogno di attingere a un senso ulteriore rispetto all'accumulazione della ricchezza. Siamo condannati a vivere diventando professionisti.

! Approfondimento su *L'Etica protestante e lo spirito del capitalismo* di M. Weber

b) Adam Smith e la divisione sociale del lavoro

Fino ad Adam Smith l'economia politica moderna aveva identificato la scaturigine del valore delle merci nel denaro (è il caso dei *mercantilisti*) e nella terra (come nel caso dei *fisiocratici*). Adam Smith e, dopo di lui, Ricardo, intuirono invece che il valore di una merce dipende dal tempo di lavorazione socialmente necessario a produrla. Una delle chiavi di volta dell'aumento di produttività fu non soltanto rappresentato dalle applicazioni tecnico-scientifiche con la macchina a vapore a interi settori produttivi come quello tessile, ma anche dalla divisione sociale del lavoro. Nelle prime pagine Smith nota come gli stracci indossati dall'ultimo vagabondo siano più sfarzose di quelle vestite dal re di una popolazione primitiva e passa in rassegna la quantità di lavoro incorporata in ogni minuscolo elemento di vestizione, per poi passare in rassegna la lavorazione del più semplice prodotto, lo spillo.

Lettura e commento di un passo tratto da *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni* (1776) di A. Smith

> Se tutte le parti di uno spillo dovessero esser fatte da un solo uomo, se la stessa persona dovesse estrarre il minerale dalla miniera, separarlo dalle scorie, forgiarlo, dividerlo in piccole verghe, allungare queste verghe in fili e, alla fine, trasformare questi fili metallici in spilli, un uomo, con

> tutta la sua laboriosità potrebbe a stento fare uno spillo in un anno. Il prezzo di uno spillo, quindi, dovrebbe in questo caso essere almeno eguale al prezzo del mantenimento di un uomo per la durata di un anno. Supponendo che il filo metallico gli sia fornito già pronto, come attualmente avviene, anche in questo caso penso che un uomo solo potrebbe, pur con la massima diligenza, fare a stento venti spilli al giorno. Quanto occorre per il suo mantenimento di un giorno dovrebbe quindi ricavarsi da questi venti spilli [...] da aggiungersi al prezzo del filo metallico, e al profitto del mercante. Ma il fabbricante di spilli, nel produrre questo piccolo oggetto di poco conto, molto opportunamente si preoccupa di dividere il lavoro tra un gran numero di persone; uno raddrizza il filo metallico, un altro lo taglia, un terzo lo appuntisce, un quarto lo schiaccia in cima per farci le capocchie, uno si occupa specificamente di innestarle, un altro riunisce gli spilli, e persino quello di metterli nella carta è un mestiere a sé stante. Se questa piccola operazione viene divisa tra diciotto persone, queste persone, complessivamente, faranno più di trentaseimila spilli al giorno [...] (in questo modo) ciascuno produce seicentomila volte la quantità di lavoro che sarebbe capace di produrre, se dovesse da se stesso provvedere a tutti gli attrezzi e alle materie prime, come nella prima ipotesi; e cento volte la quantità di lavoro che sarebbe capace di produrre, se il filo gli fosse fornito già pronto, come nella seconda. Ciascun uomo effettua una così grande quantità di quel lavoro che gli compete, che può anche produrre qualcosa per quelli che non lavorano affatto e, al tempo stesso, averne in tale quantità che gli è possibile, attraverso lo scambio di quanto gli rimane con i prodotti delle altre attività, di provvedersi di tutte le cose necessarie e utili di cui ha bisogno.

Adam Smith attinse la sua teoria della divisione del lavoro dalla visione diretta del lavoro di appena dieci operai in una fabbrica di spilli. Malgrado la scarsa presenza di macchinari, i lavoratori erano in grado di produrre una quantità di spilli non paragonabile a quella ottenuta nello stesso lasso di tempo da una sola persona addetta all'intero processo produttivo (venti spilli circa). Questo aumento straordinario della produttività era dovuto al progressivo affinamento delle competenze tecniche di ciascun operaio nella specifica mansione a cui era addetto, al risparmio di tempo necessario per il passaggio da una fase produttiva a un'altra e alla meccanizzazione crescente di certe fasi produttive. Smith fu anche il primo a riconoscere i pericoli insiti nella divisione del lavoro, sospettata di imbruttire gli uomini: un filosofo e un facchino alla nascita si somigliano molto più di quanto non facciano un levriero e un pastore tedesco.

c) Oltre Smith: taylorismo e fordismo

Fra l'intuizione smithiana circa l'aumento esponenziale di produttività derivante dalla divisione sociale del lavoro e la catena di montaggio (l'*assembly line*) introdotta dalla Ford per costruire la prima auto di serie (il modello T) nel 1908, si collocano due svolte decisive: l'*organizzazione scientifica del lavoro* e l'applicazione di una *tecnica di macellazione dei maiali alla fabbrica*.

d) *La scienza applicata al lavoro: il taylorismo*

Se la prima rivoluzione industriale consentì di applicare la scienza alla materia inerte della natura, Taylor consentì di estendere tale applicazione anche alla materia vivente degli uomini al lavoro. Apprendista operaio meccanico, tornitore, caposquadra tecnico in fabbrica e infine dirigente: Taylor investì 26 anni della sua vita nella creazione di un ufficio metodi di lavorazione per stabilire la *durata necessaria per ogni singola operazione* e affinare la divisione del lavoro tra dirigenti tecnici

e un particolare sistema di *lavoro a cottimo con premi di produzione*. Fino ad allora la grande industria si era limitata al settore tessile: la maggior parte degli operai meccanici erano artigiani in officine proprie e obiettivo principale dell'azione sindacale consisteva nel limitare la produzione per evitare la disoccupazione e la riduzione delle tariffe dei cottimi.
Se ci si limita a considerare l'impatto di queste innovazioni sull'aumento complessivo del numero delle merci prodotte in una certa unità di tempo, la razionalità di questa rivoluzione produttiva è difficilmente discutibile. Tuttavia, se si analizza questa rivoluzione alla luce delle sue ripercussioni sulla qualità della vita delle persone che lavorano, potrebbe sorgere qualche dubbio in merito ai costi sociali di quello che siamo soliti chiamare "progresso", come rivelano le scene iniziali di quel capolavoro cinematografico che è *Tempi moderni*.

Visione di una scena tratta da *Tempi moderni* (1936), regia di C. Chaplin [durata 4'58'']

e) Tempi moderni, scene già viste: il fordismo
Fin dalla sua scena inaugurale, *Tempi moderni* (1936) di Charlie Chaplin non ha mai smesso di scolpire un sorriso amaro sul volto dello spettatore, anche a distanza di quasi un secolo dalla sua prima proiezione. Il paragone estetico fra il branco di pecore in movimento che apre il film e la scena immediatamente successiva del gregge umano che fuoriesce da una stazione della metropolitana per recarsi al lavoro non ha nulla di surreale. Il parallelo fra le due scene è tutto fuorché azzardato. La storia moderna è ricca di aneddoti ancora più incredibili delle scene partorite dall'immaginazione di un genio cinematografico del calibro di Chaplin. Nell'*assembly line* è il prodotto (l'auto) che si muove mentre l'operaio resta fermo a compiere sempre lo stesso gesto, come fissare una vite o montare un pezzo. Pochi sanno che la catena di montaggio è stata pensata a imitazione della catena di "s-montaggio", la *disassembly line*, inventata intorno al 1830 nella città di Cincinnaty in Ohio. All'inizio, nella sua forma più rudimentale, le carcasse dei maiali percorrevano la catena appese a un carrello ruotante mentre ogni operaio restava fermo a disossare, a imprimere un taglio, sempre lo stesso, scarnificare un osso, sempre quello. Cincinnati era così fiera della macellazione suina che si fregiava del nome di Porkopolis[6]. Il nome di Porkopolis sarebbe stato più tardi ereditato dalla città di Chicago, quando i collegamenti ferroviari sostituirono le rotte commerciali lungo i corsi d'acqua del Nord America. Prima ancora che la tecnica di smontaggio dei suini adottata dall'industria della carne venisse trasferita a quella automobilistica, le conseguenze sulla vita dei lavoratori attirarono l'attenzione di teorici, storici e scrittori.

Accanto ai nomi di Marx ed Engels, merita di essere ricordato quello di Upton Sinclair, che ne *La giungla* (1906) ritrasse le condizioni della classe operaia mobilitata nell'industria della carne, descrivendone gli stenti dentro e fuori dalla fabbrica, presso abitazioni dotate di condizioni igieniche a dir poco precarie, e a prezzi incompatibili con i salari risibili guadagnati dai bambini e dagli adulti (soprattutto se stranieri, come nel caso di Jurgis, il protagonista de *La giungla*). La sofferenza era dovuta non solo alle condizioni di estrema miseria a cui erano i condannati a vivere i lavoratori, in competizione gli uni contro gli altri per trovare un lavoro dentro i macelli di Chicago,

6 M. D'Eramo, *Il maiale e il grattacielo*, Feltrinelli, Milano 2009, p. 40.

ma anche e soprattutto alle condizioni di lavoro interne alla fabbrica. Oltre al gelo invernale e al caldo estivo insopportabili, i lavoratori erano i carnefici di uno spettacolo dell'orrore: a differenza dei mattatoi antichi, dove i maiali venivano uccisi con una martellata in testa che consentiva di dare loro la morte in una sorta di religioso silenzio, nei macelli industriali dei primi anni del Novecento i maiali appesi a un gancio e trasportati lungo la catena di smontaggio gridavano il loro terrore insieme ad altri migliaia di suini. Queste scene e tali rumori indussero Sinclair a domandarsi se non fosse lecito ipotizzare l'esistenza di un paradiso per maiali che li proteggesse da un simile inferno. Dopo la morte della moglie a causa delle violenze subite dal caporeparto e del primogenito annegato in una strada allagata di Chicago, il protagonista diventa in effetti dapprima un predatore alleato della malavita locale che svolge il lavoro sporco dei politici che hanno investito nell'industria nella carne, per poi convertirsi infine alla religione socialista. Al di là del finale, troppo promettente per restituire ancora oggi al libro tutta l'attualità delle sue diagnosi, il romanzo destò un vero e proprio scandalo, rimanendo per sei mesi in testa alle classifiche di vendita negli Usa e in Gran Bretagna, fu tradotto in diciassette lingue e provocò addirittura una commissione d'inchiesta del Congresso. L'opinione pubblica americana si era infatti dimostrata molto interessata al rischio della contaminazione degli alimenti dovuto alle pessime condizioni igieniche dell'industria della carne, più che alle condizioni di sfruttamento che erano imposte a uomini come Jurgis.

