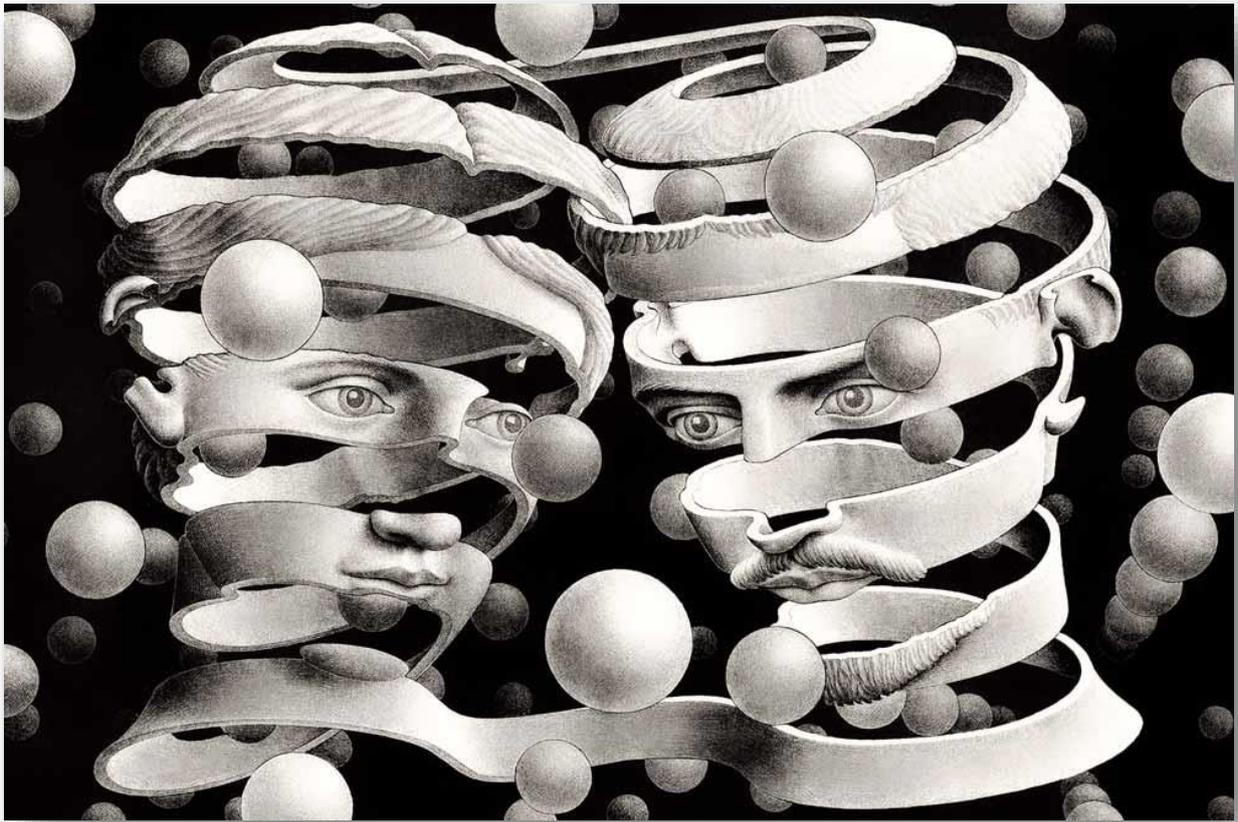


ALLA SCOPERTA DELLA FILOSOFIA DEL '900



**ARENDRT, DÉBORD, FREUD,
FROMMM, KUHN, LECALDANO,
MARCUSE**

Presentati dagli studenti della 5°N del liceo Parini
di Milano - a.s. 2020-21

Supervisione e coordinamento a cura del prof. Alessandro Pascale

Indice

Introduzione	3
<i>Vita activa</i>	4
<i>La società dello spettacolo</i>	19
<i>L'interpretazione dei sogni</i>	32
<i>Psicopatologia della vita quotidiana</i>	44
<i>Avere o essere?</i>	62
<i>La struttura delle rivoluzioni scientifiche</i>	79
<i>Un'etica senza Dio</i>	93
<i>L'uomo a una dimensione</i>	113

INTRODUZIONE

Quelli che seguono sono alcuni (i più completi e meritevoli) dei saggi critici realizzati dagli studenti della 5°N del liceo classico Parini di Milano al termine dell'anno scolastico 2020-21. A livello didattico la scelta è stata quella di svolgere l'ultima unità didattica di filosofia facendola svolgere direttamente agli stessi studenti: ad ognuno di loro è stata assegnato il compito di leggere un classico della filosofia del '900 (la scelta delle opere è stata lasciata libera, previo accordo con il docente), su cui realizzare un breve saggio critico e scientifico da presentare poi in classe ai compagni con adeguato supporto informatico (power point), avendo a disposizione tra i 30 e i 50 minuti. Ne sono conseguiti dei bei lavori che vale la pena valorizzare con la seguente pubblicazione, utile per far conoscere una serie di opere adeguatamente sintetizzate e commentate.

Sono state affrontate le seguenti opere:

- Vita activa* di Hannah Arendt, a cura di Federico Mantaci;
- La società dello spettacolo* di Guy Débord, a cura di Elena Galvani;
- L'interpretazione dei sogni* di Sigmunt Freud, a cura di Federica Varone;
- Psicopatologia della vita quotidiana* di Sigmunt Freud, a cura di Sara Vera Goldstein;
- Avere o essere?* di Erich Fromm, a cura di Sofia Elisa Teresa Beccaria;
- La rivoluzione scientifica* di Thomas Kuhn, a cura di Martina Gallieri;
- Un'etica senza Dio* di Eugenio Lecaldano, a cura di Giulia Cappato;
- L'uomo a una dimensione* di Herbert Marcuse, a cura di Greta Rachele Jolanda Torella;

I criteri per la valutazione sono stati i seguenti:

Contenuti – mostra di aver letto e assimilato i contenuti dell'opera, presentandoli con un'adeguata e completa sintesi, focalizzando sulle questioni centrali, mostrando capacità di rielaborazione e presentando con adeguata logica le proprie riflessioni? /10

Competenze – presentazione in classe con strumento informatico. Rispetta i tempi? La presentazione è retoricamente efficace? L'ausilio degli strumenti informatici risulta adeguato e completo? /10

Stile & forma – grammatica, ortografia, sintassi, lessico specifico, adozione forma accademica del saggio critico (regole citazione e formattazione testo), ecc. /10

tot /30

Alessandro Pascale



Ciò che facciamo

La Vita activa, saggio sull'opera di Hannah Arendt

A cura di Federico Mantaci

INDICE

INTRODUZIONE	6
PARTE I: DETTAGLI, DEFINIZIONI E DISTINZIONI	7
I. LE ATTIVITÀ UMANE, LA VITA ACTIVA, L'UOMO	7
II. TRA ANTICO E MODERNO, TRADUZIONI E CONCETTI	7
PARTE II: PIÙ IN DETTAGLIO	9
I. UN PROCESSO INFINITO, CICLICO E NECESSARIO	9
II. PRODOTTI DUREVOLI (O NO?)	10
III. CONDIZIONAMENTI, FINI, MEZZI	11
IV. UGUALI E DIVERSI, IL MONDO UMANO: L'AZIONE	11
V. ANCORA DI POLITICA E SOCIETÀ MODERNA	13
PARTE III: LA MODERNITÀ, TRA DRAMMATICHE CONSEGUENZE E SPERANZE	14
I. DOVE TUTTO È INIZIATO	14
II. ADDIO MONDO, BENVENUTO IO	15
III. E FU COSÌ	16
IV. SPERANZA	17
BIBLIOGRAFIA	18

INTRODUZIONE

La filosofia del Novecento ha visto molte anime analizzare il proprio tempo, discuterne, coglierne le caratteristiche e ipotizzarne le evoluzioni. Tra queste, a pieno titolo, si trova Hannah Arendt, filosofa tedesca (naturalizzata statunitense) fuggita prima in Francia e poi negli Stati Uniti, dove fu docente universitaria. Fu allieva di Heidegger, Husserl e Jaspers. Il suo nome è associato a diverse opere, in primis *L'origine del totalitarismo* e *La banalità del male*, due opere fortemente legate alla storia. *Vita activa*, l'opera di cui andremo a trattare, è lo scritto politico e filosofico fondamentale di Hannah Arendt, la quale sviluppa una visione complessa, ricca e dettagliata della condizione umana. Il titolo originale, in inglese, è, infatti, *The Human Condition*.

Prima di addentrarci nella trattazione di tale vasta e complessa opera presentiamo alcune parole di Simona Forti, filosofa, che siano di suggestione per la comprensione e l'apprezzamento di quanto spiegheremo: «Io credo che *Vita activa* vada letta innanzitutto e prima di ogni sua valutazione politica come quell'opera del coraggio e della speranza che segue l'opera della disperazione [l'origine del totalitarismo]»¹.

¹ Festivalfilosofia, Simona Forti | *Vita activa* di Hannah Arendt | festivalfilosofia 2012, minuto 11:34, [Youtube](#), 4 dicembre 2019.

PARTE I: DETTAGLI, DEFINIZIONI E DISTINZIONI

I. LE ATTIVITÀ UMANE, LA VITA ACTIVA, L'UOMO

Il titolo originale dell'opera, *The Human Condition*, è già una dichiarazione d'intenti da parte dell'autrice. In ogni caso, gioverà una precisazione iniziale. Hannah Arendt scrisse, ci aiutano sempre le parole di Simona Forti, «una fenomenologia delle attività che articolano [...] la condizione umana, [...] non la natura umana»². Lo esplicita nel prologo lei stessa: «Quello che io propongo, perciò, è molto semplice: niente di più che pensare a ciò che facciamo»³, ma perché non indagò la natura umana, ovvero il *che cosa* sia l'uomo, ben differente dalle sue attività? Per il semplice motivo che è inconoscibile. Scrive l'autrice: «La risposta alla domanda "Chi sono io?" è semplicemente: "Tu sei un uomo – qualunque cosa ciò possa essere"; e la risposta alla domanda "Che cosa sono io?" può essere data solo da Dio che creò l'uomo»⁴.

Introduciamo, a questo punto, alcune definizioni fondamentali, tenendo sempre a mente che la corretta terminologia gioca un ruolo chiave nella comprensione di *Vita activa*. Le attività dell'uomo, che andremo chiaramente ad approfondire, sono tre: l'attività lavorativa, l'operare e l'agire. La prima consiste nello sviluppo biologico e corrisponde per l'uomo alla vita stessa, la seconda è l'essere-nel-mondo e consiste nella costruzione di un mondo artificiale, l'ultima è la pluralità, la quale è «il presupposto dell'azione umana perché noi siamo tutti uguali, cioè umani, ma in modo tale che nessuno è mai identico ad alcun altro che visse, vive o vivrà»⁵. Queste tre sostanzialmente costituiscono la "vita activa", che è a sua volta definita come «ogni genere di partecipazione attiva alle cose di questo mondo»⁶, la quale si contrappone alla vita contemplativa. Nella storia dell'uomo, denuncia Hannah Arendt, il primato è stato sempre attribuito a quest'ultima, a causa della «convincione che nessuna opera prodotta dalle mani dell'uomo possa eguagliare in bellezza e verità il kosmos fisico»⁷. L'assunto di base da secoli sarebbe quindi che senza pensiero e comprensione (propri della vita contemplativa) non ci possono essere attività umane.

II. TRA ANTICO E MODERNO, TRADUZIONI E CONCETTI

«Non potrebbe esistere vita umana, nemmeno quella degli eremiti nelle solitudini, senza un mondo che, direttamente o indirettamente, attesti la presenza di altri esseri umani»⁸.

«La presenza di altri, che vedono ciò che vediamo e odono ciò che udiamo, ci assicura della realtà del mondo e di noi stessi»⁹.

² Ivi, minuto 13:10.

³ H. Arendt, *Vita activa*, Giunti Editore S.p.A./Bompiani, Firenze/Milano 2019 [1° edizione 1958], trad. it di S. Finzi, p. 38.

⁴ Ivi, p. 352.

⁵ Ivi, p. 41.

⁶ Ivi, p. 46.

⁷ Ivi, p. 47.

⁸ Ivi, p. 54.

⁹ Ivi, p. 78.

Delle due affermazioni sopra presentate, alla prima segue una trattazione sulla società e sulla politica. È interessante una precisazione (la Arendt non lascia nulla al caso, con una cura notevole per i dettagli) a proposito della celebre definizione di Aristotele di uomo come ζῷον πολιτικόν, generalmente tradotto con “animale sociale”. Ebbene, la filosofa fa notare come Aristotele intendesse indicare l’uomo come costitutivamente portato non al vivere in comunità (la società), bensì all’organizzarsi politicamente. Vi è alla base una distinzione fondamentale tra sfera pubblica e sfera privata, visibile principalmente nella *polis* greca. La dimensione domestica, privata, vedeva gli uomini spinti dalla necessità, dal sostenersi in vita (oltre a garantire loro un rifugio e a essere, nella forma della proprietà, un potenziale mezzo di libertà), mentre quella politica era la sfera della libertà, e l’uomo, per rimanervi, aveva bisogno di coraggio, virtù politica volta a sostenere il confronto con i concittadini.

In altre parole, nella vita politica la persona era libera dalle necessità della vita e, valorizzando la propria individualità, cercava di eccellere agendo in un contesto di eguaglianza con gli altri. Solo con la modernità si introduce il concetto di società (in greco antico non esiste neanche il termine) come di un grande *corpus* di uomini che, però, influisce pesantemente sulla vita degli individui, conformandoli e annullando l’importanza dell’agire. La società è vista come una “mano invisibile” che controlla gli uomini, in nome di un presunto interesse comune: la Arendt la definisce un “nessuno” e si inserisce nel filone di pensiero che identifica tale armonia di interessi come una “finzione comunistica”. Per inciso, nota che Marx, coerentemente, avrebbe voluto rendere tale finzione reale, con il socialismo. Leggiamo ora due passi di *Vita activa* emblematici nella critica della società:

«La società si aspetta da ciascuno dei suoi membri un certo genere di comportamento, imponendo innumerevoli e svariate regole, che tendono tutte a “normalizzarli”. [...] Questa eguaglianza moderna, basata sul conformismo intrinseco alla società e possibile solo perché il comportamento ha sostituito l’azione come modalità primaria di relazione tra gli uomini»¹⁰.

A questo punto, compresi il concetto di sfera politica nel mondo antico e quello moderno di società, resta da definire a livello teorico cosa sia il mondo, lo spazio pubblico. In sostanza, è ciò che unisce e separa gli uomini, come un tavolo intorno a cui questi sono seduti. Fondamentale è il fatto che ognuno abbia una visione diversa, in virtù della posizione che occupa, del medesimo oggetto, la realtà (che viene così garantita), ed è proprio questa differenza ma, al tempo stesso, comunanza di punti di vista sul mondo il significato della vita pubblica.

Passeremo ora a un’esposizione più precisa delle differenti attività umane, delle quali l’autrice intende cercare la «*rilevanza politica*»¹¹.

¹⁰ Ivi, pp. 69-70.

¹¹ Ivi, p. 104.

PARTE II: PIÙ IN DETTAGLIO

I. UN PROCESSO INFINITO, CICLICO E NECESSARIO

Ciò che destabilizza, al primo impatto, della divisione delle attività sopra presentata è la differenza radicale tra *lavoro* e *opera*. Infatti, leggiamo:

«La parola “lavoro”, intesa come sostantivo, non designa mai il prodotto finito, il risultato dell’attività lavorativa, ma rimane un sostantivo verbale (allo stesso modo del gerundio [come nell’inglese working]), mentre il prodotto stesso è invariabilmente derivato dalla parola che indica l’opera»¹².

La necessità insita nel lavoro, ricordiamo che l’attività lavorativa è il processo biologico, la vita stessa, porta a una considerazione di rilievo Hannah Arendt. Nel mondo antico, o almeno l’autrice si limita a questo, la schiavitù era comune e accettata in quanto mezzo per liberare gli uomini dalla necessità, per far sì che potessero «*conquistare la loro libertà solo attraverso il dominio su quelli che assoggettavano con la forza alla necessità*»¹³, e si configurava quindi come «*il tentativo di escludere il lavoro dalle condizioni della vita umana*»¹⁴. La libertà è un concetto problematico cui sono state dedicate molte parole nel corso del tempo. In un saggio sulla democrazia Luciano Canfora afferma che «*La “libertà” [...] sta sconfiggendo la democrazia. La libertà beninteso non di tutti, ma quella di coloro che, nella gara, riescono più “forti”*»¹⁵, citando poi un passo dello *Zibaldone* di Giacomo Leopardi:

«È cosa osservata dai filosofi e da’ pubblicisti che la libertà vera e perfetta di un popolo non si può mantenere, anzi non può sussistere senza l’uso della schiavitù interna. [...] Con molto maggior verità si potrebbe dire che l’abolizione della schiavitù è provenuta dall’abolizione della libertà»¹⁶.

Anche se, forse, entrambi gli autori intendevano con libertà dei “più forti” la loro illimitata possibilità di azione, il pensiero di Hannah Arendt ci permette di comprendere meglio le basi di questo: perché un uomo ricco e con diversi schiavi nell’antichità poteva definirsi libero? Poiché non era costretto dal giogo della necessità, del lavoro precisamente.

Tornando a *Vita activa*, la Arendt fa un’analisi approfondita dell’attività lavorativa che in questa sede non possiamo riportare. Ci limiteremo a ricordare che il lavoro è processo vitale ciclico, e in quanto tale è caratterizzato da un “eterno ritorno” (concetto teorizzato da Nietzsche e imprescindibile secondo l’autrice), nella forma di un metabolismo. Infatti, il lavoro non perviene a prodotti durevoli, bensì a beni di consumo, che dopo poco rientrano nel circolo infinito. Inoltre, ha carattere privato, in quanto la necessità, incomunicabile e indivisibile, costituisce una “prigione”, che porta all’estraneità dal mondo.

¹² Ivi, p. 106.

¹³ Ivi, p. 108.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ L. Canfora, *La democrazia. Storia di un’ideologia*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 365.

¹⁶ Ivi, p. 366.

Significativo è che l'intero capitolo sul tema sia una critica a Karl Marx, nel cui pensiero l'autrice vede una «*contraddizione fondamentale che [lo] percorre come un filo rosso*»¹⁷. In breve, questa consiste nell'aver sì definito «*il lavoro come il "metabolismo dell'uomo con la natura"*»¹⁸ e l'uomo come *animal laborans*, ma di aver poi dato vita a una filosofia di emancipazione dal lavoro, in vista di un "regno della libertà" (libertà dalla necessità di lavorare). «*Siamo lasciati nell'alternativa piuttosto angosciosa fra schiavitù produttiva e libertà improduttiva*»¹⁹.

II. PRODOTTI DUREVOLI (O NO?)

Se il lavoro era il processo biologico destinato a produrre beni di consumo, l'opera, propria dell'*homo faber* (notare la distinzione tra *animal* e *homo* per le due attività), fabbrica oggetti d'uso che formano il mondo artificiale, la cui caratteristica è la durevolezza. Essendo durevoli, gli oggetti fungono anche da punti di riferimento per l'uomo. In cosa consiste, però, l'attività di fabbricazione? Nella reificazione, spiega la Arendt. In pratica, l'uomo prende il materiale con cui costruire l'oggetto dalla natura, per inciso compiendo una violenza su questa, e, seguendo un modello (un po' come le idee platoniche per il demiurgo), avvia il processo. Questo porta ad alcune importanti considerazioni. Innanzitutto, dal confronto con l'attività lavorativa, si vede che quest'ultima è caratterizzata dall'assenza di un inizio e di una fine, essendo ciclica e venendo usati i suoi prodotti immediatamente come mezzi per la vita, mentre la fabbricazione ha un inizio e una fine determinata, la quale «*avviene quando una cosa interamente nuova fornita di una sufficiente capacità di durata per rimanere al mondo come un'entità indipendente è stata aggiunta al mondo degli artefatti umani*»²⁰. In secondo luogo, l'autrice nota come la società moderna, specialmente dopo la rivoluzione industriale, sia stata caratterizzata da un'accelerazione dell'operare, grazie alle macchine. Le opere sono diventate, perciò, beni di consumo:

«L'interminabilità del processo lavorativo è garantita dalle sempre ricorrenti esigenze di consumo; [...] la velocità d'uso è così intensamente accelerata che la differenza oggettiva tra uso e consumo, tra la relativa durabilità degli oggetti d'uso e il rapido andirivieni dei beni di consumo, diminuisce fino a essere insignificante»²¹.

Ne consegue che «*gli ideali dell'homo faber, il conduttore del mondo, che sono permanenza, stabilità e durevolezza, sono stati sacrificati all'abbondanza, l'ideale dell'animal laborans*» e che il mondo sia una società di consumatori. «*La nostra intera economia è divenuta un'economia di spreco, in cui le cose devono essere divorate ed eliminate con la stessa rapidità con cui sono state*

¹⁷ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 125.

¹⁸ Ivi, p. 121.

¹⁹ Ivi, p. 126.

²⁰ Ivi, p. 161.

²¹ Ivi, p. 146.

prodotte»²², e questa società per l'autrice «può avere un fascino finché rimane un sogno, ma diventa il paradiso di un pazzo non appena è realizzato»²³.

III. CONDIZIONAMENTI, FINI, MEZZI

Ultimo ma non ultimo, va considerato il rapporto tra l'uomo e le macchine. Si potrebbe pensare che nella società le macchine facciano da padrone sull'uomo, un po' come nell'immagine di signoria e servitù nella quale, semplificando estremamente, il signore perdeva la capacità di svolgere il proprio lavoro abituandosi a essere unicamente servito dal servo e diventandone dipendente, in modo che questo finiva per essere padrone del signore stesso. Hannah Arendt, tuttavia, nega addirittura il senso di tale discussione, affermando che, per definizione, «la condizione umana consiste nell'essere-condizionato dell'uomo» e che è evidente che l'uomo si adatti alle macchine. Questa è certamente una giustificazione aprioristica che non risolve evidentemente la questione, negandola, ma l'autrice non manca di spiegarne il motivo:

«La questione, quindi, non consiste tanto nel vedere se siamo i padroni o gli schiavi delle nostre macchine, ma se le macchine servono ancora il mondo e le sue cose, o se, al contrario, con l'automatismo dei loro processi abbiano cominciato a dominare e anche a distruggere il mondo e le cose»²⁴.

Il passaggio ulteriore è che, poiché l'*homo faber* produce oggetti d'uso, sia le cose della terra sia i prodotti assumono valore di mezzo e questo porta a una «svalutazione senza limite»²⁵ di ogni cosa, in un assoluto antropocentrismo. Anche se è un dettaglio, è giusto ricordare un'altra precisazione della Arendt a partire da una celebre massima greca, di Protagora, riportata da Platone nel *Teeteto*: l'uomo come πάντων χρημάτων μέτρον (misura di tutte le cose nella maggior parte delle traduzioni). La corretta traduzione sarebbe "misura di tutti gli oggetti d'uso", cosa che implica l'affermazione che l'uomo sfrutta ogni cosa come mezzo per se stesso, essendo lui l'unico fine in se stesso, e toglie inevitabilmente il valore intrinseco alle cose. Questo processo di svalutazione, tra l'altro, «comincia con la loro trasformazione in valori o merci»²⁶, cioè con l'immissione sul pubblico mercato di scambio.

IV. UGUALI E DIVERSI, IL MONDO UMANO: L'AZIONE

Venendo a parlare dell'azione, terza, fondamentale, attività umana, che corrisponde nell'uomo alla pluralità, Hannah Arendt afferma che questa si fonda sull'eguaglianza degli esseri umani (necessaria per la reciproca comprensione) e sulla loro diversità (che dà valore all'interazione tra loro, se fossero identici non servirebbe che parlassero o agissero per comprendersi). I due centri dell'azione sono discorso e azione, «le modalità in cui gli esseri umani appaiono gli uni agli altri [...] in quanto uomini. [...] Con la parola e con l'agire ci inseriamo

²² Ivi, p. 153.

²³ Ivi, p. 152.

²⁴ Ivi, p. 169.

²⁵ Ivi, p. 175.

²⁶ Ivi, p. 183.

nel mondo umano»²⁷. Per capire cosa significhi “agire” la studiosa fa riferimento all’etimologia, da ἀρχω e *agere* in greco e latino, letteralmente “cominciare”, “condurre”, quindi “prendere un’iniziativa”. «Il fatto che l’uomo sia capace d’azione significa che da lui ci si può attendere l’inatteso»²⁸, e l’azione ha carattere, per gli uomini, di rivelazione dell’«unicità della loro identità personale»²⁹, grazie al discorso, senza il quale sarebbero dei robot. Se perde questo carattere, è semplice realizzazione, e ciò avviene in caso di isolamento (quest’ultimo nega ogni possibilità di azione). «“L’intreccio” delle relazioni umane» è, quindi, lo spazio intangibile formato dai processi di rivelazione del soggetto tra gli uomini, che consistono nell’agire e nel discorso e che «non possono lasciare dietro di sé risultati o prodotti finali»³⁰. Seguiamo l’intricato ragionamento della studiosa e vediamo che ogni azione si inserisce in questo intreccio di relazioni e vi entra come soggetto ma senza esserne l’autore. È sfatato così anche il mito dell’uomo forte:

«La forza del promotore e leader si rivela solo nella sua iniziativa e nel rischio che assume, non nell’effettiva realizzazione. [...] Il capo monopolizza, per così dire, la forza di coloro senza il cui aiuto non riuscirebbe a compiere nulla. È così che nasce l’illusione della forza straordinaria, e con essa l’equivoco dell’uomo forte che è potente proprio in quanto è solo»³¹.

Un’ulteriore caratteristica dell’azione, conseguente a quanto detto sopra, è l’illimitatezza:

«Anche il più piccolo atto nelle circostanze più limitate ha in sé il germe della stessa illimitatezza, perché un solo atto, e qualche volta una sola parola, basta a mutare ogni costellazione di atti e parole»³².

Tale affermazione ricorda la tesi di Alan Turing secondo cui

«Lo spostamento di un singolo elettrone per un milionesimo di centimetro, ad un momento dato potrebbe significare la differenza tra due avvenimenti molto diversi, come l’uccisione di un uomo un anno dopo a causa di una valanga o la sua salvezza»³³,

spunto del famoso “effetto farfalla”, «nel quale il battito delle ali della farfalla in Brasile è rappresentativo di un qualsivoglia piccolo cambiamento nelle condizioni iniziali del sistema che conduce a conseguenze su scale più grandi»³⁴. La materia dell’effetto farfalla è scientifica, diversa dall’azione umana, ma si può trattare un certo parallelismo.

Se l’azione è illimitata e ricca di conseguenze, dal momento che si basa sulle relazioni e le crea, allora è chiaro che una delle virtù dell’uomo politico è la moderazione. Inoltre, un aspetto fondamentale dell’azione è l’imprevedibilità. Solo dopo che è terminato un processo

²⁷ Ivi, pp. 194-195.

²⁸ Ivi, p. 196.

²⁹ Ivi, p. 197.

³⁰ Ivi, p. 201.

³¹ Ivi, p. 208.

³² Ivi, p. 209.

³³ A.M. Turing, *Computing machinery and intelligence*, *Mind*, 59 (1950) 433-460. [Traduzione italiana](#) in: V. Somenzi, R. Cordeschi, *La filosofia degli automi. Origini dell’intelligenza artificiale*, Paolo Boringhieri, Torino, 1986, pp. 157-183.

³⁴ Massimo Bonavita, *Effetto farfalla*, *Enciclopedia della Scienza e della Tecnica* (2008), [Treccani](#).

si può ricostruire il suo percorso e vederne il significato, prima è impossibile. Tra parentesi, la Arendt complica ulteriormente la questione sostenendo l'inesauribilità dell'azione e che «l'azione non ha fine». Chi vive l'azione non può predirne le evoluzioni (e le conseguenze). A proposito, chi vive l'azione non è nemmeno capace «di annullare o anche di controllare con sicurezza i processi che [si] avviano mediante l'azione»³⁵. Le conseguenze sono notevoli: l'uomo agisce liberamente, ma è poi legato per sempre alla responsabilità della propria azione, di cui non conosce le conseguenze: «Non c'è campo [...] dove l'uomo appaia meno libero che in quelle facoltà la cui vera essenza è la libertà»³⁶. Brevemente, cosa salva l'uomo da questa drammatica situazione?

«La redenzione possibile dall'aporia dell'irreversibilità [...] è nella facoltà di perdonare. Rimedio all'imprevedibilità, alla caotica incertezza del futuro, è la facoltà di fare e mantenere delle promesse»³⁷.

Non è possibile soffermarsi su ogni dettaglio della precisa esposizione della Arendt, tuttavia per completezza, parlando di agire umano, ci limiteremo a ricordare che, secondo l'autrice, un «gruppo relativamente piccolo ma ben organizzato di uomini può dominare»³⁸ e che il potere è la semplice «potenzialità implicita nell'essere-insieme»³⁹. La tirannia non è vero potere, è violenza, e secondo Montesquieu non era una forma di governo in quanto trascendeva dalla condizione della pluralità.

V. ANCORA DI POLITICA E SOCIETÀ MODERNA

La linea guida di *Vita activa* che si sta delineando è l'imprescindibilità nella condizione umana della presenza degli altri. Abbiamo visto, nell'ambito di lavoro e opera, come la società sia sempre più di lavoratori e consumatori, e che il lavoro è un fatto privato data l'incomunicabilità della necessità:

«È questa mancanza di relazione con gli altri e questo interesse primario nei beni da scambiare che Marx ha condannato come disumanizzazione e alienazione della società mercantile, che effettivamente esclude gli uomini in quanto uomini ed esige, con un radicale rovesciamento della relazione antica fra privato e pubblico, che gli uomini mostrino se stessi solo nella privatezza della famiglia o nell'intimità con gli amici»⁴⁰.