Lettura e commento di un brano tratto da *La giungla*, 1906, di U. Sinclair

A Jurgis tornò in mente come, appena arrivato a Packingtown, si fosse soffermato ad osservare l'uccisione dei maiali e avesse pensato quant'era crudele e selvaggia, e se ne fosse andato rallegrandosi di non essere un maiale: ora, invece, il suo nuovo amico gli dimostrava che non era stato altro che un maiale, uno dei tanti maiali degli industriali della carne. Quel che volevano da un maiale era tutto il profitto che riuscivano a spremere; ed era esattamente quel che volevano dall'operaio, come pure dal consumatore. Quel che ne pensava il maiale, quanto soffriva, tutto ciò non veniva preso in considerazione, e lo steso valeva per gli operai o per chi acquistava in seguito la carne. Tutto ciò era vero in qualunque parte del mondo, ma lo era in particolar modo a Packingtown: sembrava esserci, nell'atto della macellazione, un che di crudele e di feroce, ed era proprio il fatto che, nell'ottica dei conservieri, un centinaio di vite umane non significavano nulla a confronto d'un solo cent di profitto. Una volta che si fosse familiarizzato con la letteratura socialista – cosa che gli avrebbe preso poco tempo – Jurgis avrebbe visto il Trust della Carne sotto tutti gli aspetti, ed ogni singolo aspetto gli si sarebbe rivelato identico agli altri: l'incarnazione dell'Avidità cieca e insensibile, il Mostro insaziabile dalle mille fauci, dalle mille zampe che tutto calpestavano, il Grande Macellaio, il simbolo dello spirito stesso del capitalismo.

U. Sinclair, *La giungla*, il Saggiatore, Milano 2003, pp. 373-374.

Nel suo *Diario di fabbrica*, Simone Weil avrebbe scritto pagine memorabili a proposito del processo di disumanizzazione messo in atto dalla catena di montaggio.

Lettura e commento di un brano tratto dal *Diario di fabbrica*, 1951, di S. Weil:

Lo sfinimento finisce col farmi dimenticare le vere ragioni della mia permanenza in fabbrica, rende quasi invincibile la più forte fra le tentazioni che comporta questo genere di vita: quella di non pensar più, unico mezzo per non soffrirne. Solo il sabato pomeriggio e la domenica mi tornano dei ricordi, dei lembi di idee e mi ricordo che sono *anche* un essere pensante. Spavento che mi penetra constatando la condizione di dipendenza nella quale mi trovo di fronte alle circostanze esterne: sarebbe sufficiente ch'esse mi costringessero un giorno ad un lavoro senza riposo settimanale – cosa che, dopotutto, è sempre possibile – e io diventerei un animale da soma, docile e rassegnato (almeno per me). Solo il sentimento della fraternità, l'indignazione di fronte alle ingiustizie inflitte agli altri, rimangono intatti – ma fino a che punto ciò potrebbe resistere? – Non sono tanto lontana dal pensare che la salvezza dell'anima di un operaio dipenda anzitutto dalla sua costituzione fisica. Non riesco ad immaginare come quelli che non sono robusti possano evitare di cadere in una qualsiasi forma di disperazione – ubriachezza, o vagabondaggio, o delitto, o vizio, o semplicemente, e assai più spesso, abbruttimento – (e la religione?). La rivolta è impossibile se non a intervalli d'un lampo (voglio dire, anche sentimentalmente). Anzitutto, contro che cosa? Si è soli col proprio lavoro, ci si potrebbe rivoltare contro di esso – ora, lavorare con irritazione, vuol dire lavorare male, dunque morir di fame. […] Si è come i cavalli che si feriscono se tirano sul morso – e ci si piega. Si perde persino coscienza di questa situazione, la si subisce e basta. Ogni risveglio del pensiero, allora, è doloroso.

S. Weil, *Diario di fabbrica*, in Id., *La condizione operaia*, Se, Milano 1994, pp. 35-36.

III MOMENTO. Si scrive profitto, si legge sfruttamento

[tempo stimato: 30’]

Tradizionalmente associato a una negazione della libertà, il lavoro diventa la fonte non soltanto del valore delle merci ma anche potenziale vettore di auto-realizzazione umana a partire da Karl Marx. A una condizione, però: perché questa attività diventi sinonimo di emancipazione occorre che non si sia più costretti a venderlo sul mercato del lavoro.

È necessario, dunque, che questa attività cessi di essere un semplice mezzo di liberazione dei bisogni più impellenti. In altri termini, per diventare sinonimo di libertà il lavoro non deve più essere salariato; deve, semmai, diventare un’attività in grado di rispecchiare attitudini e capacità di ogni singolo e, al tempo stesso, funzionale ai bisogni di ciascuno.

Ammesso e non concesso che sia realizzabile, il principio “da ciascuno secondo le sue capacità, a ognuno secondo i suoi bisogni” assegnerebbe alla democrazia una congerie di decisioni attualmente demandate ai singoli attori che operano sul mercato globale. Sarebbero proprio questi due criteri a orientare le decisioni politiche su questioni economiche attualmente demandate al mercato come: quali beni (materiali e immateriali) produrre? Quanti produrne? Quante risorse energetiche e materie prime estrarre dall’ecosistema per mantenere o incrementare la produzione e certi livelli di produzione? Quanti beni di consumo e relativi imballaggi possiamo permetterci di non riciclare, una volta consumati? Se l’accumulazione illimitata di profitti cessasse di essere il fine

ultimo della produzione, tali questioni economiche dovrebbero diventare uno dei principali oggetti di decisione democratica da parte di tutti/e.

Per Marx la fine del lavoro salariato non sarebbe, quindi, la fine del lavoro *tout court*, ma l'inizio di una società post-classista, che abbia cioè superato la divisione fra una classe di proprietari dei mezzi di produzione e una classe di produttori. Mentre le rivoluzioni politiche moderne decretano l'illegittimità della schiavitù sulla base della libertà inalienabile di ogni persona a vendere la propria forza lavoro, Marx la considera alla pari di un diritto alla propria alienazione. La valorizzazione socialista di questa attività prende corpo a partire da una denuncia inflessibile dei processi di alienazione in atto all'interno dei luoghi di lavoro.

Visione di una scena tratta da *Il giovane Marx* (2017), regia di R. Peck [durata 03' 18'']

a) La classe operaia è andata in paradiso?

Nel corso della storia moderna il lavoro è stato uno dei principali vettori di integrazione sociale ad aver consentito l'inclusione dei soggetti non proprietari fra i beneficiari dei diritti di cittadinanza democratica grazie alla politicizzazione di questa attività. Alcune delle pagine dei *Manoscritti economico-filosofici* di un giovane Karl Marx possono essere rilette in simultanea con la visione delle scene tratte da uno dei capolavori del cinema italiano: il film di Elio Petri ha il raro pregio di raccontare la classe operaia come nessuno dei suoi critici avrebbe voluto che venisse rappresentata sul grande schermo. Il protagonista è l'operaio-massa Ludovico Massa, per l'appunto. Nome in codice: Lulù. Trentunenne, due famiglie da mantenere, ha alle spalle quindici anni di lavoro in fabbrica e due intossicazioni da vernici a cui è pure da aggiungere un'ulcera. Lulù è l'emblema dello stakanovista del lavoro a cottimo, fedele alle richieste aziendali e allergico alle istanze sindacali. È in base ai suoi tempi di produzione che all'interno della fabbrica vengono stabiliti i ritmi ottimali a cui deve adattarsi ogni altro operaio. Fino a quando, un giorno uguale a tutti gli altri, perde un dito mentre sta lavorando e decide di dare un taglio a questa vita, radicalizzando le lotte di fabbrica. Uscito nel 1972, il titolo del film di Elio Petri anticipa di una decina d'anni la celebre marcia dei "40.000" che segnò uno storico punto d'arresto per l'unità della lotta operaia e l'avanzamento delle conquiste operaie in materia di diritti sindacali.

Le macchina contro

Lettura di un brano tratto dai *Manoscritti economico-filosofici* di K. Marx:

> [...] il prodotto del lavoro sta di fronte all'operaio sempre più estraneo. La divisione del lavoro rende l'operaio sempre più unilaterale e dipendente, così come introduce la concorrenza non solo degli uomini, ma anche delle macchine. Essendo l'operaio degradato a macchina, la macchina può presentarglisi innanzi come una concorrente.

K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino 2004 pp. 15-16.

Visione della seguente scena tratta da *La classe operaia va in paradiso* (1972), regia di E. Petri (durata: 1'.10")

I prodotti contro

Oltre alla macchina, anche l'oggetto prodotto dal lavoro dell'operaio gli si può contrapporre come un essere estraneo:

Lettura di un brano tratto dai *Manoscritti economico-filosofici* di K. Marx:

quanto più l'operaio si consuma nel lavoro, tanto più potente diventa il mondo estraneo, oggettivo, che egli si crea dinanzi, tanto più povero diventa egli stesso, e tanto meno il suo mondo interno gli appartiene. […] L'alienazione dell'operaio nel suo prodotto significa non solo che il suo lavoro diventa un oggetto, qualcosa che esiste all'esterno, ma che esso esiste fuori di lui, indipendente da lui, a lui estraneo, e diventa di fronte a lui una potenza per se stante; significa che la vita che egli ha dato all'oggetto, gli si contrappone ostile ed estranea.

K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 69.

Visione della seguente scena tratta da *La classe operaia va in paradiso* [durata: 6'.49"]

Produttori contro se stessi

L'impossibilità di riconoscere se stesso nell'oggetto prodotto impedisce all'operaio di riconoscersi come il suo artefice, ovvero di esercitare una padronanza su di sé:

Lettura di un brano tratto dai *Manoscritti economico-filosofici* di K. Marx:

[…] Perciò l'operaio solo fuori del lavoro si sente presso di sé; e si sente fuori di sé nel lavoro. È a casa propria se non lavora; e se lavora non è a casa propria. Il suo lavoro quindi non è volontario, ma costretto, è un lavoro forzato. Non è quindi il soddisfacimento di un bisogno, ma soltanto un mezzo per soddisfare bisogni estranei. […] Il lavoro esterno, il lavoro in cui l'uomo si aliena, è un lavoro di sacrificio di se stessi, di mortificazione. Infine l'esteriorità del lavoro per l'operaio appare in ciò che il lavoro non è suo proprio, ma è di un altro. Non gli appartiene, ed egli, nel lavoro, non appartiene a se stesso, ma ad un altro.