Il lavoro è definito, con forza, come *antipolitico*. I lavoratori, al giorno d'oggi, sono parte della società, prima lo erano della sfera pubblica. La società, come abbiamo detto all'inizio della trattazione, si fonda sul conformismo e quindi sulla perdita di identità dovuta alla fusione dei tanti (uguali) in un'unità, cosa ben diversa dall'essere insieme (dei tanti unici, ineguali). L'uniformità, inevitabilmente, si oppone al distinguersi, all'agire e al discorso, propri

³⁵ H. Arendt, cit., p. 250.

³⁶ Ivi, pp. 251-252.

³⁷ Ivi, pp. 254-255.

³⁸ Ivi, p. 219.

³⁹ Ivi, p. 220.

⁴⁰ Ivi, p. 229.

dell'azione e della pluralità umana, e secondo l'autrice oggi si sta assistendo a una scomparsa della sfera pubblica (propria della pluralità).

In seguito, la Arendt parla di sostituzione del fare all'agire, particolarmente problematica a causa della già affrontata caratteristica del fabbricare di considerare ogni cosa un mezzo per un fine, anche nella sfera politica (celebre il proverbio "il fine giustifica i mezzi"). Anche la politica viene degradata a mezzo per il progresso della società. Non è un'invenzione dell'età moderna questo modo di pensare, ma questa l'ha reso esplicito.

PARTE III: LA MODERNITÀ, TRA DRAMMATICHE CONSEGUENZE E SPERANZE

I. DOVE TUTTO È INIZIATO

«Tre grandi eventi si collocano alla soglia dell'età moderna e ne determinano il carattere»⁴¹ e questi sono la scoperta dell'America, la Riforma di espropriazione delle proprietà ecclesiastiche e l'invenzione del telescopio. Sorgono alcuni dubbi dati da parole di Hannah Arendt, che corrispondono alla vulgata, quali «Scoperte di continenti di cui non si aveva notizia e di oceani nemmeno sognati»⁴² leggendo teorie, poco conosciute, che confutano l'assoluta sprovvedutezza di Colombo circa la destinazione del suo viaggio: conoscendo le maree e avendo osservato la corrente nei suoi viaggi in Islanda e Guinea, potrebbe aver ipotizzato che «la corrente che arrivava in Islanda era quella stessa che partiva dalla Guinea, dopo essere stata opportunamente deviata dalla massa terrestre con cui andava a scontrarsi»⁴³. La massa terrestre sarebbe l'America, e questa teoria vedrebbe Colombo come uno scienziato in cerca di conferme di un'ipotesi.

Proseguendo, la Arendt afferma che la comunità di uomini ora è grande quanto la terra, e che «anche la nozione di distanza [...] ha ceduto all'assalto della velocità». Oggi, più di sessant'anni dopo la stesura di questa affermazione, in un mondo iperconnesso, sempre più veloce, non si può non apprezzare la lucida capacità dell'autrice di comprendere il proprio tempo. Contestabile nell'affermazione «le mappe e le carte di navigazione dei primi stadi dell'età moderna anticipavano le invenzioni tecniche [con le quali] l'intero spazio terrestre è diventato [...] a portata di mano» l'invenzione delle carte nella modernità. Talete nel VI secolo a.C. effettuò una proiezione gnomonica della terra (non finalizzata alla navigazione, va riconosciuto), ed è quindi improbabile che popoli di navigatori come Greci e Fenici non avessero alcuna carta nautica. Più probabile l'ipotesi che l'assenza di reperti sia dovuta «ad alcuni naufragi e al materiale scrittorio deperibile»⁴⁴. Il fatto che nel Medioevo siano state perse numerose

⁴¹ Ivi, p. 265.

⁴² Ivi, p. 266.

⁴³ U. Bartocci, *America: una rotta templare*, Edizioni Della Lisca, Milano 1995, p. 111.

⁴⁴ Wikipedia, [Cartografia nautica](#).

conoscenze scientifiche non deve attribuire il primato delle stesse alla scienza moderna, se già gli antichi vi erano giunti (avevano anche gli strumenti, come l'astrolabio per conoscere la propria posizione in mare), come dimostrato:

«Nell'opera di Tolomeo [III secolo d.C.] sono annotate latitudini e longitudini di circa ottomila località, dall'Irlanda al Sudest asiatico. [...] Eratostene [III-II secolo a.C.] disegnò la prima carta scientifica del mondo conosciuto, che si estendeva da Gibilterra all'India e dalla Somalia al circolo polare artico»⁴⁵.

II. ADDIO MONDO, BENVENUTO IO

La premessa di cui sopra può sembrare fuori luogo visto l'argomento dell'opera in analisi, ma acquista rilevanza dal momento che è il fondamento delle considerazioni successive.

Secondo Hannah Arendt caratteristica dell'età moderna è l'alienazione del mondo, e uno spiccato interesse per se stessi. Un primo esempio è la classe lavoratrice, interamente costretta nelle necessità della vita, che perde ogni contatto con l'esterno e parallelamente la sempre maggior spinta all'accumulazione di ricchezza e alla produttività. Si riprendono teorie già viste sopra: il mondo diventa bene di consumo, la miseria costringe nelle necessità, la società porta a estraniarsi dal mondo.

Centrale è anche la "scoperta del punto di Archimede". In pratica, la scoperta telescopica di Galileo costituì un evento, cosa che «né le speculazioni dei filosofi né l'immaginazione degli astronomi»⁴⁶ avevano mai fatto. Galileo «pose [...] alla portata di una creatura terrestre, e del suo corpo legato ai sensi, ciò che in precedenza era sembrato al di là delle sue possibilità»⁴⁷. La conseguenza diretta fu la nascita del dubbio cartesiano a causa dell'«antico timore che i sensi [...] ci ingannino»⁴⁸. In compenso, «manipoliamo la natura da un punto dell'universo che si trova fuori dalla terra»⁴⁹. Il punto di riferimento non è la terra e neppure il Sole⁵⁰, varia, e questo porta evidentemente al relativismo (Galileo anticipa, quindi, Einstein). Tale "alienazione della terra" è anche più rilevante di quella "del mondo" di cui sopra. In aggiunta, perdendo valore i sensi, venne privilegiata la matematica come criterio di accettazione dei fenomeni. L'uomo è andato addirittura oltre, rendendo la scienza "universale" nel senso di capace sia di distruggere la vita organica sia di produrre processi che la natura non avrebbe spontaneamente avviato. Un esempio, non portato dalla Arendt anche per evidenti motivi temporali, è che al giorno d'oggi sono noti 118 elementi chimici di cui solo 98 "naturali" e 20 sintetizzati artificialmente.

⁴⁵ L. Russo, *La rivoluzione dimenticata. Il pensiero scientifico greco e la scienza moderna*, Feltrinelli, Milano 2019 [1° edizione 1996], p. 92.

⁴⁶ H. Arendt, *Vita Activa*, cit., p. 276.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ivi*, p. 278.

⁴⁹ *Ivi*, p. 279.

⁵⁰ Come non pensare all'affermazione nella *Vita di Galileo* di Brecht: «L'umanità scrive sul suo diario: abolito il cielo».

Abbiamo accennato al dubbio cartesiano. Fu grazie al telescopio, uno strumento, che Galileo fece le sue scoperte, la verità non si era rivelata ai suoi sensi e alla mente. Era centrale il prodotto dell'*Homo Faber*. Parziale contestabilità di questo deriva dal fatto che dietro al telescopio dev'esserci un occhio umano e che le scoperte devono essere elaborate dalla mente umana. E, infatti, l'accorgimento di uno scienziato è fondamentale nel cambiamento di paradigma della scienza, come sostiene Kuhn. «*La felicità e la rapidità con cui gli astronomi videro cose nuove quando guardarono oggetti vecchi con vecchi strumenti ci può indurre ad affermare che, dopo Copernico, gli astronomi vissero in un mondo differente*»⁵¹. Thomas Kuhn intende il "mondo differente" come un'impossibilità di vedere con gli stessi occhi di prima le cose, in quanto il paradigma è cambiato, ma sembra attribuire più importanza a quest'ultimo che agli strumenti utilizzati.

La Arendt giunge, comunque, a conseguenze molto più drastiche, affermando che con Descartes fu messo in dubbio che «*l'intellegibilità del mondo da parte della comprensione umana costituisca una dimostrazione di verità*»⁵², ponendo i fenomeni come apparenze illusorie. Il mondo perse certezza, l'unica rimasta era il dubitare stesso (cui segue il pensare). In sostanza, Galileo vide che i sensi non erano esatti grazie al telescopio, l'incertezza prese piede e il filosofo francese spostò «*il punto di Archimede nell'uomo stesso*», nella sua mente che produce formule matematiche, uniche inconfutabili. Questo, chiaramente, lascia all'uomo il "sospetto" di vivere in un "mondo di sogno". Ed è così: la scienza è finita in un circolo vizioso, poiché

«gli scienziati formulano le loro ipotesi per realizzare i loro esperimenti e poi usano questi esperimenti per verificare le loro ipotesi; è evidente che nel corso di una impresa del genere hanno a che fare solo con una natura ipotetica»⁵³.

Drammatica la conseguenza: la natura sensibile scompare, e con questa anche il mondo trascendente (che dovrebbe trascendere proprio il materiale).

III. E FU COSÌ...

All'inizio della trattazione abbiamo affermato il primato della vita contemplativa. Con l'età moderna e le sue conseguenze sopra espresse, la "vita attiva" superò quella del pensiero. Questo a causa dell'importanza degli strumenti, come già detto, e dell'incomprensibilità della verità. Non ha più senso contemplare in un mondo relativo, nel quale l'unica certezza è la coscienza interiore. Ecco che, visto il primato di Galileo, la filosofia (a partire da Descartes) si sottopone alla scienza. L'*homo faber* acquisisce il suo primato, nel progresso scientifico a contare sono gli strumenti, come già visto, ma la Arendt denuncia la fallacia del metodo sperimentale, che, riproducendo processi naturali, pretende di cercarli. Ciò che conta, comunque, è la centralità del *processo* rispetto all'oggetto, anche in funzione di guida

⁵¹ T. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Piccola Biblioteca Einaudi, 1969 [1°ed. 1962], p. 145.

⁵² H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 292.

⁵³ Ivi, p. 303.

del fare. Non si trattò solo di un cambiamento di primato, da contemplare a fare, bensì di uno spostamento da centralità del modello che viene contemplato per essere fatto a centralità del processo (alienato dal mondo, l'uomo vede ogni cosa da lontano, non come attività ma come processo) e dei mezzi, con grande importanza al principio di utilità.

La Arendt non si ferma qui, e nota un secondo cambiamento di primato: da *homo faber* ad *animal laborans*. Proprio la centralità del "processo" fu la causa della perdita di misure guida per il fare. Se il principio è quello utilitaristico, si instaura centralmente un calcolo di piacere e dolore, che non è altro che l'affermazione del primato della vita stessa. Chi ha «*la vita [come] il punto di riferimento supremo*»? Proprio l'*animal laborans*. E qual è la causa di questa superiorità? Il fatto che l'età moderna «*si produsse nel quadro di una società cristiana*»⁵⁴. L'immortalità predicata dal Cristianesimo fu anch'essa minata dal dubbio cartesiano, l'uomo si ripiegò in se stesso, cioè nel lavoro nell'accezione della Arendt. Il primato della vita, della vita del genere umano, della società (e su questa già abbiamo speso diverse parole).

Da tenere in mente, in conclusione, è il primato del processo vitale nella vita individuale (connessa a quella della specie), quindi una svalutazione dell'esperienza e del pensiero, nonché dell'unicità. «*È perfettamente concepibile che l'età moderna [...] termini nella più mortale e nella più sterile passività che nella storia abbia mai conosciuto*»⁵⁵.

IV. SPERANZA

L'uomo non ha perso le sue capacità di fare (questa si vede negli artisti), di agire (questa negli scienziati, anche se «*l'azione degli scienziati, poiché agisce nella natura dalla prospettiva dell'universo e non nel tessuto delle relazioni umane, manca del carattere di rivelazione*»⁵⁶) e di pensare.

⁵⁴ Ivi, p. 330.

⁵⁵ Ivi, p. 339.

⁵⁶ Ivi, p. 341.

BIBLIOGRAFIA

H. Arendt, *Vita activa*, Giunti Editore S.p.A./Bompiani, Firenze/Milano 2019 [1° edizione 1958], trad. it di S. Finzi.

U. Bartocci, *America: una rotta templare*, Edizioni Della Lisca, Milano 1995.

Massimo Bonavita, *Effetto farfalla*, Enciclopedia della Scienza e della Tecnica (2008), Treccani.

L. Canfora, *La democrazia. Storia di un'ideologia*, Laterza, Roma-Bari 2004.

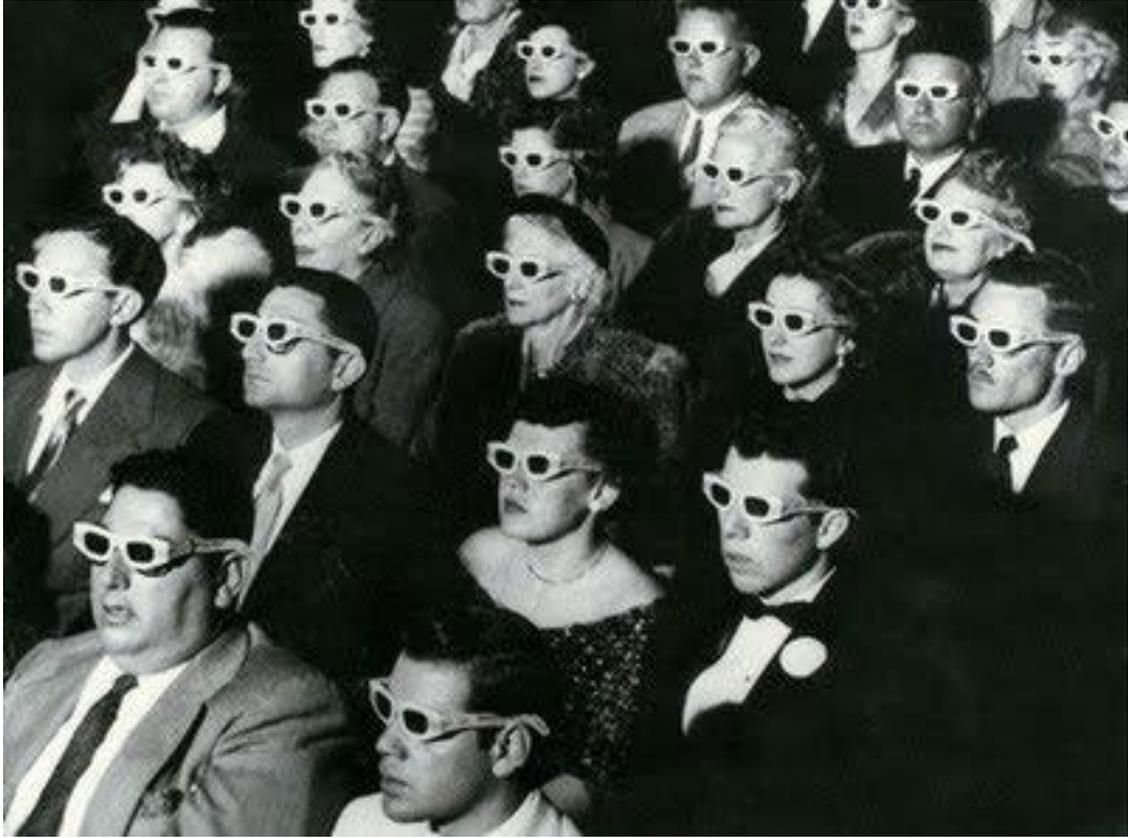
Festivalfilosofia, *Simona Forti | Vita activa di Hannah Arendt | festivalfilosofia 2012*, minuto 11:34, Youtube, 4 dicembre 2019.

T. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Piccola Biblioteca Einaudi, 1969 [1°ed. 1962].

A.M. Turing, *Computing machinery and intelligence*, *Mind*, 59 (1950). Traduzione italiana in: V. Somenzi, R. Cordeschi, *La filosofia degli automi. Origini dell'intelligenza artificiale*, Paolo Boringhieri, Torino, 1986

L. Russo, *La rivoluzione dimenticata. Il pensiero scientifico greco e la scienza moderna*, Feltrinelli, Milano 2019 [1° edizione 1996].

Wikipedia, *Cartografia nautica*.



La società dello spettacolo

di Guy Debord

A cura di Elena Galvani

INDICE

INTRODUZIONE	21
L'AUTORE E L'INTERNAZIONALE SITUAZIONISTA	21
I. LA SEPARAZIONE COMPIUTA	23
II. LA MERCE COME SPETTACOLO	24
III. UNITÀ E DIVISIONE NELL'APPARENZA.....	25
IV. IL PROLETARIO COME SOGGETTO E COME RAPPRESENTAZIONE	26
V. TEMPO E STORIA	26
VI. IL TEMPO SPETTACOLARE	27
VII. LA PROGRAMMAZIONE DEL TERRITORIO	28
VIII. LA NEGAZIONE E IL CONSUMO NELLA CULTURA	29
IX. L'IDEOLOGIA MATERIALIZZATA.....	30
BIBLIOGRAFIA	31

INTRODUZIONE

«Occorre leggere questo libro tenendo in mente che è stato scritto con la precisa intenzione di nuocere alla società spettacolare».¹

La société du spectacle, opera pubblicata per la prima volta a Parigi nel novembre del 1967 presso l'editore Buchet-Castel, è il saggio più celebre del filosofo francese situazionista Guy Debord. L'autore, mediante questo scritto, propone una critica profonda della società postmoderna analizzando l'influenza che i mass media hanno avuto sui rapporti sociali.

Ripercorre l'opera di Karl Marx *Il Capitale*, pubblicato esattamente un secolo prima nel 1867, ridefinendo i rapporti tra merce e consumatore in un periodo storico dove l'alienazione non era più provocata dal lavoro nelle fabbriche ma dallo spettacolo.

Attraverso la tecnica del "détournement", tecnica di straniamento che modifica il modo di vedere la realtà creando un processo di riflessione critica, il filosofo accumula 221 tesi che conducono al completo disfacimento della nostra concezione di società.

L'AUTORE E L'INTERNAZIONALE SITUAZIONISTA

Prima di dedicarmi alla riflessione critica riguardo al saggio *La società dello spettacolo*, ritengo opportuno chiarire chi sia stato l'autore e all'interno di quale corrente di pensiero possa essere inserito.

Guy Debord è stato uno dei maggiori critici della società capitalistica occidentale del secondo Novecento. Egli «non è stato un filosofo in senso stretto, benché alcuni lo definiscano un metafisico. Il termine più appropriato per definirlo è quello di stratega: "stratega della rivoluzione" o "stratega della sovversione", si può affermare senza ombra di dubbio che Guy Debord ha segnato la storia del XX secolo».²

Nato a Parigi il 28 dicembre del 1931 da una famiglia di operai decaduta, rimane orfano di padre a soli 4 anni. È possibile che la sua visione filosofica incentrata sulla distruzione derivi dalla difficile infanzia che ha, purtroppo, avuto.

Il 28 luglio 1957 a Cosio D'Arroscia, in provincia di Imperia, fonda l'Internazionale Situazionista, e l'omonima rivista, in collaborazione con il filosofo danese Asger Jorn, il belga Raoul Vaneigem e l'italiano Giuseppe Pinot-Gallizio. Il Situazionismo fu un movimento rivoluzionario, sviluppato in campo politico e artistico, che trova radici nel marxismo, nell'anarchismo e nell'avanguardia surrealista. Si caratterizzò «per un superamento dell'arte come attività separata produttrice di oggetti mercificabili»³ e propose un

¹ Guy Debord, *La società dello spettacolo*, Baldini + Castoldi, Milano 2019 [1ª ediz. 1967] p. 38.

² Guy Debord, *Anarcopedia*, [Guy Debord](#)

³ Situazionista, *Treccani online*, [situazionista nell'Enciclopedia Treccani](#)

programma che tentava di creare situazioni progettate concependo nuovi spazi sociali dove gli uomini potessero soverchiare la passività e l'alienazione imposte dalla società capitalistica al proletario, inteso come individuo comune. Questa corrente si diffonde principalmente in Francia negli anni Sessanta e trova l'apice della sua crescita nel '68 grazie ai movimenti di rivolta del Maggio francese. L'Internazionale Situazionista si scioglie nel 1972 a causa di scissioni interne ed espulsioni.

Guy Debord, oltre a filosofo, fu anche sociologo, scrittore e regista. Nel 1973 ha, infatti, diretto un lungometraggio intitolato *La società dello spettacolo* tratto dal suo omonimo saggio. Muore suicida nel 1994.

I. LA SEPARAZIONE COMPIUTA

Guy Debord, utilizzando la tecnica del *détournement*, analizza *Il Capitale*, scritto da Karl Marx nel 1867, e lo rilegge in chiave più moderna. La prima tesi cita:

«Tutta la vita della società nelle quali predominano le condizioni moderne di produzione si presenta come un'immensa accumulazione di "spettacoli". Tutto ciò che era direttamente vissuto si è allontanato in una rappresentazione»⁴.

Questa dichiarazione va letta e analizzata paragonandola con la prima frase de *Il Capitale* in modo da comprendere a pieno l'intento dell'autore. Marx, infatti, 100 anni prima, dice:

«La ricchezza delle società nelle quali predomina il modo di produzione capitalistico si presenta come una immane raccolta di merci e la merce singola si presenta come sua forma elementare. Perciò la nostra indagine comincia con l'analisi della merce»⁵.

Se per Marx, quindi, nella società occidentale, domina il sistema produttivo capitalistico che si mostra all'individuo come l'insieme delle merci, per Debord la merce si è evoluta in "spettacoli" e tutta la vita dell'uomo che, precedentemente poteva essere vissuta concretamente, è ora trasformata in rappresentazione ed illusione. Dunque, seguendo le orme di Marx che aveva, successivamente, studiato la merce citata nell'incipit, Debord procede la sua analisi sociale sviluppando la sua idea dei sopra menzionati "spettacoli". Egli sostiene che «*lo spettacolo non - sia - un insieme di immagini, ma un rapporto sociale fra individui, mediato dalle immagini*»⁶ e che, quindi, non debba essere inteso esclusivamente come comunicazione di massa (i mass media) o prodotto della tecnologia, ma essendo il risultato del sistema produttivo della società moderna, evidentemente, rappresenti le relazioni interpersonali che si vengono a creare. Questa definizione conduce quindi a chiedersi in che cosa si possa ritrovare lo spettacolo e chi ne sia effettivamente sottomesso:

«Dall'automobile alla televisione, tutti i beni selezionati dal sistema spettacolare sono anche le sue armi per il consolidamento costante delle condizioni di isolamento delle "folle solitarie"»⁷

Lo spettacolo è ovunque e chiunque ne è dipendente. Lo spettacolo rende ogni individuo spettatore costante di un universo di rappresentazioni e lo rende consequenzialmente vittima del sistema capitalistico. Non è più solo il "borghese" ad avere la possibilità di una scelta infinita di merci, ma «*lo spettacolo è la principale produzione della società attuale*»⁸ e avendo trasformato il lavoratore in consumatore, dà anche al "proletario" l'illusione di una possibilità infinita di merci. All'interno di tale "sistema spettacolare" l'uomo diviene passivamente pubblico di un mondo che non è realtà ma è ideologia, Debord spiega:

⁴ Guy Debord, *La società dello spettacolo*, Baldini + Castoldi, Milano 2019 [1^o ediz. 1967] p. 63. tesi 1

⁵ Karl Marx, *Il Capitale*, 1867

⁶ Guy Debord, *La società dello spettacolo*, Baldini + Castoldi, Milano 2019 [1^o ediz. 1967] p. 64. tesi 4

⁷ Ivi. p. 75. tesi 28

⁸ Ivi. p. 68. tesi 15

«...lo spettacolo è l'affermazione dell'apparenza e l'affermazione di ogni vita umana, cioè sociale, come mera apparenza. Ma la critica che raggiunge la verità dello spettacolo lo scopre come negazione visibile della vita; come una negazione della vita che è divenuta visibile»⁹.

Secondo Debord lo spettacolo diviene, quindi, l'immagine della vita ma all'interno di un'ottica completamente invertita poichè «*nel mondo realmente rovesciato, il vero è un momento del falso*»¹⁰, questo accade perché la realtà vissuta è definita costantemente dallo spettacolo stesso.

«Là dove il mondo reale si cambia in semplici immagini, le semplici immagini divengono degli esseri reali, e le motivazioni efficienti di un comportamento ipnotico. Lo spettacolo come tendenza a far vedere per il tramite di diverse mediazioni specializzate il mondo che non è più direttamente coglibile, trova naturalmente nella vista il senso umano privilegiato che in altre epoche fu il tatto; il senso più astratto, e più mistificabile, corrisponde all'astrazione generalizzata della società attuale»¹¹.

L'uomo moderno è quindi alienato e ipnotizzato dallo stesso mondo esterno e dalle esperienze che vive tanto da isolarsi e separarsi dagli altri individui creando una società composta da tanti singoli esseri alienati dalla propria esistenza che non riescono a vedere fuori dalla loro bolla.

II. LA MERCE COME SPETTACOLO

Se, quindi, secondo l'opinione marxista, vivendo in un mondo capitalistico, siamo immersi nella merce, e, essendo lo spettacolo per Debord il mezzo attraverso il quale l'uomo riesce a vedere l'universo, «*il mondo contemporaneamente presente e assente che lo spettacolo fa vedere è il mondo della merce dominante su tutto ciò che è vissuto*»¹². Marx ne *Il Capitale* definisce il principio del "feticismo della merce" come «*il dominio della società mediante "delle cose sensibilmente sovrassensibili"*»¹³, utilizza infatti questi due termini apparentemente in contrapposizione, poiché la merce è una entità ibrida: essa è sia materiale che immateriale. La seconda qualità deriva dal "valore di scambio" definito dalle leggi di mercato. A distanza di 100 anni a causa dell'evoluzione economica che ha trasformato sempre più la terra in un mercato mondiale, Debord crede che:

«Lo spettacolo è il momento in cui la merce è pervenuta all'occupazione totale della vita sociale. Non solo il rapporto con la merce è visibile, ma non si vede più che quello: il mondo che si vede è il suo mondo. La produzione economica moderna allarga la sua dittatura estensivamente ed intensivamente»¹⁴.

⁹ Ivi. p. 66. tesi 10

¹⁰ Ivi. p. 66. tesi 9

¹¹ Ivi. p. 69. tesi 18

¹² Ivi. p. 82. tesi 37

¹³ Ivi. p. 81. tesi 36

¹⁴ Ivi. pp. 84-85. tesi 42

Ora, quindi, non solo la merce è dominio imperante su tutte le dinamiche sociali ed economiche mondiali ma, attraverso lo spettacolo, essa diviene anche visibile e concreta. Si è quindi venuto ad eliminare l'uso «*nella sue forma più povera (mangiare, abitare)*»¹⁵ per giungere sempre più ad un'affermazione della ricchezza illusoria creata attraverso lo spettacolo:

«...è questa la base reale dell'accettazione dell'illusione in generale nel consumo delle merci moderne. Il consumatore reale diviene consumatore di illusioni. La merce è questa illusione effettivamente reale, e lo spettacolo la sua manifestazione generale»¹⁶.

Secondo Debord, «*lo spettacolo è l'altra faccia del denaro: l'equivalente generale astratto di tutte le merci. [...] Lo spettacolo è il denaro che si guarda soltanto*»¹⁷. Chiunque diviene quindi parte di questo sistema autosufficiente dove la merce è il prodotto e lo spettacolo è il prodotto illusorio.

III. UNITÀ E DIVISIONE NELL'APPARENZA

«*Lo spettacolo, come la società moderna, è nello stesso tempo unito e diviso*»¹⁸. Lo spettacolo riesce a rappresentare come unito ciò che è diviso e viceversa, quindi, Debord dimostra questa tesi prendendo spunto dalla "lotta di potere" per gestire il nostro sistema socio-economico. Secondo l'autore infatti, le divisioni che si generano apparentemente tra i leader dei governi nazionali, in realtà sono solo una rappresentazione esterna dello spettacolo che effettivamente cela la loro unione nello sfruttamento del proletariato. Questo non accade solo nella società occidentale capitalista, ma, nei paesi socialisti, dove a prima vista il potere è completamente diviso in parti uguali nelle mani del popolo, in realtà, grazie allo spettacolo, si nasconde una intestina unione burocratica. Debord crede che:

«in una società burocratica la merce detenuta dalla burocrazia è il lavoro sociale totale, e ciò che essa rivende alla società è la sua sopravvivenza in blocco. La dittatura dell'economia burocratica non può lasciare alle masse sfruttate nessun considerevole margine di scelta, poiché ha dovuto scegliere tutto da sé, e ogni altra scelta esteriore, che riguardi l'alimentazione o la musica, è dunque già la scelta della sua distruzione completa»¹⁹.

In questo modo, quindi, Debord dimostra che anche nei paesi dove si crede di essere più liberi ed indipendenti in realtà è ancora la società spettacolare ad avere le redini delle scelte influenzando e illudendo. Lo spettacolo riesce a svolgere tale lavoro in tutto il mondo grazie allo strumento della pubblicità e «*ogni nuova menzogna della pubblicità è altresì la confessione della sua menzogna precedente - allo stesso modo - ogni crollo di una figura del potere totalitario*

¹⁵ Ivi. p. 88. tesi 47

¹⁶ Ibidem

¹⁷ Ivi. p. 89. tesi 49

¹⁸ Ivi. p. 95. tesi 54

¹⁹ Ivi. p.101. tesi 64

rivela la comunità illusoria che l'approvava unanimamente, e che era soltanto un aggregato di solitudini senza illusioni»²⁰.

IV. IL PROLETARIO COME SOGGETTO E COME RAPPRESENTAZIONE

In questo capitolo Debord si distacca dall'argomento principale della sua trattazione, ovvero la società spettacolare, e si concentra su una lunga critica del "marxismo ortodosso". Ho deciso di riportare la sua tesi principale per poi tornare a riflettere sul primario tema del saggio.

Egli crede, dunque, che Marx sia stato troppo legato ad un punto di vista scientifico:

«Ciò che lega strettamente la teoria di Marx al pensiero scientifico è la comprensione razionale delle forze che agiscono realmente nella società. Ma essa è fondamentalmente un "al di là" del pensiero scientifico, dove questo non viene conservato se non in quanto è superato: si tratta di una comprensione della lotta, non della legge. "Noi non conosciamo che una sola scienza: la scienza della storia", si dice in *L'ideologia tedesca*»²¹.

Secondo l'autore ciò che ha "sbagliato" Marx nel corso della sua trattazione è il fatto che abbia sempre tentato di «fondare una dimostrazione della legittimità scientifica del potere proletario sull'attestazione di esperimenti ripetuti del passato»²². Marx ha, quindi, sempre «mantenuto il punto di vista unitario della sua teoria, ma l'esposizione della sua teoria si è spostata sul terreno del pensiero dominante precisandosi [...] nella critica della scienza fondamentale della società borghese, l'economia politica»²³.

V. TEMPO E STORIA

In questo capitolo Debord dedica la sua analisi ai concetti di tempo e storia e comincia la sua trattazione, come sempre, prendendo spunto dal pensiero di Marx. Egli aveva scritto, infatti, che «la storia stessa è una parte reale della storia naturale, della umanizzazione della natura»²⁴ quindi, l'uomo rende il tempo storia attraverso la mediazione della società ovvero per mezzo del lavoro e della conseguente divisione in classi. Debord dice infatti che «l'appropriazione sociale del tempo, la produzione dell'uomo per mezzo del lavoro umano, si sviluppano in una società divisa in classi»²⁵, egli dunque, sostiene che

«È al "tempo del lavoro" [...] che la borghesia è legata. Il lavoro è divenuto con la borghesia, "lavoro che trasforma le condizioni storiche". La borghesia è la prima classe dominante per cui il lavoro sia un valore. E la

²⁰ Ivi. p.106. tesi 70

²¹ Ivi. p.114. tesi 81

²² Ivi. p.118. tesi 87

²³ Ivi. p.116. tesi 84

²⁴ Ivi. p.155. tesi 125

²⁵ Ivi. p.157. tesi 128

borghesia che abolisce ogni privilegio, che non riconosce alcun valore che non derivi dallo sfruttamento del lavoro, ha appunto identificato al lavoro il proprio valore come classe dominante, e fatto del progresso del lavoro il proprio progresso»²⁶.

Questo significa che, se viviamo in una società capitalista dove ciò che definisce e fa muovere la storia è il lavoro, quest'ultimo svolge effettivamente un ruolo fondamentale nel determinare i rapporti sociali tra gli individui che compongono tale civiltà e che sono "immersi" in questa epoca storica. Secondo Debord, quindi, l'uomo moderno è completamente assuefatto dal suo lavoro in quanto accetta che questo definisca la nostra storia. In che modo questo riguarda, però, lo spettacolo?

VI. IL TEMPO SPETTACOLARE

Debord introduce questo capitolo con tale emblematica frase dello scrittore seicentesco Baltasar Gracián: «*Di nostro non abbiamo che il tempo, nel quale vive chi non ha neppure dimora*»²⁷. L'autore del saggio, infatti, riprendendo il tema dello scorso capitolo, lascia intendere che nella nostra società dove, come abbiamo detto precedentemente, l'uomo è asservito al proprio lavoro poiché esso scandisce il tempo, ogni individuo "possiede" una determinata "quantità" di tempo che dedica alla sua attività e un'altra parte di tempo libero durante il quale può svagarsi. All'interno della società spettacolare, tale tempo libero diviene «*esso stesso una merce consumabile - e, quindi - viene trattato come materia prima di nuovi prodotti diversificati, che si impongono sul mercato come forme di impiego del tempo socialmente organizzate*»²⁸.

«Nel suo settore più avanzato, il capitalismo concentrato si orienta verso la vendita di blocchi di tempo "completi di tutto", ciascuno dei quali costituisce una sola merce unificata, che ha integrato con un certo numero di merci diverse. Si vede così apparire, nell'economia in espansione dei "servizi" e del "tempo libero", il pagamento calcolato secondo la formula del "tutto compreso", per l'habitat spettacolare, per gli pseudo spostamenti collettivi delle vacanze, per l'abbonamento al consumo culturale, e per la vendita della socialità stessa in "conversazioni appassionanti" e "incontri con personalità"»²⁹.

Questa analisi sociale di Debord, che ricordo essere stata fatta nel 1967, è impressionantemente attuale. Se consideriamo la nostra moderna civiltà, che tende a muoversi sempre più velocemente e in modo sempre più individuale, si sono sicuramente sviluppati innumerevoli quantità di quei "servizi" dei quali parlava l'autore. Posso riportare come esempio le piattaforme di streaming come Netflix, che consente, a chiunque paghi quei 9,99€, di scegliere tra una infinita moltitudine di film e serie tv direttamente dal suo divano, o Spotify per "possedere" tutta la musica che si vuole. Le app che permettono di far

²⁶ Ivi. p.167. tesi 140

²⁷ Ivi. p.173.

²⁸ Ivi. p.177. tesi 151

²⁹ Ivi. p.177. tesi 152

arrivare il cibo a casa come Just Eat e quelle che consentono di comprare qualunque tipo di oggetto e di farlo recapitare fino alla propria porta come Amazon. Infine, come diceva ugualmente Debord, si è giunti anche a “vendere” le relazioni sociali tramite, per esempio, le app di dating online.

Il sistema economico capitalista ha, quindi, reso il tempo una merce e la società spettacolare ha fatto in modo che questa merce potessero essere “acquistabile” attraverso diverse manovre di marketing. *«Alla realtà del tempo si è sostituita la pubblicità del tempo»*³⁰.

VII. LA PROGRAMMAZIONE DEL TERRITORIO

Secondo Debord, un altro contesto dove la società capitalista è riuscita a sottomettere le masse è “l’unificazione dello spazio”. Egli sostiene, quindi, che ciò che *«salvaguardia il potere di classe - è - l’urbanismo»*³¹. E, dunque, che l’ “urbanismo” sia da intendere come *«presa di possesso dell’ambiente naturale e umano da parte del capitalismo»*³².

«Il momento presente è già quello dell’autodistruzione dell’ambiente urbano. L’esplosione delle città sulle campagne ricoperte di “masse informi di residui urbani” è dettata, in modo immediato, dagli imperativi del consumo. La dittatura dell’automobile, prodotto-pilota della prima fase dell’abbondanza mercantile, si è iscritta nel terreno con il dominio dell’autostrada, che sconvolge i vecchi centri ed esige una dispersione sempre più estesa»³³.

Riprendendo l’analisi che aveva fatto Marx riguardo la divisione tra città e campagna, Debord ritiene che la società moderna sia giunta al completo compimento dell’ “unificazione dello spazio”, non solo avendo portato a termine la “sottomissione della campagna” ma, inoltre, avendo generato delle città dove si ritrova la *«concentrazione del potere sociale»*³⁴ che implica, in un sistema capitalista, la concentrazione del potere economico. Si sono quindi generati dei centri abitati che hanno la mera funzione di abbreviare la distanza tra un luogo e l’altro in modo da poter creare sempre più connessioni e garantire il sostentamento del sistema capitalista. *«Questa società che sopprime la distanza geografica raccoglie interiormente la distanza, in quanto separazione spettacolare»*³⁵.

Anche in questo caso possiamo notare come questo argomento sia attuale: il mondo dove viviamo si sta sempre più trasformando in un’unica città cosmopolita. Le distanze si accorciano ogni giorno maggiormente e i mezzi di comunicazione e di spostamento si evolvono a vista d’occhio e, provando ad analizzare tale condizione attraverso gli occhi di Debord, si riesce a comprendere che tutto è stato fatto con un’ottica capitalista: più vengono

³⁰ Ivi. p.179. tesi 154

³¹ Ivi. p.189. tesi 172

³² Ivi. p.188. tesi 169

³³ Ivi. p.191. tesi 174

³⁴ Ivi. p.193. tesi 176

³⁵ Ivi. p.188. tesi 167

generate grandi città e diminuiscono le distanze tra esse, più merci vengono scambiate, più si guadagna.

VIII. LA NEGAZIONE E IL CONSUMO NELLA CULTURA

«La cultura è la sfera generale della conoscenza, e delle rappresentazioni del vissuto, nella società storica divisa in classi; il che significa, in altri termini, che essa è il potere di generalizzazione esistente a parte, come divisione del lavoro intellettuale e lavoro intellettuale della divisione»³⁶.

Secondo l'opinione di Debord, l'arte rendendo eterno un momento lo immobilizza e lo estranea dal tempo:

«Quando l'arte divenuta indipendente rappresenta il suo mondo con dei colori brillanti, allora un momento della vita è invecchiato, e dai colori brillanti esso non si lascia ringiovanire, ma soltanto rievocare nel ricordo. La grandezza dell'arte non comincia ad apparire che non al crepuscolo della vita»³⁷.

L'arte, quindi, essendo immobile ed eterna si contrappone alla vita che è, invece, come abbiamo precedentemente visto, in continuo movimento storico e in permanente evoluzione. Questa staticità della cultura spettacolare dell'arte impedisce che si generi il linguaggio tra gli individui ostacolando i rapporti di comunicazione. Debord, a tale immobilità della teoria, trova come soluzione la prassi e dice:

«Il fatto che il linguaggio della comunicazione si è perduto, ecco ciò che il movimento moderno di decomposizione di ogni arte, il suo annientamento formale, esprime positivamente. Ciò che questo movimento esprime negativamente è il fatto che un linguaggio comune dev'essere ritrovato, non nella conclusione unilaterale che, per l'arte della società storica, arrivava sempre troppo tardi, parlando ad altri di ciò che era stato vissuto senza dialogo reale, e ammettendo questa deficienza della vita, ma deve essere ritrovato nella prassi, che riunisce in sé l'attività diretta e il suo linguaggio. Si tratta di possedere effettivamente la comunità del dialogo e il gioco con il tempo che sono stati rappresentati dall'opera poetico-artistica»³⁸.

Se si inserisce questa riflessione all'interno di un'ottica di rivoluzione proletaria ai danni della borghesia per Marx e rivoluzione proletaria ai danni del sistema spettacolare per Debord, viene, anche in questo caso, messa in luce la soluzione pratica, e per questo motivo, dopo aver a lungo analizzato la società dello spettacolo, l'autore fornisce la sua opinione su come questa possa essere eliminata:

«Per distruggere effettivamente la società dello spettacolo, occorrono degli uomini che mettano in azione una forza pratica. La teoria critica dello spettacolo non è vera se non in quanto si unifica con la corrente pratica della negazione della società, e questa negazione, la ripresa della lotta di classe rivoluzionaria, diventerà cosciente di se stessa sviluppando la critica dello spettacolo, che è la teoria delle sue condizioni reali, delle condizioni pratiche dell'oppressione attuale, e inversamente svela il segreto di ciò che essa può essere»³⁹.

³⁶ Ivi. p.199. tesi 180

³⁷ Ivi. p.203. tesi 188

³⁸ Ivi. pp.202-203. tesi 187

³⁹ Ivi. p.213. tesi 203

IX. L'IDEOLOGIA MATERIALIZZATA

«L'ideologia è la base del pensiero di una società di classe, nel corso conflittuale della storia»⁴⁰ e, quindi, nel nostro sistema sociale «lo spettacolo è l'ideologia per eccellenza - poiché rappresenta ogni sistema ideologico della nostra società ed è - espressione della separazione e dell'estraniarsi dell'uomo dall'uomo»⁴¹.

Ripercorrendo le principali tesi dell'autore riguardo la società dello spettacolo si chiarisce il fatto che noi siamo una società che ha completamente perso il concetto di prassi ed è, progressivamente, andata sempre più incontro all'asservimento allo spettacolo.

«La coscienza spettatrice, prigioniera di un universo appiattito, delimitato dallo "schermo" dello spettacolo, dietro il quale è stata deportata la sua vita, non conosce più se non gli interlocutori fittizi che la intrattengono unilateralmente sulla loro merce e sulla politica della loro merce. Lo spettacolo, in tutta la sua estensione, è il suo "segno dello specchio". Qui si mette in scena la falsa via d'uscita di un autismo generalizzato»⁴²

Indubbiamente, appena si leggono tali emblematiche parole dell'autore, si viene catapultati in una riflessione sulla nostra società attuale; credo che sia impressionante il fatto che Debord abbia scritto questo saggio nel 1967 e abbia usato un linguaggio talmente moderno da essere quasi profetico. Se si considera, per esempio, la parola "schermo" nella nostra accezione attuale, è inevitabile non accettare che, anche noi, facciamo completamente parte della società dello spettacolo.