K. Marx, Manoscritti economico-filosofici del 1844, cit., p. 71.

Visione della seguente scena tratta da *La classe operaia va in paradiso* [durata: 3'.16"]

Tutti contro tutti

Dall'estraneazione dell'operaio in rapporto col prodotto del proprio lavoro e in relazione alla propria attività lavorativa deriva una terza dimensione: quella del *lavoro estraniato*. A differenza dell'animale l'uomo produce in senso proprio quando non deve soddisfare i suoi bisogni immediati: solo nella trasformazione del mondo oggettivo l'uomo rivela la sua appartenenza alla specie umana. Ecco perché il lavoro estraniato non si limita a sottrarre all'uomo il prodotto del suo lavoro e a estraniarlo dalla sua attività, ma lo estrania dalla sua

umanità. L'estraneazione dell'uomo dall'oggetto del suo lavoro, dal suo lavoro e da se stesso si riproduce tale e quale nel suo rapporto con l'altro uomo, il suo lavoro e il suo prodotto.

Visione della seguente scena tratta da *La classe operaia va in paradiso* [durata: 1'.33"]

IV MOMENTO. Il compromesso fordista

[durata 15 minuti]

a) Dal lavoro alla lotta

Anziché guardare alla classe lavoratrice – il proletariato – come un soggetto passivo, vittima di umiliazioni e sofferenze, Karl Marx ne fece il protagonista di una lotta di liberazione. Per la prima volta sarebbero stati i lavoratori e le lavoratrici a prendersi la scena della storia. Si delinea un modello inedito di emancipazione, che non si limita semplicemente a estendere i diritti esistenti a chi ne è escluso, ma aspira a rivoluzionare la struttura di classe della società moderna attraverso la politicizzazione del lavoro. Anche quando conducono a esiti riformistici, sono queste istanze rivoluzionarie a ispirare le lotte della classe operaia e del sindacato nel corso del Novecento: fin da quando la grande industria assorbe e sostituisce il lavoro artigianale, questa attività produttiva diventa la posta in gioco e, al tempo stesso, lo strumento di lotta per ottenere la riduzione dell'orario di lavoro e condizioni di lavoro e salari migliori.

Uno dei migliori ritratti cinematografici delle fasi iniziali dell'organizzazione della classe operaia è il film *I Compagni* di Mario Monicelli: la storia ha inizio dall'ennesimo incidente avvenuto all'interno di una fabbrica tessile di una Torino di fine XIX secolo. Quando la richiesta di ridurre l'orario di lavoro da quattordici a tredici ore viene respinta al mittente, i lavoratori e le lavoratrici suonano la sirena di fine turno un'ora prima della sua fine come gesto dimostrativo. Dopo esser stati multati dalla direzione, gli operai decidono di indire uno sciopero, guidati dal professor Sinigaglia. L'inizio della lotta plasma una nuova comunità e nuovi legami di solidarietà: i lavoratori non si accontentano semplicemente del ritiro della multa proposto dalla proprietà dell'azienda e cercano di bloccare il treno che trasporta i lavoratori disoccupati chiamati da un'altra città dalla proprietà. Quando negli scontri muore uno dei protagonisti, la lotta sembra ormai destinata a esaurirsi: dopo aver resistito per un intero mese, gli operai sembrano ormai pronti a cedere, finché il professor Sinigaglia non li raggiunge, rischiando l'arresto, per riaccendere in loro la passione della lotta.

Visione di una scena tratta da *I Compagni* (1963), regia di Mario Monicelli [3'59"]

Una delle fondamentali caratteristiche della commedia all'italiana è l'assenza di un "happy end": la cavalleria aprirà il fuoco sulla folla e ucciderà uno dei più giovani operai coinvolti nella mobilitazione, mentre il professor Sinigaglia viene arrestato. Il conflitto di classe, però, non è una storia che riguarda singoli individui o ristrette comunità di operai: anche le sconfitte possono insegnare molto, come dimostrerà la storia del movimento operaio nel corso del XX secolo.

b) Il compromesso fordista: sfruttati e tutelati

Nonostante l'uniformità dell'attività svolta, la monotonia dei ritmi e la disciplina di fabbrica imposta ai lavoratori e alle lavoratrici durante il fordismo, i trent'anni che seguirono alla fine del secondo conflitto mondiale furono detti "gloriosi" per via della stagione di lotte e di conquiste che scandirono questa ristretta parentesi delle moderne democrazie.

Visione di una scena tratta da *Contratto* (1970), regia di Ugo Gregoretti 2'35''- 9'50'' [durata 7']

Favorita da *alti livelli occupazionali*, da *condizioni di lavoro omogenee*, dalla *crescente sindacalizzazione della classe lavoratrice* e dalla *funzione di rappresentanza svolta dalle grandi organizzazioni di massa*, la politicizzazione del lavoro consentì di far entrare la democrazia anche all'interno dei luoghi della produzione. La *contrattazione collettiva* e la *funzione regolatrice svolta dallo Stato* consentirono di canalizzare il conflitto fra capitale e lavoro in direzione di una crescente istituzionalizzazione dei diritti sociali e della creazione di nuove strutture di welfare assicurativo.

Le conquiste sociali ottenute in Italia negli anni Settanta furono il frutto della combinazione di questi elementi: **aumento dei salari**, **riduzione dell'orario di lavoro**, sistemi di protezione sociale (basti pensare al **Sistema Sanitario Nazionale**) e l'**estensione delle ferie retribuite**, l'ottenimento di un **equo canone** e riforme come quella agraria e Basaglia.

Visione del video tratto da *Sirena Operaia* (2020), regia di Alberto Bellocchio 24'30''-29'20'' [durata: 4'40'']

FONTI

Bibliografia

M. D'Eramo, *Il maiale e il grattacielo*, Feltrinelli, Milano 2009

K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino 2004

U. Sinclair, *La giungla*, il Saggiatore, Milano 2003

A. Smith, *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni,* Mondadori, Milano 1977

M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Rizzoli, Milano 2013

S. Weil, *Diario di fabbrica*, in Id., *La condizione operaia*, Se, Milano 1994

Filmografia

Contratto (1970), di Ugo Gregoretti

I Compagni (1963) di Mario Monicelli

Il giovane Marx (2017) di R. Peck

La classe operaia va in paradiso (1972), regia di E. Petri*Sirena Operaia* (2020), di A. Bellocchio

Tempi moderni (1936), regia di C. Chaplin

IV INCONTRO
Caro Ministro...

I MOMENTO. Il lavoro ai tempi della controrivoluzione neoliberale

[tempo stimato 30']

a) Dalla disciplina dei corpi alla colonizzazione delle menti

"La società non esiste, esistono solo gli individui": lo slogan pronunciato da Thatcher e ripreso da Reagan negli anni Settanta del secolo scorso funse da vero e proprio programma politico. La reazione neoliberale al "compromesso fordista" può essere concepita come l'effetto congiunto di una mutata triangolazione di fattori sistemici, materiali e culturali. I processi di *deregolamentazione dei mercati finanziari*, di *finanziarizzazione del capitale*, di *innovazione tecnologica* e di *delocalizzazione produttiva* hanno contribuito in maniera decisiva a privare il lavoro di quelle tutele che avevano consentito di non ridurlo a una "merce" fra le altre scambiabile nel "mercato" del lavoro, determinando uno squilibrio crescente fra la sua domanda e la sua offerta. In seguito ai mutati rapporti di forza tra capitale e lavoro dovuti ai suddetti processi sistemici, gli alti tassi di disoccupazione, la deregolamentazione del mercato del lavoro, la proliferazione giuridica dei contratti e i processi di de-sindacalizzazione hanno contribuito al relativo peggioramento delle condizioni materiali dei lavoratori e all'aumentata percezione della vulnerabilità, dell'isolamento e della precarietà: drastica riduzione salari, tagli al welfare, privatizzazioni di beni e servizi pubblici dei paesi indebitati, crescente responsabilizzazione del lavoratore sono fra i principali effetti di questi processi.

Assieme a queste trasformazioni epocali dovute a fattori sistemici e sociali, è venuto a mutare il significato culturale stesso di questa attività. Il lavoro non è più concepito come un'antitesi o un ostacolo alla libertà (come nella concezioni premoderne), né come uno strumento di liberazione dai bisogni materiali del lavoratore funzionale al profitto (come nella concezione liberale) e neppure come un'attività capace di combinare la libera espressione delle capacità e delle attitudini del soggetto, la soddisfazione dei suoi bisogni e di quelli socialmente diffusi (come nella concezione socialista). Il capitalismo neoliberale porta a compimento il moderno processo di valorizzazione del lavoro strumentalizzando il nesso socialista fra lavoro e autorealizzazione in funzione della produzione di plusvalore: i processi di accumulazione capitalistica trovano oggi il loro principale criterio di legittimazione nella promessa neoliberale di un'*auto-realizzazione personale* del singolo lavoratore, a prescindere dalla capacità del lavoro di rispondere ai bisogni di chi lo svolge e a quelli socialmente diffusi.

b) Lavori a progetto, vite scadenti

All'interno dei luoghi di lavoro non sempre le promesse di autonomia, auto-realizzazione e felicità possono essere mantenute. Spesso la solidarietà fra colleghi è compromessa sul nascere da dinamiche competitive, che sono state addirittura valorizzate positivamente da format televisivi come *The Apprentice* o *Ti aspetto fuori.*

Visione di una SCENA tratta dal programma *Ti aspetto fuori* [durata 2'58'']

c) Il privato è professionale?
Quando c'è, il lavoro finisce spesso per colonizzare la vita privata di chi lo svolge. Ma se il lavoro diventa la nostra vita, che fine fa la nostra vita privata o sociale?

Visione e commento del seguente VIDEO-ESPERIMENTO [durata 2'50"]

d) Il miracolo neoliberale: autonomi, sfruttati e non tutelati

Uno dei principali paradossi del mondo del lavoro contemporaneo è che, in nome dell'autonomia di chi lavora, continuano ad aumentare la precarietà delle sue condizioni e la competizione con chi vive un'analoga situazione, come tentano di raccontare alcuni dei film che nel corso degli ultimi anni hanno tentato di registrare e denunciare le trasformazioni avvenute.

Visione di scene tratte da *Tutta la vita davanti* (2008), regia di P. Virzì fino a 8'03'' e di una scena tratta da *Due giorni e una notte* (2014) regia di J.P. e L. Dardenne (2014), [durata 01'55'']

e) Tutti/e imprenditori/trici di se stessi/e?
L'altro grande mito in nome del quale il lavoro continua a essere precario e scarsamente remunerato è quello dell'auto-imprenditorialità, che ha consentito di non riconoscere tutele e paghe adeguate ai lavoratori al servizio, ad esempio, delle piattaforme digitali specializzate nelle consegne e nella distribuzione di beni. Una delle testimonianze cinematografiche più toccanti di questa deriva è stata fornita da Ken Loach in *Sorry We Missed you,* che racconta i sogni, le delusioni, le speranze e le umiliazioni subite da uno dei tanti lavoratori abbandonati a se stessi dalla loro azienda perché diventati "imprenditori di se stessi".