⁴⁰ Ivi. p.221. tesi 212

⁴¹ Ivi. pp.222-223. tesi 215

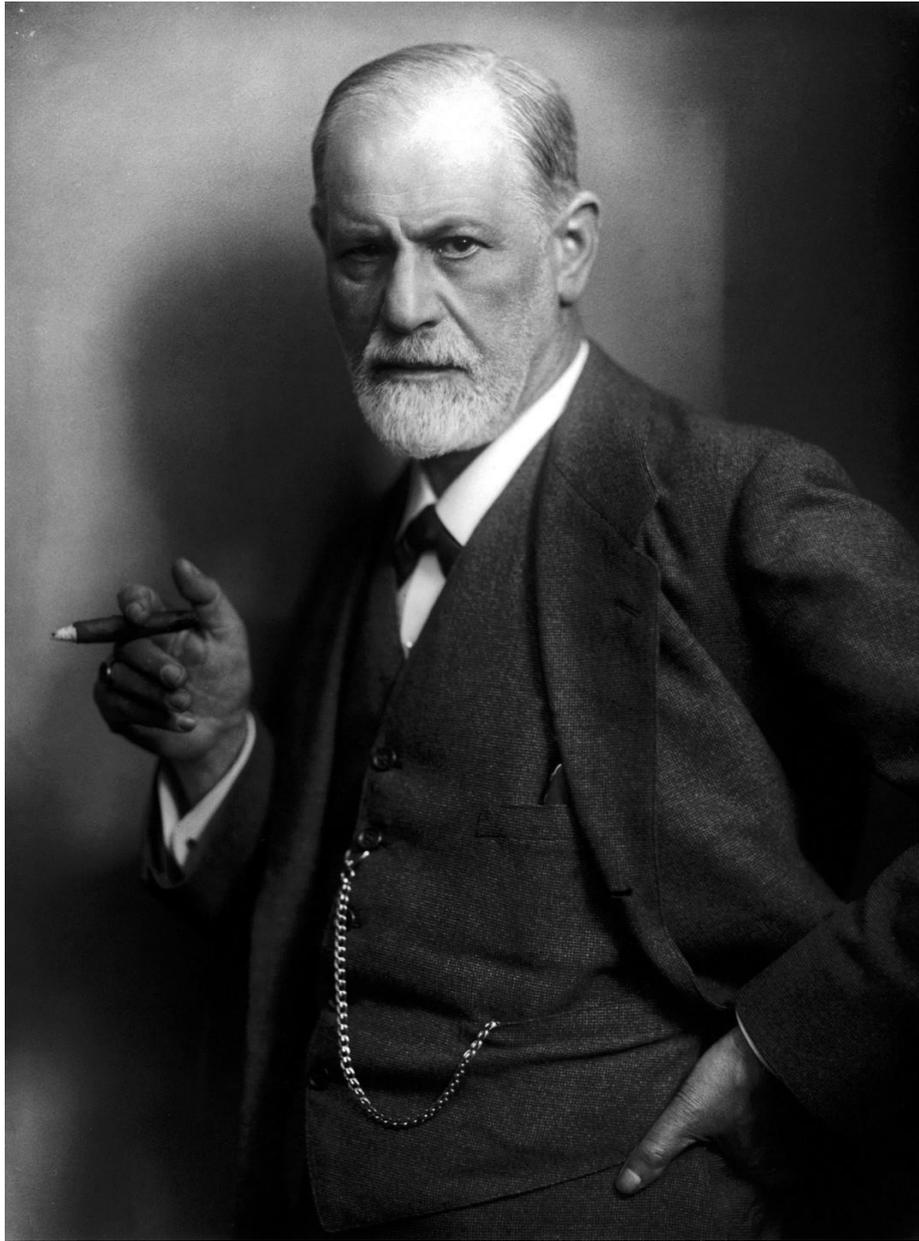
⁴² Ivi. pp.218-219. tesi 218

BIBLIOGRAFIA

Guy Debord, *La società dello spettacolo*, Baldini + Castoldi, Milano 2019 [1^o ediz. 1967]

Guy Debord, *Anarcopedia*, *Guy Debord*

Situazionista, *Treccani online*, *situazionista nell'Enciclopedia Treccani*



L'interpretazione dei sogni

di Sigmund Freud

A cura di Federica Varone

INDICE

INTRODUZIONE	34
I. LA RELAZIONE TRA I SOGNI E LA VITA DA SVEGLI	35
II. IL MATERIALE ONIRICO E LA MEMORIA NEI SOGNI.....	35
III. GLI STIMOLI E LE FONTI DEL SOGNO	36
<i>a. Stimoli sensoriali esterni</i>	36
<i>b. Stimoli sensoriali interni</i>	37
<i>c. Stimoli fisici, interni, organici</i>	37
<i>d. Fonti di eccitazioni psichiche</i>	37
IV. PERCHÉ I SOGNI SI DIMENTICANO DOPO IL RISVEGLIO	38
PARTE II: IL METODO DI INTERPRETAZIONE DEI SOGNI	38
PARTE III: IL SOGNO COME SODDISFAZIONE DI DESIDERI	40
PARTE IV: DEFORMAZIONE NEI SOGNI	40
PARTE V: IL MATERIALE E LE FONTI DEI SOGNI	42
I. IL MATERIALE E LA MEMORIA DEI SOGNI.....	42
II. SOGNI TIPICI.....	42
<i>a. l'imbarazzo di essere nudi</i>	42
<i>b. la morte di un parente</i>	42
<i>c. fallire un esame</i>	42
PARTE VI: IL LAVORO ONIRICO E LA PSICOLOGIA DEI PROCESSI ONIRICI	43

INTRODUZIONE

Nel dicembre del 1883 Sigmund Freud cominciò a riflettere riguardo ai sogni, alla loro natura e soprattutto interpretazione, in seguito a un sogno che lo aveva particolarmente colpito e meravigliato. Con il tempo si rese sempre più conto di quanto rilevante fosse la materia in questione nel campo della psicologia e della psicanalisi, cominciò quindi ad analizzare i suoi sogni e quelli dei suoi pazienti (la prima analisi scritta risale al 4 marzo del 1895). Nel maggio del 1897 Freud accenna a scrivere un libro sull'argomento e l'anno successivo sono pronti alcuni capitoli del saggio che egli scriverà nel 1899 e che verrà pubblicato nel 1900 con il titolo di "Die Traumdeutung" tradotto in italiano con "L'interpretazione dei sogni".

L'intento dell'autore risulta evidente sin dalle prime pagine, nelle quali egli afferma:

«Nelle pagine che seguono proverò che esiste una tecnica psicologica la quale rende possibile l'interpretazione dei sogni e che, se tale metodo viene seguito, ogni sogno appare come una struttura psichica con un preciso significato, inseribile in un punto da individuarsi nell'attività mentale della vita da svegli. Cercherò poi di chiarire i processi da cui derivano la stranezza e l'incomprensibilità dei sogni, e di dedurne la natura delle forze psichiche che con la loro azione concorrente o reciprocamente opposta danno origine ai sogni»¹.

¹ S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, 1900, Newton Compton Editori, p. 21.

PARTE I: LA LETTERATURA SCIENTIFICA CONCERNENTE I PROBLEMI DEI SOGNI

Prima di esporre le proprie teorie riguardo ai sogni, Freud espone le opinioni di alcuni suoi predecessori e contemporanei partendo dall'idea che gli antichi avevano dei sogni, idea sicuramente influenzata dalle credenze degli uomini vissuti nel paleolitico, essi infatti collegavano ogni tipo di esperienza onirica al mondo naturale e ritenevano che i sogni fossero enigmatici messaggi divini riguardo all'avvenire.

I. LA RELAZIONE TRA I SOGNI E LA VITA DA SVEGLI

Le opinioni riguardo alla relazione tra i sogni e la vita da svegli sono contrastanti e Freud cita diversi filosofi per far notare al lettore le differenze tra le due scuole di pensiero: quella di chi credeva ci fosse una forte connessione tra i sogni e la vita da svegli e chi sosteneva l'esatto opposto.

Vediamo l'opinione del primo gruppo di filosofi, quelli che credono nella suddetta connessione:

«Sogniamo ciò che abbiamo visto, detto, desiderato o fatto»² (Maury)

«Il contenuto del sogno è invariabilmente più o meno determinato dalla personalità particolare del sognatore, dalla sua età, dal sesso, dal ceto sociale, dal livello culturale, dall'abituale sistema di vita e dagli eventi ed esperienze di tutta la sua vita passata»³. (Jessen)

Per quanto riguarda, invece, la seconda scuola di pensiero:

«Un uomo che sogna viene rimosso dal mondo della coscienza sveglia. [...] Nei sogni va quasi completamente perduto il nostro ricordo dei contenuti ordinati della coscienza sveglia e del suo normale comportamento. [...] Durante i sogni la mente viene isolata, quasi senza memoria, dal contenuto ordinario e dagli eventi della vita da svegli»⁴. (Strümpell)

II. IL MATERIALE ONIRICO E LA MEMORIA NEI SOGNI

Se riguardo al precedente argomento le opinioni erano innumerevoli e diverse tra loro pare invece essere un fatto indiscusso che tutto il materiale che costituisce il contenuto di un sogno sia in qualche modo derivato dall'esperienza, il che significa che tutto ciò che sogniamo è in realtà la riproduzione di uno o più ricordi.

Può accadere che una volta svegli si abbia l'impressione di aver sognato un luogo o una persona mai visti in vita propria: siamo in grado di ricordare di aver sognato tali soggetti

² Ivi, p. 27.

³ ibidem

⁴ ibidem

ma non di averli visti nella vita da svegli. Dopo aver esposto alcuni esempi di sogni e le teorie di altri filosofi sul motivo di tale fenomeno, Freud giunge alla conclusione che tale ricordo apparentemente dimenticato è in realtà “racchiuso” in una parte che, per così dire, solo i sogni e, come verrà spiegato in altri saggi, l’ipnosi possono raggiungere: l’inconscio.

III. GLI STIMOLI E LE FONTI DEL SOGNO

Vi è un detto popolare, “*i sogni provengono dall’indigestione*”, che esprime perfettamente la teoria secondo la quale non si sognerebbe se qualcosa non ci avesse disturbato: il sogno è quindi visto da molti come un disturbo del sonno.

Come abbiamo detto gli antichi attribuivano i sogni agli dèi e per tale motivo non sentivano l’esigenza di cercarne la causa, lo stimolo; quando il sogno è diventato, però, materia di studi e indagini biologiche, gli uomini cominciarono a porsi tale problema. Furono riconosciute quattro fonti dei sogni che ora andremo ad analizzare:

a. Stimoli sensoriali esterni

È indiscutibile che la psiche è in contatto con il mondo esterno anche mentre dormiamo, ne è la prova il fatto che se lo stimolo è molto forte può addirittura arrivare a svegliarci. Gli stimoli sensoriali esterni sono tutti quegli stimoli che provengono da fuori rispetto al nostro organismo e per tale ragione sono definiti oggettivi.

Di seguito alcune osservazioni di Maury riguardo a sogni provati da tali stimoli:

«1. Gli vennero solleticate con una piuma le labbra e la punta del naso. Allora egli sognò una spaventosa tortura; gli veniva messa sul viso una maschera di pece e poi veniva tirata via, in modo da portare con sé anche la pelle

2. Affilarono un paio di forbici su una pinza. Egli udì le campane risuonare, poi l’allarme, e si ritrovò nel giugno 1848.

3. Gli si fece annusare dell’acqua di colonia. Egli era al Cairo, nel negozio di Giovanni Maria Farina. Seguiva qualche assurda avventura che egli non riuscì a riferire.

4. Lo pizzicarono leggermente sul collo. Sognò che gli stavano dando un impiastro di senape e pensò al dottore che lo aveva curato da piccolo.

5. Gli avvicinarono un ferro rovente al viso. Sognò che gli chauffeurs³ erano penetrati in casa e stavano costringendo gli abitanti a consegnare il denaro, immergendo i loro piedi nei bracieri di carbone rovente. Poi apparve la duchessa di Abrantès, di cui nel sogno egli era il segretario.

6. Lasciarono cadere una goccia d’acqua sulla sua fronte. Egli era in Italia e stava sudando abbondantemente mentre beveva vino bianco di Orvieto.

7. Fecero brillare ripetutamente su di lui la luce di una candela attraverso un foglio di carta rossa. Sognò che faceva caldo e si ritrovò nel bel mezzo di una tempesta di cui aveva già avuto esperienza nella Manica»⁵.

b. Stimoli sensoriali interni

Al contrario di quelli esterni, gli stimoli sensoriali interni sono una fonte soggettiva dei sogni in quanto provengono dal nostro stesso organismo.

«Una parte essenziale hanno anche, io credo, nella produzione delle illusioni che si verificano nei sogni, le sensazioni soggettive, visive ed auditive, che da svegli conosciamo come zone informi di luminosità visibili quando il campo visivo è oscuro, come tintinnio o brusio alle orecchie, ecc. Particolarmente importanti tra queste sono le eccitazioni soggettive della retina. È in questo modo che si deve spiegare la notevole tendenza dei sogni a riunire davanti ai nostri occhi in gran numero oggetti simili o identici»⁶.

riportiamo ora un esempio:

«mentre soffriva la fame perché si era messo a dieta, ebbe una visione ipnagogica di un piatto e di una mano armata di forchetta che si serviva un po' del cibo dal piatto»⁷

c. Stimoli fisici, interni, organici

Freud riporta l'opinione di molti pensatori anche riguardo a questo argomento, tra cui Schopenhauer, Simon e Krauss. Ora ci soffermeremo su quest'ultimo in quanto ci permette di avere una classificazione delle fonti fisiche: esse si dividono in due gruppi, il primo comprende le sensazioni che costituiscono l'umore generale, mentre del secondo fanno parte le sensazioni specifiche immanenti nei principali sistemi della vita vegetativa. All'interno del secondo gruppo vi è una ulteriore suddivisione in cinque parti a seconda che le sensazioni siano muscolari, respiratorie, gastriche, sessuali o periferiche.

d. Fonti di eccitazioni psichiche

Riguardo a questa quarta ed ultima fonte Freud scrive:

«Quando ci siamo occupati della relazione tra i sogni, la vita da svegli e la fonte del materiale onirico, abbiamo notato che i più antichi e i più recenti studiosi di sogni sono concordi nell'opinione che gli uomini sognano quello che fanno durante il giorno e quello che interessa loro mentre sono svegli. Un tale interesse, portato dalla vita da svegli nel sonno, sarebbe un legame psichico tra i sogni e la vita e ci fornirebbe un'ulteriore e non disprezzabile fonte di sogni. E in realtà, insieme agli interessi che sviluppano durante il sonno gli stimoli che agiscono sul dormiente, essa dovrebbe essere sufficiente a spiegare l'origine di tutte le immagini oniriche»⁸.

⁵ Ivi, p. 39.

⁶ Ivi, pp. 43,44.

⁷ Ivi, p. 44.

⁸ Ivi, p. 50.

IV. PERCHÉ I SOGNI SI DIMENTICANO DOPO IL RISVEGLIO

È noto che dopo essersi svegliati si dimentichino i sogni e che sia possibile poi ricordarli anche se tale ricordo spesso risulta parziale o molto insignificante come se del sogno si ricordasse solo un dettaglio irrilevante. A riguardo, Strümpell elaborò una teoria per spiegare le cause di un fenomeno estremamente complesso. Prima di riportare le cause indicate da Strümpell è necessario fare una premessa: tutte le cause che provocano dimenticanze nella vita da svegli agiscono anche nel mondo onirico. Come da svegli così anche durante i sogni dimentichiamo alcune sensazioni o percezioni perché troppo deboli, in più quello che viviamo nei sogni è una esperienza unica: ciò ne rende ancora più difficile il ricordo rispetto ad azioni o momenti che viviamo abitualmente. Tra gli altri fattori che ci portano a dimenticare i sogni dopo il risveglio vi è il fatto che le persone non danno troppa importanza ai propri sogni poiché non li reputano utili alla vita da svegli. Una delle cause più rilevanti di tale fenomeno è che i sogni sono privi di intelligibilità e ordine, fattori fondamentali per la memoria.

È importante sottolineare che:

«il ricordo dei sogni in genere è aperto ad un'obiezione che inevitabilmente ne riduce il valore dinanzi all'opinione critica. Dal momento che una così grande proporzione di sogni viene perduta completamente, non possiamo fare a meno di dubitare che il nostro ricordo falsifichi ciò che ne rimane»⁹.

PARTE II: IL METODO DI INTERPRETAZIONE DEI SOGNI

Dopo aver ribadito il suo obiettivo di elaborare un metodo scientifico per interpretare i sogni, Freud descrive i due metodi fino ad allora usati: l'interpretazione simbolica e il metodo di decifrazione.