Visione di una scena tratta da *Sorry, we missed you* (2019), regia di K. Loach [2'14'']

Alcuni mesi fa una sentenza della Corte di Cassazione ha stabilito che i riders che lavorano per piattaforme digitali come Foodora sono veri e propri lavoratori subordinati anziché autonomi, contrariamente alla retorica aziendale. Ancora oggi il riconoscimento di tutele e diritti al lavoratore passa attraverso il riconoscimento di un rapporto di subordinazione. La sfida, oggi, potrebbe essere estendere i diritti senza vincolarli al riconoscimento formale di un rapporto di subordinazione? Provate a discuterne e a ragionare insieme, anche in vista del videoprodotto finale di questo percorso.

! Approfondimento: Siamo liberi di vendere i nostri corpi?

f) Oltre il principio di competizione: nuove forme di cooperazione fra lavoratori

Dalla crisi economico-finanziaria a oggi si sono moltiplicate le esperienze di imprese recuperate dai lavoratori, designati anche con l'acronimo inglese "W.B.O." (Workers Buyout). Si tratta di aziende (o singoli rami di produzione) rilevate dai lavoratori sotto forma cooperativistica per evitare il fallimento o risolvere problematiche connesse al passaggio intergenerazionale della precedente proprietà. Oltre a salvare posti di lavoro altrimenti a rischio, il fenomeno delle imprese recuperate ha consentito di avviare processi di vera e propria ri-socializzazione dei luoghi di lavoro da parte dei lavoratori, che sono riusciti a superare la rassegnazione individuale costruendo legami di solidarietà. Il fenomeno non è rimasto confinato al Sud America, dove le empresas recuperadas por sus trabajadores (ERT) hanno dimostrato per prime la possibilità di una riorganizzazione efficiente della produzione su base cooperativistica. Sul sito della *Rete italiana imprese recuperate* (www.impreserecuperate.it) è possibile consultare la mappa aggiornata delle imprese recuperate dai lavoratori:

Lettura e confronto sulla lettera aperta indirizzata dai soci della cartiera Pirinoli di Cuneo ai lavoratori dell'Embraco:

> Cari lavoratrici e lavoratori dell'Embraco,
>
> da quando la vostra vicenda è comparsa sulle prime pagine dei quotidiani locali e nazionali non abbiamo smesso di confrontarci sulla vostra condizione e di sperare, con voi, di vedere salvati posti di lavoro. Ci siamo chiesti a più riprese se e come la nostra esperienza avrebbe potuto essere di qualche aiuto per voi, fino a quando ci siamo resi conto di vedere riflessi noi stessi nella vostra storia.
>
> Era il 2012 quando la nostra cartiera, già rilevata nel 2006 da una nuova proprietà e ribattezza Pkarton spa, fallì dopo 146 anni di storia. Come voi, ci siamo aggrappati alla possibilità che un nuovo acquirente potesse salvare la nostra cartiera dal rischio del fallimento, fino a quando l'ultima speranza è sparita assieme a molte delle persone che ci avevano promesso che non saremmo rimasti soli (non tutti, per fortuna). L'unica risorsa rimasta a nostra disposizione era la mobilità e la certezza di poter contare sulle nostre sole forze.
>
> Se possiamo ancora usare il pronome "noi" nello scrivervi questa lettera è perché abbiamo avuto l'occasione di usufruire di una possibile alternativa alla chiusura della nostra azienda: costituirci in cooperativa e rilevare la cartiera. Un gruppo di noi assieme ai due dirigenti ha presidiato per tre anni la fabbrica, manutenuto le macchine, fino a quando, il 16 aprile 2015, ci siamo aggiudicati la nostra impresa all'asta fallimentare. L'emozione più grande è stata quando abbiamo azionato l'interruttore della centrale elettrica che ha riavviato la produzione. Ora lavoriamo a ciclo continuo su tre turni, non ci sono fine settimana.
>
> Se abbiamo trovato il coraggio per scrivervi questa lettera è perché non possiamo rassegnarci all'idea che voi veniate condannati a un futuro di incertezza, esclusione sociale e perdita di legami soltanto perché non avete avuto accesso alle stesse informazioni che a noi consentirono di salvare la nostra cartiera. Sappiamo bene che ogni azienda ha una storia e specificità sue proprie: siamo consapevoli delle dimensioni ridotte della nostra realtà rispetto a quella

dell'Embraco, che peraltro fa parte di un gruppo multinazionale da cui dipendono le sue commesse. Non vi scriviamo quindi con l'arroganza di chi pensa di avere una qualche verità o soluzione in tasca da elargire. Vogliamo semplicemente rendervi partecipi del fatto che un'alternativa esiste: starà a voi capire se e come percorrerla insieme.

Quando decidemmo di diventare cooperativa e rilevare la cartiera, non tutti credettero in questo progetto. Eravamo in 150 dipendenti al momento della crisi e siamo ripartiti in 70. In molti ci consigliarono di non perdere tempo e ci spronarono a cercare un nuovo lavoro. Sappiamo quanti sacrifici personali comporti una scelta come la nostra: non è stato facile acquisire nuove competenze, investire TFR e mobilità nel capitale sociale di una nuova cooperativa che avrebbe potuto anche non riuscire a restare sul mercato, lavorare più di prima e al tempo stesso rinunciare al 20% del precedente stipendio per costituire un "cuscinetto" e diventare proprietari dell'azienda di cui, un tempo, eravamo dipendenti. Molti di noi ancora non ci hanno fatto l'abitudine, perché nessuno di noi avrebbe mai potuto immaginare di diventare co-proprietario della cartiera Pirinoli.

Sappiamo anche, però, quante porte sbattute in faccia avremmo trovato se non avessimo scelto di tentare di salvarci insieme anziché da soli; quante competenze professionali maturate nel corso degli anni sarebbero andate perdute se la nostra azienda avesse chiuso; quanti altri posti di lavoro hanno potuto essere salvati, dopo il recupero della nostra cartiera; quanto un territorio abbia beneficiato di una scelta come la nostra. Abbiamo avuto la fortuna di recuperare i clienti storici e abbiamo imparato che cos'è la globalizzazione facendo i conti con i costi al ribasso della manodopera estera e con le bollette energetiche. Ora possiamo contare sul fatto che la produzione sta andando bene, il fatturato sta risalendo e a giugno torneremo a percepire lo stipendio pieno.

Ciò è stato possibile anche grazie alle risorse messe a disposizione da apposite leggi (quali per esempio "la Marcora"), e all'intermediazione della finanziaria partecipata dal Ministero dello Sviluppo Economico, Cooperazione Finanza Impresa (CFI), e a Coopfond, il fondo mutualistico di Legacoop. Anche grazie a queste risorse, siamo ancora noi a riciclare montagne di carta per produrre i cartoncini patinati che rivestono le confezioni di diversi prodotti alimentari e i pannelli di carta che stanno alla base dei bancali su cui poggiano le casse di acqua nei supermercati.

Se vi raccontiamo la nostra esperienza non è perché ci sentiamo latori di una qualche verità: sappiamo bene che certe condizioni sono tragiche proprio perché non esiste una soluzione semplice e percorribile. Se non altro, possiamo dirvi che salvare un'impresa come la vostra è possibile. Non siete parte del problema e non siete semplicemente cittadini a cui non è rimasto che il diritto di chiedere ad altri di vedere salvato il proprio posto di lavoro: potete diventare voi stessi la soluzione del problema creato da altri. La nostra storia, prima ancora delle nostre parole, lo dimostra.

Vogliamo che sappiate che da qualche mese a questa parte si sta costruendo una Rete Italiana delle imprese recuperate grazie all'impegno volontario di giovani militanti che credono nella capacità dei lavoratori di diventare padroni del proprio destino. I lavoratori che ne fanno parte potranno attivarsi per darvi tutte le informazioni di cui potreste avere bisogno, se sceglierete di percorrere la nostra stessa strada. In questi giorni di promesse elettorali, potete fidarvi di chi ha

già vissuto la vostra condizione e ne è uscito assieme ai propri colleghi: sappiate che se anche voi sceglierete di diventare cooperativa e rilevare la vostra azienda, non rimarrete soli.

I soci e le socie della Cartiera Pirinoli

Fonte: http://www.lastampa.it/2018/02/27/cronaca/embraco-si-pu-salvare-noi-non-vi-lasceremo-soli-NgJPxVbo5Jx3rbRJpsIocN/pagina.html

II MOMENTO. Confronto su scuola e lavoro e lettera al Ministro

[tempo stimato: 1h 30']

Si chieda ai ragazzi di confrontarsi sullo stato attuale del lavoro e sul rapporto fra scuola e mercato del lavoro: la scuola dovrebbe preparare al lavoro oppure formare cittadini/e capaci di adeguarsi agli inevitabili cambiamenti del mercato del lavoro? Quale mondo del lavoro vorreste trovare, una volta concluso il vostro percorso formativo? Quali sono le condizioni del mondo del lavoro che vi impediscono di associare questa attività alla libertà?

Al termini del confronto, si chieda agli studenti e alle studentesse di scrivere e registrare una breve videolettera (massimo 3') al prossimo Ministro del lavoro, tenendo conto degli spunti emersi in classe a partire dai temi affrontati nei quattro incontri del percorso.

FONTI

Bibliografia

V. Pazè, *Libertà in vendita. Il corpo fra scelta e mercato*, Bollati Boringhieri, Torino 2023

Articoli

http://www.lastampa.it/2018/02/27/cronaca/embraco-si-pu-salvare-noi-non-vi-lasceremo-soli-NgJPxVbo5Jx3rbRJpsIocN/pagina.html

Filmografia

Sorry, we missed you (2019), regia di K. Loach

Tutta la vita davanti (2008), regia di P. Virzì

Due giorni e una notte (2014), di J.P. e L. Dardenne

OTTAVA EDIZIONE
TORINO, 22-26 MARZO 2023

AI CONFINI DELLA LIBERTÀ

ALLEGATO A- MATERIALI DI APPROFONDIMENTO
IL LAVORO DELLA LIBERTÀ

I INCONTRO

! Approfondimento: *Sopravvivere ai tempi della pandemia*

Secondo Elias Canetti le pandemie sono una delle diverse forme di "massificazione della morte" conosciute dall'uomo nel corso della sua storia. A differenza di altre esperienze estreme come la battaglia e il suicidio di massa, in questo caso la morte non è volontariamente arrecata a un nemico o a se stessi. Il nemico è invisibile e si diffonde repentinamente nello spazio (i cimiteri, invece, concentrano a livello spaziale i morti di epoche diverse). In questi casi, alle nostre paure più ordinarie – come quella di essere aggrediti da qualche sconosciuto malintenzionato – subentra il panico: uno stato d'animo totalizzante, che trasforma la semplice presenza di altri esseri umani – anche se tutto fuorché malintenzionati – in una minaccia da respingere in maniera aggressiva:

Tre fenomeni importanti e ben noti all'umanità hanno come conclusione dei mucchi di cadaveri. Assai affini tra loro, devono essere accuratamente distinti l'uno dall'altro. Sono la battaglia, il suicidio di massa, e l'epidemia.