Il primo metodo consiste nel considerare il sogno nella sua totalità e cercare di sostituire il suo contenuto con un altro in qualche modo analogo che sia di più facile comprensione; tale metodo di interpretazione però non è in grado di affrontare sogni molto lunghi e complessi.

Il secondo metodo, invece, detto "di decifrazione", non considera i sogni nella loro totalità ma li suddivide in singoli frammenti che verranno interpretati grazie a un manuale dei sogni e cioè una chiave di lettura per tradurre un segno con un altro il cui significato sia già noto.

La necessità di Freud di elaborare un nuovo e più efficace metodo nasce dal fatto che:

⁹ Ivi, p. 54.

«Indubbiamente nessuno dei due procedimenti popolari per l'interpretazione dei sogni può essere impiegato per una trattazione scientifica sull'argomento. Il metodo simbolico è ristretto nelle sue applicazioni e inadeguato ad una spiegazione generale. Nel caso del metodo di decifrazione, tutto dipende dall'esattezza della chiave, cioè dal manuale dei sogni, e di questo non abbiamo alcuna garanzia»¹⁰.

Il metodo elaborato da Freud per interpretare i sogni consiste nel vedere i sogni come patologie. Breuer aveva affermato che per curare una patologia fosse sufficiente riconoscerne e spiegarne le cause per eliminarla: lo stesso fa Freud con i sogni. Per spiegare il sogno è necessario che il paziente allontani da sé la critica che di solito controlla i suoi pensieri e azioni, successivamente gli vengono esposti frammenti del sogno e il suo compito è quello di creare con essi associazioni mentali dette "pensieri di fondo" dalle quali parte l'interpretazione. Di fondamentale importanza è quindi sottolineare la soggettività di tale interpretazione che influenzerà il pensiero del '900.

Di seguito un sogno di S. Freud:

«Premessa Durante l'estate del 1895 avevo curato con la psicoanalisi una giovane signora che era in rapporti di amicizia con me e la mia famiglia. Si può prontamente comprendere come una relazione mista di questo genere possa essere fonte di molti turbamenti per un medico e in particolare per uno psicoterapeuta. [...] Questa cura era finita con un successo parziale; la paziente era guarita della sua angoscia isterica, ma non aveva perso tutti i sintomi somatici del processo isterico, così le proposi una soluzione che sembrava non voler accettare. Mentre eravamo così in disaccordo, avevamo interrotto la cura per le vacanze estive. Un giorno venne a trovarmi un collega più giovane [...] che era stato con la mia paziente, Irma, e la sua famiglia nel luogo dove villeggiavano. Gli chiesi come l'avesse trovata ed egli rispose: "Sta meglio, ma non completamente bene". So che le parole del mio amico Otto, o il tono con il quale aveva parlato, mi irritarono. Immaginai di sentire in esse un rimprovero, perché avevo promesso troppo alla paziente; e, a torto o a ragione, attribuii la presunta posizione di Otto contro di me all'influenza dei parenti della mia paziente, che, mi sembrava, non erano mai stati favorevoli alla cura. La sera stessa scrissi la cartella clinica di Irma con l'intenzione di darla al dr. M.[...] per giustificarmi. Quella notte (o probabilmente la mattina dopo) feci il seguente sogno che trascrissi subito dopo il risveglio.

Sogno del 23-24 luglio 1895 Un grande salone – stavamo ricevendo numerosi ospiti. – Tra di essi c'era Irma. Io la presi in disparte, come per rispondere alla sua lettera e rimproverarla di non aver ancora accettato la mia "soluzione". Le dissi: "Se hai ancora dei dolori è davvero solo colpa tua". Mi rispose: "Se solo tu sapessi che dolori ho ora alla gola, allo stomaco e al ventre, mi soffocano". Io mi spaventai e la guardai. Era pallida e gonfia. Pensai che dopo tutto dovessi aver trascurato qualche disturbo organico. La portai vicino alla finestra e le guardai la gola, e lei mostrò una certa riluttanza, come le donne con la dentiera. Io pensai che veramente non ci fosse bisogno di farlo. Poi lei aprì bene la bocca e sulla destra trovai una grande macchia bianca; in un altro punto vidi delle estese croste grigiastre su delle forme notevolmente incurvate che imitavano evidentemente le cavità nasali. Chiamai subito il dr. M. ed egli ripeté l'esame e lo confermò... Il dr. M. sembrava molto diverso dal solito, era pallido, zoppicava e non aveva la barba... Anche il mio amico Otto era ora vicino a lei, e il mio amico Leopoldo stava percuotendo il suo petto e diceva: "Ha un'area ottusa in basso a sinistra". Indicò anche che una parte della pelle sulla spalla sinistra (lo sentii come lui, nonostante il vestito) ... M. disse: "Non c'è dubbio, si tratta di un'infezione, ma non importa; interverrà la dissenteria e le tossine saranno eliminate". ... Noi comprendevamo subito anche l'origine dell'infezione. Non molto prima, quando

¹⁰ Ivi, p. 91.

lei si sentiva poco bene, il mio amico Otto le aveva fatto un'iniezione di propile... propili... acido propionico... Iniezioni di quel genere non si dovrebbero fare così sconsideratamente... E probabilmente la siringa non era pulita»¹¹.

Nella prima parte del sogno si nota un evidente collegamento con il giorno precedente durante il quale Freud aveva parlato di Irma. Analizzando il sogno si può notare che il sognatore cerchi di scaricare in più modi la colpa del malessere di Irma su altre persone: prima su Irma stessa, poi si può notare che i dolori della paziente sono di natura organica, di conseguenza lui non può esserne responsabile e infine su Otto. È interessante notare come, sognando, Freud abbia proiettato l'irritazione provata durante il giorno come conseguenza delle parole di Otto, su Otto stesso: da qui risulta evidente che il sogno rappresenta il desiderio di non sentirsi colpevole per lo stato di salute della propria paziente e di compensare in qualche modo la frustrazione provata il giorno prima.

PARTE III: IL SOGNO COME SODDISFAZIONE DI DESIDERI

Non solo nel sogno citato poco fa il significato coincide con l'appagamento di un desiderio, questo è in realtà molto comune e anzi, come vedremo dopo, riconducibile a tutte le esperienze oniriche.

Per capire al meglio questo concetto è bene concentrarsi prima su esempi semplici e di immediata comprensione come i seguenti: se ho sete, sogno di bere come se ho fame di mangiare piuttosto che se sono molto stanco o pigro e non ho voglia di alzarmi dal letto, potrei sognare di compiere le azioni che compierei se mi svegliassi.

Solitamente in sogni di questo tipo tutti gli elementi presenti nel sono disposti in maniera conveniente e lo sforzo per soddisfare il proprio desiderio è minimo.

PARTE IV: DEFORMAZIONE NEI SOGNI

Nei sogni il dolore e il dispiacere sono più frequenti del piacere, questo dato sembra andare contro quanto appena detto e cioè che il sogno è il tentativo di soddisfare un desiderio. Freud sostiene che in tutti i sogni, anche in quelli sgradevoli, vi sia un significato che riporterà all'appagamento di un desiderio del sognatore e che sia possibile giungere a tale significato tramite la contrapposizione del contenuto manifesto (cioè la scena onirica) e del contenuto latente (cioè l'insieme di tendenze profonde che danno luogo alla scena onirica) del sogno. Il fatto che il vero significato del sogno non sia espresso direttamente nel sogno stesso è definito da Freud come il "fenomeno della deformazione".

¹¹ Ivi, p. 96.

Abbiamo già visto manifestarsi questo fenomeno nel sogno riguardo Irma ma per avvalorare maggiormente la sua tesi, Freud ci propone un altro esempio:

«Premessa – Nella primavera del 1897 appresi che due professori della nostra università mi avevano proposto per la nomina a professore straordinario. La notizia mi sorprese e mi rese felice, poiché implicava un riconoscimento da parte di uomini eccelsi, che non poteva essere ricondotto a considerazioni di carattere personale. Ma mi ammonii subito che non dovevo farmi troppe illusioni. Durante gli anni precedenti, il Ministero non aveva preso in considerazione quel genere di proposte; parecchi miei colleghi più anziani di me e di merito almeno pari al mio avevano atteso invano la nomina. Non avevo ragione di credere che sarei stato più fortunato. Decisi quindi di andare incontro al futuro con rassegnazione. Mi sembrava di non essere un ambizioso; esercitavo la mia professione con risultati soddisfacenti anche senza i vantaggi di un titolo [...]. Una sera mi venne a trovare un amico, uno di quegli uomini il cui esempio era stato per me un ammonimento. Per un tempo considerevole era stato candidato alla promozione a professore, titolo questo che trasforma chi lo detiene in un semidio di fronte ai suoi pazienti. Meno rassegnato di me, comunque, si presentava di tanto in tanto agli uffici del Ministero, con il proposito di far avanzare la sua pratica. Aveva fatto una di queste visite proprio prima di venirmi a trovare. Mi raccontò che in quell'occasione aveva preso in disparte il funzionario zelante e gli aveva chiesto direttamente se il ritardo della sua nomina non fosse per caso dovuto a motivi confessionali. La risposta era stata che, in considerazione dell'attuale stato di cose, era senza dubbio vero che, per il momento, Sua Eccellenza non era in condizione ecc. «Almeno ora so a che punto sono», aveva concluso il mio amico. Questa non era una novità per me, ma mi induceva a rafforzare il mio proposito di rassegnazione; infatti gli stessi motivi confessionali si applicavano al mio caso. La mattina dopo questa visita feci il seguente sogno, notevole fra l'altro per la sua forma. Consisteva in due pensieri e due immagini, dove ogni pensiero si alternava ad una immagine. Qui riferirò comunque solo la prima metà del sogno, poiché l'altra non ha alcuna relazione con lo scopo che mi induce a descrivere il sogno. 1. Il mio amico R. era mio zio. Io sentivo molto affetto per lui. 2. Vidi davanti a me il suo viso, un po' cambiato. Era come se si fosse allungato. La barba gialla che lo circondava spiccava particolarmente chiara.»¹²

Di seguito verranno riportati alcuni frammenti dell'analisi svolta da Freud sul suo sogno che ci aiuteranno a coglierne il significato e dimostrare che tutti i sogni rappresentano l'adempimento di desideri:

«lo zio Giuseppe non era un uomo cattivo, ma solo un semplicione; queste erano le sue parole. Cosicché, se il mio amico R. era mio zio Giuseppe, quello che volevo dire era che R. era un semplicione. Difficile da credersi e piuttosto spiacevole! [...] La barba del mio amico R. stava allora attraversando questo stadio, e così anche la mia, notai irritato. [...] A questo punto mi ricordai di un'altra conversazione avuta pochi giorni prima con un altro collega, N., ed ora ricordavo che verteva sullo stesso argomento. Avevo incontrato N. per la strada. Anche lui era stato proposto per la nomina a professore. [...] “Non sai che una volta una donna ha iniziato un procedimento legale contro di me?” [...] “Tu invece sei incensurato”. Questo mi diceva chi era il delinquente e mi mostrava nello stesso tempo come doveva essere interpretato il sogno e quale era il suo scopo. Mio zio Giuseppe rappresentava i miei due colleghi che non erano stati nominati professori, l'uno in quanto semplicione, l'altro in quanto delinquente»¹³.

Possiamo quindi concludere che questo sogno sia la soddisfazione di un desiderio: diventare professore. A differenza dei suoi colleghi (espressi tramite lo zio) egli non era né

¹² Ivi, p. 118.

¹³ Ivi, pp. 119,120.

un sempliciotto né un criminale; quindi, non avrebbe perso come loro il posto per questi motivi.

PARTE V: IL MATERIALE E LE FONTI DEI SOGNI

I. IL MATERIALE E LA MEMORIA DEI SOGNI

Nel corso del saggio sono state menzionate alcune caratteristiche dei sogni, o più propriamente, della memoria nei sogni:

1. Nei sogni tendiamo a vedere scene e impressioni dei giorni appena precedenti
2. Nei sogni la nostra memoria si concentra sui dettagli
3. I ricordi dell'infanzia sono molto frequenti, anche se spesso inconsapevolmente, nei sogni

Ora ci concentreremo sull'ultimo punto e una sua problematica. Molto spesso, come è già stato detto, sogniamo ricordi legati all'infanzia senza esserne consapevoli quindi per saperlo serve un riscontro pratico, una prova, una evidenza esteriore. Esistono tre tipi di esperienze esteriori: una prova fisica, una testimonianza orale o la ricorrenza del sogno. Infatti il fatto che un sogno sia ricorrente implica il fatto che non si possa basare su memorie dei giorni precedenti, o cambierebbe ogni volta e non sarebbe più un sogno ricorrente, possiamo quindi affermare con certezza che si debba basare su memorie d'infanzia.

II. SOGNI TIPICI

a. l'imbarazzo di essere nudi

A rendere tipo questo sogno sono le determinate circostanze: provare vergogna per la situazione ed essere circondati da sconosciuti del tutto indifferenti. Il significato del sogno lo si può identificare nel desiderio di attenzioni: tale interpretazione è dovuta al fatto che i bambini non si vergognano della nudità anzi spesso ci giocano in cerca di attenzioni.

b. la morte di un parente

Per quanto possa scioccare sognare di stare male per la morte di un caro parente significa aver desiderato almeno una volta nella nostra vita (spesso a causa dell'egoismo infantile) che quella persona morisse.

c. fallire un esame

Sottoporsi allo "stress da esami" e fallire è un sogno ricorrente in quel persone che non reggono il peso delle proprie responsabilità o che sentono di star facendo male qualcosa nella vita da svegli.

PARTE VI: IL LAVORO ONIRICO E LA PSICOLOGIA DEI PROCESSI ONIRICI

Prima di analizzare il lavoro onirico in tutte le sue forme è necessario precisare la differenza tra contenuti e pensieri dei sogni:

«I pensieri del sogno ed il contenuto del sogno ci si presentano come due versioni dello stesso contenuto in due lingue diverse. O, più propriamente, il contenuto del sogno sembra una trascrizione dei pensieri del sogno in un altro sistema di espressione, di cui spetta a noi scoprire i caratteri e le regole sintattiche, confrontando l'originale e la traduzione. I pensieri del sogno diventano immediatamente comprensibili, appena li abbiamo scoperti. Il contenuto del sogno è invece espresso in una specie di geroglifico, i cui segni devono essere tradotti singolarmente nella lingua dei pensieri del sogno. Se cercassimo di leggere questi segni secondo il loro valore raffigurativo, e non secondo il loro rapporto simbolico, saremmo certamente indotti in errore»¹⁴.

Confrontando il contenuto del sogno con i pensieri del sogno risulta evidente la presenza di un lavoro di condensazione che consiste nel far corrispondere a un elemento del sogno manifestato numerosi elementi dei pensieri onirici latenti.