Nella *battaglia* l'obiettivo è costituito dal mucchio di cadaveri dei nemici. Si vuole ridurre il numero dei nemici vivi, affinché il numero dei propri compagni sia al confronto più grande. Il fatto che anche i propri compagni muoiano è inevitabile, ma non è ciò che ci si augura. L'obiettivo è il mucchio di nemici morti. Lo si provoca attivamente, mediante la propria iniziativa, la forza del proprio braccio.

Nel *suicidio di massa* tale attività si svolge contro la propria stessa gente. Uomini, donne, bambini, tutti reciprocamente si uccidono finché non rimane più altro che il mucchio dei propri morti. Affinché nessuno cada nelle mani del nemico, affinché la distruzione sia completa, si ricorre al fuoco.

Nell'*epidemia* si ha il medesimo risultato, il quale però non è deliberato (come nel suicidio di massa) e pare imposto dall'esterno da un potere sconosciuto. Passa molto tempo prima che l'esito ultimo sia raggiunto, e quindi si vive tutti in un'uguale, terribile attesa, durante la quale si sciolgono i consueti vincoli degli uomini.

Il contagio, che nell'epidemia ha tanta importanza, fa sì che gli uomini si isolino gli uni dagli altri. Il miglior modo di difendersi consiste nel non avvicinare alcuno: chiunque potrebbe già portare in sé il contagio. Alcuni fuggono dalla città e si disperdono nei loro possedimenti. Altri si chiudono in casa e non lasciano entrare nessuno. Ciascuno schiva gli altri. Tenere gli altri a distanza è l'ultima speranza. La prospettiva di vivere, la vita stessa, si esprimono per così dire nella distanza degli ammalati. […] i sani si tengono lontani da chiunque, spesso anche dai loro più stretti congiunti, dai genitori, dagli sposi, dai figli. È degno di nota come la speranza di sopravvivere isoli ciascun uomo: dinanzi a lui sta la massa di tutte le vittime.

[…]

Fra tutte le sciagure subite fino ad oggi dall'umanità, le grandi epidemie hanno lasciato di sé un ricordo singolarmente vivo. Esse agiscono con la fulmineità delle catastrofi naturali; ma mentre un terremoto si

compie in poche e brevi scosse, l'epidemia ha una durata che può estendersi per mesi e perfino per un anno intero. Il terremoto suscita d'un colpo il culmine dell'orrore: le sue vittime muoiono tutte insieme nello stesso momento. Un'epidemia di peste ha invece effetto *cumulativo*: dapprima solo pochi ne sono colpiti, poi i casi si moltiplicano; dappertutto si vedono dei morti, ed ecco che i morti sono più numerosi dei vivi. Alla fine, il risultato di un'epidemia può essere pari a quello di un terremoto; ma, nell'epidemia, gli uomini sono *testimoni* del massiccio progresso della morte che ha luogo sotto i loro occhi. Essi si trovano nella condizione di partecipanti a una battaglia che dura più a lungo di tutte le battaglie conosciute. Il nemico però è nascosto, sempre invisibile; no non lo si può colpire. Ci si può aspettare soltanto di essere colpiti. La battaglia è diretta unicamente dalla schiera avversaria, la quale colpisce chi vuole e colpisce con tale frequenza che si deve ben presto temere d'essere tutti sopraffatti.

E. Canetti, *Massa e potere*, Adelphi, Milano 2018, pp. 298-332.

II INCONTRO

! Approfondimento: *Dalla leggerezza irrelata al sollievo conformistico, passando attraverso quello autoritario*

La leggerezza a cui aspira il protagonista di *Up into the air* (Jason Reitman, 2009) è l'emblema di una libertà svincolata da ogni legame impegnativo. L'indipendenza può assumere tinte anche più fosche, però, quando – per sentirci più leggeri – sentiamo e assecondiamo il bisogno di legare gli altri a noi in un rapporto di subordinazione.
Nessun intellettuale ha descritto l'eventualità di questa perversa relazione tra leggerezza e sfruttamento meglio di Elias Canetti nelle pagine di *Massa e potere* dedicate al "sopravvissuto". Agli antipodi del sollievo e dell'euforia collettiva che possiamo provare quando ci liberiamo insieme ad altri pari delle frustrazioni quotidianamente accumulate da soli, il sollievo che possiamo provare quando controlliamo, sfruttiamo o annulliamo la vita altrui rappresenta una forma di sollievo individuale che merita di essere indagata.
A differenza del concetto di auto-conservazione, la nozione di sopravvivenza rimanda a una relazione di ostilità nei confronti degli altri: chi vuole sopravvivere ha bisogno di mortificare dei sottoposti, per sentirsi vivo. La brama di potere o la volontà di potenza per Canetti non è altro che un desiderio di vita che si nutre della morte altrui per scampare alla minaccia della propria: non si fonda sulla forza, ma – da un punto di vista psicologico-sociale – sulla vigliaccheria di fronte alla morte. È così che la propria vita rischia di essere sacrificata sull'altare della sopravvivenza
La volontà attiva di sopravvivere agli altri che si sprigiona in circostanze estreme come le pandemie per effetto del panico assume tratti patologici quando viene riprodotto nelle circostanze ordinarie della vita sociale da chi occupa posizioni di potere più elevate. A monte del sollievo che alcuni potenti provano quando dominano gli altri è connesso proprio il "desiderio di sopravvivere", che Canetti considera come il nucleo del sentimento della potenza: questo sentimento è il correlato emotivo del desiderio vigliacco di scampare alla morte propria mortificando gli altri.
Come già aveva spiegato Platone a proposito dell'animo tirannico, **questo desiderio non è appannaggio degli uomini di potere**: proprio coloro che subiscono le peggiori umiliazioni dal resto della società per via della loro relativa impotenza rischiano di volersi liberare dalle tracce mortificanti della loro sottomissione scalando le gerarchie sociali per dominare altri sottoposti. Ecco perché la sopravvivenza si configura come una **passione socialmente contagiosa**, oltre che incontenibile:
Sebbene Erich Fromm avesse tentato di spiegare, vent'anni prima di lui, interi processi sociali di fuga collettiva dalla libertà occorsi con il nazismo aggiornando l'analisi freudiana dell'inconscio individuale, i due autori giunsero a conclusioni convergenti. Anche per Fromm è l'impotenza – riferita non solo alla sfera sessuale, ma a tutte le sfere in cui possono esprimersi le potenzialità umane – a generare l'impulso sadico a dominare: «in senso psicologico *la brama di potere non si fonda sulla forza , ma sulla debolezza.* È l'espressione dell'incapacità dell'io individuale di reggersi da solo, e di vivere. È il disperato tentativo di acquistare una forza secondaria là dove manca la forza genuina»[1]. Al di là di queste convergenze, il testo di Fromm merita di essere nuovamente ripreso e riletto per le sue pionieristiche quanto illuminanti interpretazioni circa il desiderio umano di fuggire dalla libertà. Oltre alla distruttività, Erich Fromm aveva individuato altri due meccanismi di fuga dalla solitudine e dall'annesso senso di impotenza che ci inducono a disfarci del nostro io: il primo consiste nella **sottomissione a nuove forme di autorità**, mentre il secondo consiste in un **conformismo ossessivo ai modelli di comportamento dominanti**. Se volgiamo l'attenzione al

1 E. Fromm, *Fuga dalla libertà,* cit., p. 132.

primo di questi meccanismi di fuga, possiamo distinguere delle tendenze sadiche e delle tendenze masochistiche, così come diverse forme per ciascuna di esse. All'interno di questo quadro teorico:
- la brama di potere consistente nel sfruttare la vita altrui non è che una delle diverse forme di sadismo, che può assumere altre due diverse tendenze (*assolute*, come quando tende a rendere gli altri dipendenti; *sadiche in senso stretto*, quando tende a far soffrire gli altri);
- il sadismo è una modalità di annullamento dell'io complementare al senso di inferiorità, impotenza e insignificanza ricorrente nel masochismo, che è l'altra variante del meccanismo di fuga indagato da Fromm, l'autoritarismo;
- a differenza del meccanismo di fuga della distruttività, il sadismo veicola un desiderio di fuga dalla libertà che si serve della simbiosi con qualcuno da dominare (nel caso del masochismo, invece, si entra in simbiosi con qualcuno da cui essere dominati);
- lungi dall'essere un'attitudine tipica di soggetti indipendenti, il sadismo è messo in atto da soggetti che finiscono non solo per presupporre un rapporto simbiotico con il loro oggetto di dominio, ma per dipenderne (pp. 119-121);

"*Autoritarismo*

Il primo meccanismo di fuga dalla libertà che tratterò è la tendenza a rinunciare all'indipendenza del proprio essere individuale, e a fondersi con qualcuno o qualcosa al di fuori di se stessi per acquistare la forza che manca al proprio essere. […] Le forme più chiare di questo meccanismo si riscontrano nella brama di sottomissione e di dominio, o, come forse è preferibile dire, nelle tendenze masochistiche e sadiche che esistono in vari gradi tanto nell'individuo normale che in quello nevrotico. […] queste tendenze […] sono entrambe una fuga da una solitudine intollerabile.

[...]

Conformismo da automi

[…] Altri meccanismi di fuga sono il ritiro dal mondo spinto a un punto tale da far perdere a quest'ultimo il suo carattere minaccioso [...]; e il gonfiamento psicologico di se stessi, portato a un punto tale da far diventare piccolo al confronto il mondo esterno. Questi meccanismi di fuga, quantunque importanti per la psicologia individuale, hanno un'importanza secondaria dal punto di vista sociale. Perciò non intendo discuterli qui, ma mi accingo invece a considerare un altro meccanismo di fuga che è della massima importanza sociale. Questo particolare meccanismo è la soluzione che la maggioranza degli individui normali trova nella società moderna. Per dirla in breve, l'individuo cessa di essere se stesso; adotta in tutto e per tutto il tipo di personalità che gli viene offerto dai modelli culturali; e perciò diventa esattamente come tutti gli altri, e come questi pretendono che egli sia. Il divario tra "me" e il mondo scompare, e con esso la paura cosciente della solitudine e dell'impotenza. […] La persona che rinuncia al suo io idividuale, e che diventa un automa, identico a milioni di altri automi che la circondano, non deve più sentirsi sola e ansiosa. Ma il prezzo che paga è alto; è la perdita del suo io.

E. Fromm, *Fuga dalla libertà*, cit., pp. 117-149

! Approfondimento: "Fuoriuscite guidate" verso il fallimento: dalla *Repubblica* di Platone a *Matrix*

Il mito della caverna ritrae una delle scene più raccapriccianti e ricorrenti dell'immaginario filosofico dell'Occidente, come peraltro dimostra la fortuna cinematografica di cui ha goduto nel corso del Novecento. Il racconto anticipa di qualche secolo una delle scene più celebri di uno dei capolavori di Stanley Kubrick. In *Arancia meccanica* il protagonista viene sottoposto al cosiddetto "trattamento lodovico"; immobilizzato su una sedia, con gli occhi sbarrati e inumiditi da un funzionario munito di contagocce, il protagonista è costretto a osservare immagini di violenza senza avere la possibilità di volgere altrove lo sguardo. Il trattamento si rivelerà efficace: un senso di nausea si impossesserà di lui, ogni qualvolta si troverà dinanzi allo spettacolo del dolore altrui o cederà istintivamente alla tentazione di assumere nuovamente i panni di un carnefice.

Quello che nel film di Kubrick si presenta come un metodo sadico di rieducazione contro il sadismo del protagonista, nella *Repubblica* di Platone si configura come un'allegoria della normale condizione di patologia in cui versano gli uomini del suo tempo. A differenza del protagonista del capolavoro di Kubrick, i prigionieri ritratti da Platone non si trovano in questa condizione a causa di stupri, rapine e omicidi, ma sono abituati fin dalla nascita a confondere le ombre proiettate davanti ai loro occhi dalla luce di un fuoco che arde dietro di loro e funge da proiettore ante litteram (grazie agli oggetti appoggiati su un muricciolo alle loro spalle) rappresentino la sola realtà.

Dietro i prigionieri brilla la luce di un fuoco, vero e proprio analogo del sole che risplende al di fuori della caverna. Tra i prigionieri e il fuoco s'innalza una salita, in cima alla quale si sporge un muricciolo: Platone paragona esplicitamente questo muricciolo ai paraventi dietro ai quali i burattinai mettono in scena i loro spettacoli. Dietro il muricciolo alcuni uomini portano oggetti di varia natura, che proiettano la loro ombra sulla parete in fondo alla caverna. I registi di questo spettacolo non sono scienziati intenti a sperimentare un innovativo metodo di rieducazione, ma abili illusionisti identificati in poeti, pittori, scultori e sofisti: facendo dell'imitazione della realtà sensibile la ragion d'essere della loro arte, si tratta di figure professionali che ingannano gli uomini circa la verità. Sono loro la trasfigurazione mitica degli oppressori che contribuirono alla condanna a morte di Socrate. Come illustrerà il VII libro, si tratta di credenze doppiamente false: gli oggetti appoggiati sul muretto sono a loro volta una copia delle idee.

I prigionieri della caverna non hanno visto nient'altro che le ombre degli oggetti proiettati sulla parete della caverna e non possono che considerarle reali al pari degli oggetti stessi. *Anche se* potessero parlarsi gli uni con gli altri, continuerebbero a considerare reali queste ombre. Gli unici a parlare, tuttavia, sono i burattinai che da dietro il muricciolo portano gli oggetti, producendo un'eco nella caverna: i prigionieri attribuiscono le loro parole alle ombre che passano davanti ai loro occhi. Per questi prigionieri, la verità non consiste in altro che nelle ombre degli oggetti.

Questo scenario raccapricciante consente di ricostruire la teoria platonica dell'emancipazione, ovvero di chiarire quali siano le cause dell'oppressione, i suoi colpevoli e le sue vittime, come i liberatori e le modalità da loro utilizzate per scortare i prigionieri fuori dalla caverna. Mandando a morte il più sapiente degli uomini, Atene aveva tradito l'ignoranza dei suoi cittadini. Indicando nell'ignoranza degli uomini la condizione di oppressione da cui gli uomini devono essere liberati, Platone si ricollega esplicitamente a una delle grandi lezioni impartite dal suo maestro: fu Socrate ad avanzare l'ipotesi secondo cui gli uomini non compiono il male intenzionalmente, ma per ignoranza, che dunque si configura come la radice di ogni malvagità. La condizione di oppressione denunciata assolve le vittime da ogni responsabilità: diversamente dai sapienti e dai filosofi, infatti, gli ignoranti non sanno di non sapere. La novità introdotta da Platone non consiste nell'indicare nell'ignoranza la principale causa dell'oppressione in cui si trovano i prigionieri, ma nell'*impossibilità* dei prigionieri di trascendere e fuoriuscire da soli da questa condizione deprimente. Oltre a ignorare l'esistenza della caverna e di un "altrove" radioso che li attende, i

prigionieri *non possono sapere* nulla circa la loro condizione. Questa impotenza cognitiva è paragonabile a uno stato di *sonnolenza permanente della ragione*: chi dorme non sa né può sapere che sta dormendo.

A differenza di Kubrick, l'immaginazione di Platone non è attratta dall'insondabile malvagità di un ristretto gruppo di uomini; al contrario, l'*ignoranza* è il male comune a *tutta l'umanità* prigioniera delle finzioni messe in scena da pochi registi, che hanno trasformato l'inganno sistematico in una professione. La via di fuga indicata da Platone è duplice e nel mito viene articolata in due tempi: dapprima consiste nella liberazione coatta dalla caverna di una *minoranza di prigionieri*, che diventeranno i liberatori designati; in un secondo tempo, consiste nell'*educazione alla giustizia di ogni potenziale prigioniero*, a fronte dell'insuccesso cui andrebbe incontro il tentativo di una liberazione istantanea da parte del filosofo rientrato nella caverna.

b) Un risveglio difficile

A questa assoluzione a carico delle vittime, rappresentate come se fossero incapaci di intendere e di volere, segue l'individuazione dei liberatori: questi ultimi non potranno che coincidere con i prigionieri divenuti consapevoli della propria ignoranza, ovvero con i filosofi. Qualunque prigioniero costretto a volgere lo sguardo in direzione della luce del sole sarebbe infastidito dal bagliore accecante di quella visione, come qualunque persona svegliata nel bel mezzo della notte da una luce improvvisa. Il risveglio non potrà che essere coatto e graduale: per questo il prigioniero prescelto per essere liberato sarà dapprima costretto a prendere dimestichezza con le immagini degli uomini e degli oggetti riflessi nell'acqua, poi con gli oggetti reali sul muretto, con i corpi celesti illuminati dal sole durante la notte e, infine, con il sole stesso, causa del mondo visibile e delle ombre viste dai prigionieri:

«[…] qualora un prigioniero venisse liberato e costretto d'un tratto ad alzarsi, volgere il collo, camminare e guardare verso la luce, e nel fare tutto ciò soffrisse e per l'abbaglio fosse incapace di scorgere quelle cose di cui prima vedeva le ombre, come credi che reagirebbe se uno gli dicesse che prima vedeva solo apparenze, mentre ora vede qualcosa di più vicino alla realtà e di più vero, perché il suo sguardo è rivolto a oggetti più reali, e inoltre, mostrandogli ciascuno degli oggetti che passano, lo costringesse con alcune domande a rispondere che cos'è? Non credi che si troverebbe in difficoltà e riterrebbe le cose viste prima più vere di quelle che gli vengono mostrate adesso?»
«E di molto», esclamò.
«E se fosse costretto a guardare proprio verso la luce, non gli farebbero male gli occhi e non fuggirebbe, voltandosi indietro verso gli oggetti che può vedere e considerandoli realmente più chiari di quelli che gli vengono mostrati?».
«È così», rispose.
«E se qualcuno», proseguii, «lo trascinasse a forza da lì su per la salita aspra e ripida e non lo lasciasse prima di averlo condotto alla luce del sole, proverebbe dolore e rabbia a essere trascinato, e una volta giunto alla luce con gli occhi accecati dal bagliore, non potrebbe vedere neppure uno degli oggetti che ora chiamiamo veri?».
«No, non potrebbe almeno tutto a un tratto», rispose.
«Se volesse vedere gli oggetti che stanno di sopra avrebbe bisogno di abituarvisi, credo. Innanzitutto discernerebbe con la massima facilità le ombre, poi le immagini degli uomini e degli altri oggetti riflesse nell'acqua, infine le cose reali; in seguito gli sarebbe più facile osservare di notte i corpi celesti e il cielo, alla luce delle stelle e della luna, che di giorno il sole e la luce solare»[2].

Oltre a riprendere un contrasto di luci e ombre già presente nella cultura orfica, il mito platonico istituisce un parallelismo multiplo fra l'oscurità della caverna, metafora di un'opprimente condizione da cui occorre essere liberati, e la luce del bene che attende il filosofo fuori dall'antro. Il

2 Platone, *Repubblica*, libro VII, Newton Compton, Roma, 2009, pp. 2023-2025.

modello di emancipazione filosofica rappresentato nel mito platonico, infatti, è il primo modello di ascesi della cultura occidentale, sia nel senso di continuo esercizio su di sé, sia nel senso della fatica verticale richiesta da questo allenamento riflessivo[3].

Il sole sta alle mutevoli cose sensibili come l'idea del bene sta agli oggetti intellegibili: così come il primo rende visibili gli oggetti sensibili, l'idea del bene rende comprensibili le cose intellegibili:

> [...]il mondo che ci appare attraverso la vista va paragonato alla dimora del carcere, la luce del fuoco che qui risplende all'azione del sole; se poi consideri la salita e la contemplazione delle realtà superiori come l'ascesa dell'anima verso il mondo intellegibile non ti discosterai molto dalla mia opinione, dal momento che desideri conoscerla. […] Questo è dunque il mio parere: l'idea del bene è il limite estremo del mondo intellegibile e si discerne a fatica, ma quando la si è vista bisogna dedurre che essa è per tutti causa di ciò che è giusto e bello».[4]

Nella teoria platonica si trova quindi una duplicazione ontologica: vera e reale è solo la realtà ideale scrutata dal filosofo attraverso il lume della ragione, non gli oggetti esposti sul muricciolo, né tanto meno le loro ombre proiettate sul fondo della caverna e colte dai sensi. Ne consegue una quadripartizione epistemologica: percezione [*eikasia*] (di immagini) e assenso [*pistis*] (di oggetti sensibili) rientrano nell'ambito dell'opinione [*doxa*], che concerne il divenire; riflessione [*dianoia*] (concetti scientifici) e intelletto [*noesis*] (idee), invece, hanno a che vedere con la stabilità dell'essere.

c) Il sogno della ragione: svegliare chi dorme

Descrivendo l'emancipazione dei prigionieri dalle catene dell'ignoranza come una fuoriuscita, il mito della caverna anticipa di qualche secolo l'esortazione kantiana a uscire dallo stato di minorità, che fungerà da manifesto programmatico dell'illuminismo. Da questo punto di vista, Kant può essere considerato a pieno titolo un erede di Platone: entrambi individuano *la* modalità caratteristica dell'emancipazione nell'educazione, ovvero in un atto dinamico di liberazione consistente in una fuoriuscita da una condizione opprimente. Poiché il processo di liberazione coincide con la transizione da una condizione di oscurità o di opacità razionale a una illuminata, in entrambi gli autori l'educazione comporta anche un processo di rischiaramento razionale o, per l'appunto, di illuminazione. D'altra parte, se Kant risponderà alla domanda su che cosa sia l'illuminismo esortando i suoi contemporanei a perseguire il lume della *propria* ragione, per Platone il processo di rischiaramento consiste nel volgere il proprio intelletto in direzione di un'idea del bene che preesiste a questo atto di conversione razionale[5]. Nel caso di Platone, inoltre, questa fuoriuscita riguarda in primo luogo i filosofi, non la totalità degli uomini.

Il soggetto della liberazione non potrà che essere il prigioniero prescelto, divenuto consapevole della propria ignoranza, ovvero il filosofo: dopo aver visto l'idea del bene, dovrà rientrare nella caverna per liberare gli altri prigionieri. Come la luce del sole, l'idea del bene non può fare a meno di irradiarsi: il filosofo è quindi costretto a fare ritorno nella caverna per condividere la sua visione con gli altri prigionieri. Di contro alla tesi di Trasimaco, infatti, la giustizia prescrive il benessere dell'intera comunità, non di una sola classe, neppure di quella dei filosofi: se si limitassero ad

3 Il termine deriva dal latino tardo *ascesis*, gr. ἄσκησις, der. di ἀσκέω «esercitare». L'ascesi designa l'azione interiore rivolta all'acquisto della perfezione e ascensione verso Dio mediante l'abnegazione, l'esercizio continuo delle virtù, la preghiera (specie come orazione mentale e meditazione) e il graduale distacco dal mondo.

4 Platone, *Repubblica*, cit., p. 2027.

5 Per autori successivi come La Boétie e Marx, invece, l'atto di liberazione non coinciderà più con un processo edducativo, ma con un atto di rottura collettivo: questa diversa modalità di liberazione è dovuta a un differente obiettivo polemico: la caverna non coincide più con uno stato di ignoranza etico-politica (Platone) o di indolenza morale (Kant), ma con una condizione di minorità politica (la servitù volontaria) e di oppressione sociale (il lavoro alienato).

assecondare la loro propensione naturale, infatti, continuerebbero a "prendere il sole", anziché discendere nuovamente nell'oscurità della caverna per convertire lo sguardo dei prigionieri.

d) Un percorso in salita

Il ritorno del filosofo nella caverna si presenta come un percorso a ostacoli: quello che a prima vista si presenta come un percorso solitario "in discesa" si trasforma ben presto in una scalata. Dopo essere rientrato nell'antro, i suoi occhi incontrano qualche difficoltà ad ambientarsi nuovamente all'oscurità della caverna e la loro fatica dissuaderebbe gli altri prigionieri dall'intraprendere la salita. Addirittura, riderebbero di lui e lo ucciderebbero, se potessero averlo fra le mani. Secondo Platone, la stravaganza del filosofo, la sua aspirazione a dedicarsi alle cose "alte" gli serberebbero delle brutte figure, facendolo apparire ridicolo di fronte agli altri:

> […] «se quell'uomo scendesse di nuovo a sedersi al suo posto, i suoi occhi non sarebbero pieni di oscurità, arrivando all'improvviso dal sole?» [….] «E se dovesse di nuovo valutare quelle ombre e gareggiare con i compagni rimasti sempre prigionieri prima che i suoi occhi, ancora deboli, si ristabiliscano, e gli occorresse non poco tempo per riacquistare l'abitudine, non farebbe ridere e non si direbbe di lui che torna dalla sua ascesa con gli occhi rovinati e che non vale neanche la pena di provare a salire? E non ucciderebbero chi tentasse di liberarli e di condurli su, se mai potessero averlo tra le mani e ucciderlo?»[6]

Nella caverna descritta da Platone echeggia il riso della donna di tracia citato nel *Teeteto* di Platone, che sostituì l'anonimo astronomo della celebre favola di Esopo con il primo dei naturalisti degni di essere annoverati nella schiera dei filosofi per l'eccezionale curiosità, Talete. Anziché sbeffeggiarlo per la sua abitudine a volgere lo sguardo alle "faccende alte" del cielo, i prigionieri della caverna deridono il filosofo che fa ritorno nella caverna per la sua vista offuscata. A differenza di Talete, che poteva permettersi di ridere per ultimo grazie al punto di osservazione privilegiato sul cielo stellato che si era intenzionalmente procurato calandosi in un pozzo (anziché essendovi caduto, come aveva sostenuto la donna), rientrando nella caverna il filosofo non dispone di alcuna prova che possa confermare la propria visione. Se vorranno essere liberati, gli altri ex compagni di prigionia dovranno assoggettarsi alla sua guida spirituale e seguirlo, senza avere alcuna garanzia di essere liberati da una condizione oppressiva che non sanno di vivere. Da questo punto di vista, il mito della caverna istituisce per la prima volta nella storia delle idee un tipico modello di emancipazione pastorale.

Anche in questo caso, si ha un'anticipazione di una scena cinematografica: quella in cui Morpheus, nei panni del filosofo platonico, rivela a Nio che Matrix è il mondo che gli è stato messo davanti agli occhi per nascondergli la verità. Quando Nio chiede di quale verità stia parlando, Morpheus gli risponde: "tu sei uno schiavo, come tutti gli altri sei nato in catene. Sei nato in una prigione che non ha sbarre, non ha mura, non ha odore. Una prigione per la […] mente". Consapevole di non poter spiegare cosa sia Matrix (proprio come il filosofo non può spiegare ai prigionieri cosa sia il sole; da qui il ricorso platonico a un mito, ovvero a un discorso verosimile anziché a uno argomentabile razionalmente[7]), Morpheus sottopone Nio al grande ricatto di tutti i profeti della liberazione: "Se vuoi essere libero, devi assoggettarti a me". A questo ricatto si aggiunge poi la pretesa monopolistica dei liberatori: "non avrai altro liberatore al di fuori di me". L'esortazione ai prigionieri a liberarsi seguendolo è doppiamente auto-contraddittoria: non solo non si può diventare liberi su esortazione, invito o comando altrui, ma non si può diventare liberi

6 Platone, *Repubblica*, cit., pp. 2025-2027.

7 Lo stesso accade nel *Timeo*, dove Platone è costretto a ricorrere nuovamente a un mito, quello del demiurgo, per descrivere la relazione tra le idee e la natura materiale, che in quanto tale non può essere fonte di alcuna scienza vera e propria.

neppure assoggettandosi alla guida di qualcun altro, secondo la concezione moderna dell'emancipazione che sarà enunciata in maniera esemplare da Kant[8].

A differenza del protagonista di Matrix, nella caverna platonica il filosofo si mette a capo di una spedizione, che fallisce prima ancora di iniziare a causa di un ammutinamento preventivo e generalizzato. L'innocenza dei prigionieri, tuttavia, è la causa principale della loro violenta reazione. A differenza di Kant, che come Platone riconoscerà la paradossale desiderabilità di una condizione oppressiva come quella della caverna, i suoi prigionieri antichi *non possono* liberarsene autonomamente. Si può parlare, a questo proposito, di un vero e proprio circolo vizioso dell'ignoranza: gli ignoranti che il filosofo deve liberare, infatti, non sono consapevoli della loro ignoranza (se lo fossero, si tratterebbe di filosofi) e quindi non potranno che reagire in malo modo se saranno invitati a uscire. L'ignoranza riproduce se stessa, dunque.

Ma questa auto-riproduzione dell'ignoranza non è altro che la cartina di tornasole della necessità del governo filosofico a capo della città ideale. L'unica alternativa percorribile per scortare i prigionieri fuori dalla caverna consiste in un universale divieto d'accesso al suo interno, che può essere fatto valere solo in una città ideale che abbia a cuore l'*educazione* dei giovani cittadini alle virtù della sapienza (filosofi), del coraggio (guerrieri) e della temperanza (tutti, produttori compresi).

«Il nostro compito di fondatori» […] «è dunque quello di costringere le migliori nature ad apprendere ciò che prima abbiamo definito la cosa più importante, cioè vedere il bene e compiere quell'ascesa, e di non permettere loro, una volta che siano salite e abbiano visto a sufficienza, ciò che ora è concesso».

«Che cosa?»

«Di rimanere là», risposi, «e non voler ridiscendere tra quei prigionieri e partecipare alle loro fatiche e ai loro onori, che siano più o meno seri».[9]

Dopo essere stati educati alla ginnastica, fino ai trent'anni i cittadini dovranno apprendere i concetti scientifici attraverso lo studio della matematica (che comprende l'aritmetica, la geometria, la stereometria e l'astronomia), per poi essere avviati allo studio della dialettica. Solo a cinquant'anni, chi di loro si sarà dimostrato più capace potrà governare la città. Dovranno vincere, dunque, la "tentazione della tintarella". I filosofi sono la sola classe incaricata di governare la città proprio perché sono gli unici a odiare il potere, in quando amano il sapere.

«[…] Per chi nasce filosofo nelle altre città è naturale non partecipare alle fatiche della vita pubblica, in quanto sviluppa da sé, contro il volere della costituzione vigente in ciascuna di esse, e ciò che si sviluppa da sé, non essendo debitore a nessuno della propria crescita, è giusto che non si preoccupi di pagarne il prezzo ad alcuno. Noi [fondatori] invece abbiamo generato voi per voi stessi e per il resto della città come capi e re in un alveare, poiché avete ricevuto un'educazione migliore e più perfetta di loro e siete più capaci di svolgere entrambe le attività. Pertanto dovete scendere, ciascuno al suo turno, nella dimora degli atlri e abituarvi a guardare ciò che che è avvolto nella tenebra; e una volta che vi sarete abituati vedrete mille volte megllio di quelli laggiù e conoscerete quali sono le singole immagini e quali oggetti riflettono, perché avrete visto la verità sul bello, sul giusto e sul bene. Così la città sarà governata da noi e da voi in stato di veglia e non si sogno, mentre ora la maggior parte degli Stati è retta da uomini che combattono tra loro a vuoto e lottano per il potere come fosse un grande bene. La verità è questa: la città in cui i futuri governanti sono meno smaniosi del potere è necessariamente governata nel modo migliore e più stabile, mentre quella che ha governanti contrari si trova nella situazione contraria». […] «La cosa più importante di tutte è che ciascuno

8 L'ottuplice sentiero indicato dal buddhismo per liberare l'uomo dal desiderio che è all'origine della sofferenza rappresenta un'eccezione rispetto alle altre concezioni antiche dell'emancipazione, dal momento che scommette sulla capacità di *ciascun* individuo di adottare questo rimedio.

9 Platone, *Repubblica*, libro VII, cit., p. 2029.

di loro affronterà l'esercizio del potere cme una necessità inevitabile, al contrario degli attuali governanti di ogni città»[10]

Malgrado l'obiettivo dichiarato di Platone consista nella liberazione di tutti i prigionieri dalle catene dell'ignoranza, quella che a prima vista si configura come una teoria dell'uguaglianza potenziale delle intelligenze funge da premessa per una naturalizzazione della disuguaglianza, come dimostra la ferrea divisione platonica della repubblica in tre classi di cittadini. Per uno strano paradosso narrativo, la città ideale immaginata da Platone finisce per riprodurre la condizione di immobilità – sociale, anziché fisica – dei prigionieri della caverna. A ben vedere, il sogno platonico di emancipazione è un incubo. Nella trama narrativa del mito platonico, è proprio il fallimento del tentativo di emancipazione del filosofo a fornire la giustificazione ultima per l'infallibilità del suo governo illuminato nella città ideale.

Da questo punto di vista, la *Repubblica* è il primo trattato sistematico di pedagogia politica della tradizione occidentale. Prima ancora di condensare la teoria platonica della conoscenza (teoria epistemologica), della realtà (ontologica) e della giustizia (teoria politica) e dell'educazione dei giovani cittadini della città ideale (teoria pedagogica), il mito è anche e soprattutto l'esito narrativo di un'operazione immunitaria, che finisce per privatizzare l'esperienza erotica della meraviglia appannaggio di una minoranza naturalmente eletta a custodire il sapere e a trasformarlo in un'arte di governo.

10 Platone, *Repubblica*, cit., p. 2031.

! Approfondimento: *autenticità e libertà riflessiva*

Perché non basta essere gli autori delle norme del proprio comportamento per diventare noi stessi? A dare una risposta esemplare a questa domanda non scontata fu l'autore che più e meglio di ogni altro, nella modernità, ha valorizzato l'autenticità, distinguendola dall'autonomia. A differenza di quest'ultima, infatti, l'autenticità non presuppone soltanto l'osservanza pratica di norme che il soggetto si è dato autonomamente, ma che tali norme interpellino la totalità della sua personalità e, dunque, la sua integrità.

> Segue, da queste riflessioni, che la professione di sincerità che mi sono dato è più fondata su sentimenti di onestà e di giustizia che sulla realtà delle cose, e che nella pratica ho seguito più le direttive morali della mia coscienza che le nozioni astratte di vero e di falso. Ho spesso spacciato varie favole, ma molto raramente ho mentito. Seguendo questi principi, ho spesse volte prestato il mio fianco, ma non ho fatto torto a nessuno, né mai ho attribuito a me stesso più meriti di quanti me ne fossero dovuti. È solo così, credo, che la verità è una virtù. Sotto ogni altro riguardo essa non è per noi che un'entità metafisica che non produce né il bene, né il male.
> Eppure sento che il mio cuore non è abbastanza contento di queste distinzioni per ritenermi del tutto irreprensibile. Pesando con tanta cura ciò che dovevo agli altri, ho esaminato abbastanza ciò che dovevo a me stesso? Se si deve esser giusti verso gli altri, si deve esser veri con se stessi – omaggio che l'uomo onesto rende alla propria dignità. Quando la sterilità della mia conversazione mi costringeva a supplirvi con finzioni innocenti, sbagliavo, perché non dobbiamo mai avvilire noi stessi per divertire gli altri e quando, trascinato dal piacere di scrivere, aggiungevo ai fatti reali degli ornamenti d'invenzione, sbagliavo ancora di più, perché ornare la verità con delle storie è in fondo sfigurarla.
> Ma ciò che mi rende ancora meno perdonabile è la divisa che mi ero scelto. Quella divisa mi obbligava più di ogni altro uomo a una professione più stretta della verità, e non bastava sacrificarle ovunque il mio interesse, occorreva sacrificarle anche la mia debolezza e la mia indole timida. Avrei dovuto avere il coraggio e la forza di essere vero sempre, in ogni occasione, e non fare uscire mai finzioni né favole da una bocca e da una penna specialmente consacrate alla verità. Ecco cosa avrei dovuto dirmi assumendo quella fiera divisa, e ripetermelo incessantemente finché osavo portarla. Non fu mai la falsità a dettarmi menzogne, esse mi giunsero tutte dalla debolezza, ma è una pessima scusa. Con un'anima debole ci si può tutt'al più garantire dal vizio, ma è temerario e arrogante osar professare delle grandi virtù.
>
> J. J. Rousseau, *Le passeggiate del sognatore solitario*,
> Feltrinelli, Milano 2019, pp. 76-77.

III INCONTRO

! Approfondimento: *L'Etica protestante e lo spirito del capitalismo* di M. Weber

[…] quando l'ascesi passò dalle celle conventuali alla vita professionale e cominciò a dominare sull'eticità intramondana, contribuì, per parte sua, a edificare quel possente cosmo dell'ordine dell'economia moderna – legato ai presupposti tecnici ed economici della produzione meccanica –, che oggi determina, con una forza coattiva invincibile, lo stile di vita di tutti gli individui che sono nati entro questo grande ingranaggio (non solo di coloro che svolgono direttamente un'attività economica), e forse continuerà a farlo finché non sia stato bruciato l'ultimo quintale di carbon fossile. Solo come "un leggero mantello che si potrebbe sempre deporre", la preoccupazione per i beni esteriori doveva avvolgere le spalle dei suoi santi [...]. Ma il destino ha voluto che il mantello si trasformasse in una gabbia di durissimo acciaio. In quanto l'ascesi imprendeva a trasformare il mondo e a influire nel mondo, i beni esteriori di questo mondo acquistavano un potere sugli uomini crescente e infine ineluttabile – quale non c'era mai stato prima nella storia. Oggi il suo spirito è fuggito da questa gabbia – chissà se definitivamente? In ogni caso il capitalismo vittorioso non ha più bisogno di questo sostegno, da quanto poggia su una base meccanica. […] Dove l'"adempimento del dovere professionale" non può essere messo direttamente in rapporto con i sommi valori spirituali della civiltà e cultura – o viceversa: anche sul piano soggettivo non deve essere sentito semplicemente come una coazione economica –, oggi l'individuo per lo più rinuncia comunque a interpretarlo. Nel paese dove si è sommamente scatenata, negli Stati Uniti, la ricerca del profitto si è spogliata del suo senso etico-religioso, e oggi tende ad associarsi con passioni puramente agonali, competitive, che non di rado le conferiscono addirittura il carattere dello sport. Nessuno sa ancora chi, in futuro, abiterà in quella gabbia, e se alla fine di tale sviluppo immane ci saranno profezie nuovissime o una possente rinascita di antichi pensieri e ideali, o se invece (qualora non accadesse nessuna delle due cose) avrà luogo una sorta di pietrificazione meccanizzata, adorna di una specie di importanza convulsamente, spasmodicamente autoattribuitasi. Poiché invero per gli "ultimi uomini" dello svolgimento di questa civiltà potrebbero diventare vere le parole: «Specialisti senza spirito, edonisti senza cuore: questo nulla si immagina di essere asceso a un grado di umanità non mai prima raggiunto.

M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Rizzoli, Milano 2013, p. 238.

IV INCONTRO

! Approfondimento: Siamo liberi di vendere i nostri corpi?

Più in generale, in un contesto in cui il modello neo-liberale dell'individuo "imprenditore di se stesso" è egemone, può ben accadere che la libertà sessuale – una conquista del femminismo e del '68 – venga reinterpretata da alcune donne in chiave mercantile e sia intesa come diritto a disporre del proprio corpo come se si trattasse di una merce. È ben possibile che vi siano donne "attive e partecipi della propria oggettualizzazione"[11].
Si tratta tuttavia di chiedersi se questa opzione – di cui è sempre difficile valutare il grado di libertà, dato il contesto asimmetrico in cui si compie – vada valorizzata, favorita, incoraggiata, oppure no. Si tratta di chiedersi, più nello specifico, se qualsiasi bene o prestazione per i quali viene a crearsi una domanda debba poter essere oggetto di contratti leciti. Se il denaro, in cui Marx intravedeva il "grande livellatore", sia davvero in grado di cancellare qualsiasi differenza qualitativa tra ciò che si scambia sul mercato capitalistico. O se non si debba stabilire un argine alla trasformazione di qualsiasi bene e servizio in merce. Un limite a ciò che i soldi possono comprare[12]. Di certo, qualche paletto lo fissa la Costituzione italiana quando, all'art. 41, stabilisce che "l'iniziativa economica è libera", ma "non può svolgersi in contrasto con l'utilità sociale o in modo da recare danno alla sicurezza, alla libertà, alla dignità umana".

V. Pazè, *Libertà in vendita. Il corpo fra scelta e mercato*, Bollati Boringhieri, Torino 2023

11 I. Dominjanni, *Il trucco* cit., p. 195 e sg. Sul soggetto "imprenditore di se stesso", cfr. la terza parte di P. Dardot. C. Laval, *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, DeriveApprodi, Roma 2013.

12 Cfr. M. Sandel, *Quello che i soldi non possono comprare. I limiti morali del mercato* (2012); tr. it. Feltrinelli, Milano 2021. Riferendosi alla prostituzione, l'autore individua due tipi di obiezioni: la prima ispirata al valore dell'equità, che viene violato quando la prostituta è di fatto costretta da condizioni di bisogno, tossicodipendenza, vulnerabilità, ad accettare ciò che fa; la seconda associata agli effetti "corruttivi" e degradanti che la mercificazione avrebbe sul "bene in sé" oggetto dello scambio: in questo caso il corpo – per lo più femminile – , la concezione della sessualità, le relazioni tra uomini e donne (ivi, pp. 111-14).