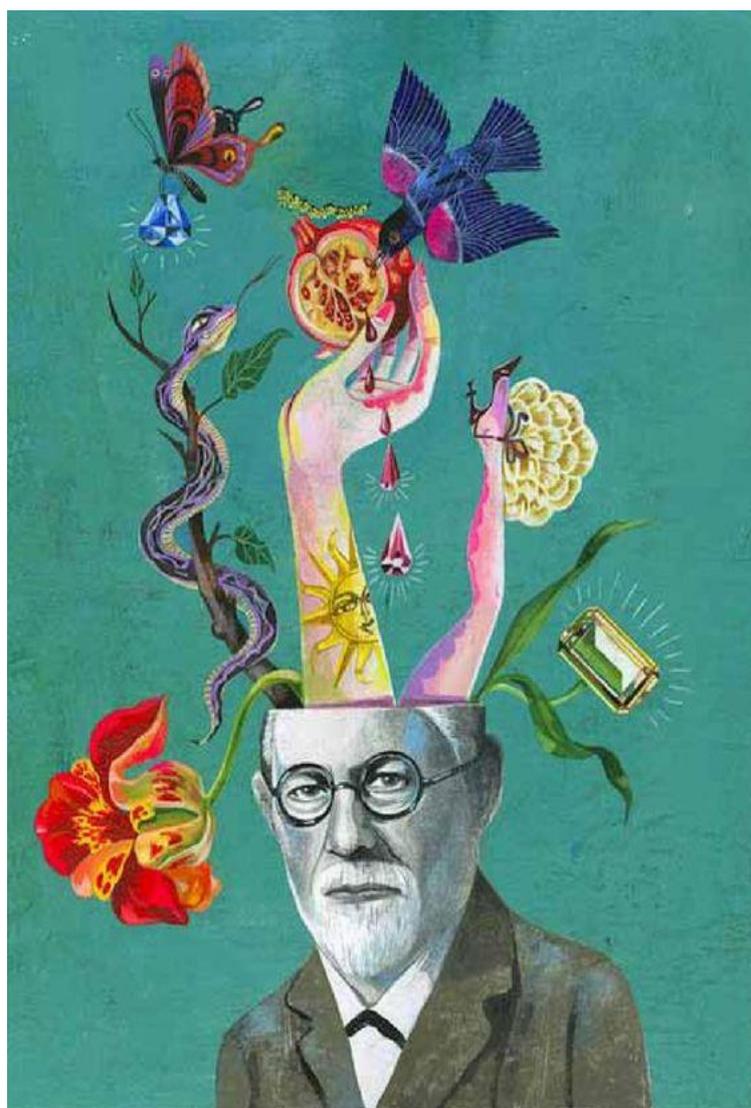
A questo lavoro ne è strettamente collegato un altro: lo spostamento che consiste, al contrario della condensazione, nell'porre in vari elementi del contenuto manifesto un unico elemento del contenuto latente.

Il lavoro onirico è quindi un insieme di processi che mirano a nascondere il vero significato del sogno e cioè la soddisfazione di un desiderio inconscio. Quando questo processo, detto di censura, fallisce viviamo sogni di angoscia: in questo tipo di sogni, comunemente chiamati incubi, l'io incontra direttamente l'inconscio e tutti quei desideri, pensieri e ricordi che aveva rinnegato.

Siamo ora in grado di tracciare il processo di formazione dei sogni. Durante la veglia, o si sono accumulate sensazioni nei giorni appena precedenti al sogno, oppure si è creato un desiderio inconscio o anche entrambe le opzioni. In seguito a ciò sorge un desiderio che viene rielaborato dalla mente con la memoria delle sensazioni dei giorni precedenti, oppure rivive un desiderio represso. A questo punto entra in gioco il lavoro onirico che, come abbiamo detto, cerca di mascherare tramite la censura il suddetto desiderio inconscio.

Scrivendo questo saggio S. Freud voleva insegnarci che l'interpretazione dei sogni è la strada migliore per conoscere le attività inconscie della mente.

¹⁴ Ivi, p. 217.



Psicopatologia della vita quotidiana

di Sigmund Freud

A cura di Sara Goldstein

INDICE

PREAMBOLO	46
FREUD E LA PSICOANALISI	47
PSICOPATOLOGIA DELLA VITA QUOTIDIANA	49
DIMENTICANZE	51
DIMENTICANZA DI NOMI PROPRI.....	51
DIMENTICANZA DI PAROLE STRANIERE	52
DIMENTICANZA DI SEQUENZE DI PAROLE.....	52
RICORDI D'INFANZIA E DI COPERTURA.....	53
ATTI MANCATI	53
LAPSUS.....	53
<i>LAPSUS VERBALI</i>	53
<i>LAPSUS DI SCRITTURA E DI LETTURA</i>	56
DIMENTICANZA DI IMPRESSIONI E DI PROPOSITI	56
SBADATAGGINI.....	57
AZIONI SINTOMATICHE E CASUALI	57
ERRORI	58
DETERMINISMO, SUPERSTIZIONE E DÉJÀ-VU	59
BIBLIOGRAFIA	61

PREAMBOLO

Ogni anno l'istituto Paolo Pini, ex ospedale psichiatrico di Milano, organizza una rassegna di teatro, chiamata "Da vicino nessuno è normale", ispirata alle parole dello psichiatra Franco Basaglia che, partendo dalla convinzione che nessuno possa definirsi pienamente sano di mente, si fece promotore della legge n° 180 che, nel 1978, portò alla chiusura dei manicomi e degli istituti psichiatrici, ove, sino ad allora, venivano internati i malati psichiatrici con il solo fine di allontanarli ed isolarli dal mondo "normale".

L'articolo 1 della legge recitava:

«Gli accertamenti e i trattamenti sanitari sono volontari. Nei casi di cui alla presente legge e in quelli espressamente previsti da leggi dello Stato possono essere disposti dall'autorità sanitaria accertamenti e trattamenti sanitari obbligatori nel rispetto della dignità della persona e dei diritti civili e politici garantiti dalla Costituzione, compreso per quanto possibile il diritto alla libera scelta del medico e del luogo di cura»¹.

L'idea che ispirò la nuova legge partiva dal mettere al centro il malato e non più la malattia, riconoscendolo come persona dotata di diritti, restituendogli dignità e sostituendo alla principale finalità di custodia attribuita, sino ad allora, agli istituti, quella di reintegrazione del malato nella società attraverso un percorso di recupero che lo rispettasse come individuo.

La tesi per la quale vi sia una continuità e non, invece, una separazione tra chi viene normalmente definito sano e chi, invece, sia affetto da disturbi psichici, sembra essere sottesa nell'opera in commento. In "Psicopatologia della vita quotidiana", pubblicata nei mesi di luglio e agosto del 1901, sulla rivista "Monatsschrift fur Psychiatrie und Neurologie", Freud infatti, analizzando le lievi e momentanee alterazioni dell'attività mnestica che ricorrono quotidianamente nella vita di tutti, dimostra che i processi psichici delle persone sane sono i medesimi dei soggetti nevrotici e differiscono da questi unicamente per la loro intensità. Freud evidenzia, quindi, l'analogia tra i processi psichici che producono tali limitate e temporanee anomalie di comportamento mentale e motorio e quelli su cui si basa la sintomatologia delle manifestazioni nevrotiche, superando la netta divisione tra l'uomo sano e il nevrotico.

¹ Costituzione della Repubblica Italiana, legge n°180, articolo 1, 13 maggio 1978

FREUD E LA PSICOANALISI

L'esistenza di una vita psichica incosciente, oggi data per certa e alla base delle moderne scienze psicologiche, era nel passato sconosciuta o addirittura negata dalla psicologia scientifica, che «*amava definirsi come la scienza dei contenuti di coscienza ed usava l'introspezione come metodo essenziale di indagine della vita psichica*»². Se già Leibniz aveva affermato l'esistenza di fenomeni psichici estranei alla coscienza, fu Freud, fondatore della psicoanalisi, a definire e interpretare l'inconscio. L'inconscio è la parte della vita psichica che raccoglie le istanze più recondite del nostro comportamento, le origini più remote della nostra indole e della nostra personalità, contenitore degli istinti più primordiali e irrazionali, ma anche dei ricordi di esperienze che abbiamo rimosso dalla nostra coscienza perché, ad esempio, non accettati socialmente.

Freud, attraverso lo studio dei casi che gli si presentarono durante la sua attività come terapeuta, arrivò alla conclusione che il metodo terapeutico funzionale alla cura del paziente, non doveva limitarsi allo sterile studio dei sintomi nevrotici o alla loro descrizione, ma agire sul processo morboso attraverso l'interpretazione del materiale composto da libere associazioni, idee, immagini e fantasie, fornito dal paziente, «*rintracciando il senso delle omissioni e delle discordanze per trasformare in processi coscienti i meccanismi inconsci*»³.

La psicoanalisi pone quindi al centro della propria indagine, quale nucleo fondamentale e presupposto stesso della propria validità, la sfera inconscia della nostra psiche, impiegando il patrimonio infantile, intimo e irrazionale di ognuno, al fine di conoscere il motivo del trauma dal quale scaturisce la nevrosi. Il metodo di indagine freudiano fu accusato di irrazionalità, in quanto attribuiva all'inconscio una funzione centrale.

«Possiamo invece affermare che Freud ebbe il coraggio scientifico di non trascurare ciò che pareva assurdo, di non accontentarsi di ciò che pareva coerente, cercando di rintracciare il processo di costruzione della ragione, permeata di desideri, svelando le interferenze e le distorsioni rispetto alla realtà operata dai processi affettivi inconsci. Freud ha cioè scoperto un nuovo aspetto del reale, distruggendo, non il valore della coscienza, ma le pretese della falsa coscienza, disvelando come questa travesta e giustifichi quei moventi che non vuole riconoscere: *“Con tutto ciò- scrive Freud- non è detto che la qualità della coscienza abbia per noi perduto il suo significato. Resta la sola luce che splende nell'oscurità della vita psichica e ci guida”*. Questa scoperta di un campo del reale, scoperta che è frutto della ragione, esprime una profonda tensione razionale a conoscere ed esaminare forze ed impulsi che - nel regno della naturalità immediata- ci dominano; aspetto questo che lega Freud alla cultura della tradizione illuministica, convinta che *“il sonno della ragione generi mostri”*. L'aver mostrato la vastità delle forze estranee alla ragione è una delle cause delle resistenze alla psicoanalisi, che nasce dalla demistificante scoperta che l'Io non è padrone incontrastato in casa propria»⁴.

² A. Quadrio & D. Berti, *Psicologia della personalità normale e deviante*, Università Cattolica Milano, 1980, p.49

³ L. Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, vol.5, capitolo 21 a cura di Elena Zamorani, Garzanti, [1°ediz.1970], p.712

⁴ L. Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, pp.712-713

Attraverso i suoi studi sull'isteria, Freud arrivò a concludere come i disturbi psichici nascano dalla situazione di conflitto tra le diverse istanze psichiche, quando ad esempio, una tendenza istintiva, mantenuta nell'inconscio, riacquisti la sua forza scontrandosi con la rigida opposizione della coscienza. In questo caso nasce la sensazione di ansietà, che può manifestarsi come un'emozione violenta o in sintomo nevrotico, che è quindi un compromesso tra pulsioni e difese, tra esigenze di espressione e fattori di controllo. Le difese dell'Io contro tale conflitto si realizzano attraverso processi che tentano di neutralizzare gli impulsi rimossi. Il meccanismo principale è quello della rimozione dalla coscienza di immagini e desideri incompatibili con l'Io. La rimozione è, in altre parole, un atto di difesa che tutela dai pensieri inconciliabili con l'Io; il conflitto che nasce tra la resistenza a far emergere gli impulsi rimossi e la forza che gli stessi possiedono porta all'origine dei sintomi delle nevrosi.

«Il sintomo sarebbe segno e sostituzione di una soddisfazione istintuale rimasta latente, sarebbe un risultato del processo di rimozione. La rimozione parte dall'Io, il quale, eventualmente per incarico del Super-Io, non vuole prender parte a una carica istintuale insorta nell'Es. L'Io, mediante la rimozione, ottiene che la rappresentazione, portatrice dell'impulso sgradito, venga tenuta lontana dalla coscienza. L'analisi spesso prova che essa è rimasta conservata quale formazione inconscia».⁵

Freud dichiarò che la teoria della rimozione è «*la pietra angolare su cui si basa tutta la psicoanalisi*»⁶, sostenendo, quindi, che i conflitti tra conscio e inconscio, all'origine dei processi delle nevrosi, corrispondessero a conflitti tra gli impulsi sessuali e le resistenze contro la sessualità e ponendo così il desiderio al centro delle proprie teorie, in contrapposizione alla soffocante morale della borghesia viennese di fine Ottocento.

Nella sua volontà di indagare l'abisso dell'inconscio e le profondità che sottostanno alla nostra volontà, Freud individuò quindi due vie: quella da lui chiamata «*via regia*»⁷ che viene percorsa durante il sonno, di cui trattò nell'opera "L'interpretazione dei sogni", e quella del comportamento durante la veglia, o meglio le azioni involontarie e quotidiane, che rivelano la nostra attività psichica inconscia. Freud individuò, quale via principale per penetrare e interpretare l'inconscio, la nostra vita onirica, dimostrazione evidente di un'attività psichica inconsapevole, che conferma la presenza di due istanze conflittuali, ovvero quella istintuale che tende al soddisfacimento del piacere e quella difensiva che la contrasta. Tuttavia, non solo durante il sonno, l'Io cede il passo all'Es, ma vi sono momenti anche durante la veglia, nei quali per motivi diversi l'inconscio prevale sulla coscienza, determinando lapsus o "atti mancati", che sono dimostrazioni della presenza di una forza che interviene sulle nostre azioni e che è espressione della vita psichica incosciente che, trascurata dal nostro essere coscienti, emerge prepotentemente nella nostra vita quotidiana.

⁵ S.Freud, *Inibizione, sintomo e angoscia*, Boringhieri, 1961 [1°ed.1926], p.29

⁶ L. Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, p.722

⁷ S. Freud, *Interpretazione dei sogni*, Franz Deuticke, Lipsia e Vienna 1899 [1°ediz.1898]

Ciò spiega perché l'opera in commento, di poco posteriore all' "Interpretazione dei sogni", sia strettamente legata alla prima, essendo oggetto dell'analisi una serie di lievi disfunzioni momentanee e azioni casuali, che, come i sogni, esprimono impulsi e intenzioni rimosse sostituendo, nell'uomo sano, i sintomi del nevrotico.

Le dimenticanze, i lapsus, i gesti automatici di cui Freud tratta nell'opera definendoli "atti mancati", assumono quindi valore di sintomo in quanto rivelano l'esistenza di un conflitto tra l'intenzione cosciente e la pulsione rimossa. La vita psichica nasce infatti dal contrasto tra realtà e desiderio, e quando il conflitto diviene per il soggetto troppo doloroso e prepotente, sopravviene il cosiddetto "meccanismo di rimozione", che «*modifica, però, con il proprio intervento la struttura dell'Io a cui viene occultata così parte della realtà del mondo o parte della realtà dei suoi desideri*»⁸ e che attraverso il lapsus riemergono in modo imprevedibile e prepotentemente alla superficie.

PSICOPATOLOGIA DELLA VITA QUOTIDIANA

L'inconscio si esprime, come detto, sia attraverso la rappresentazione onirica, sia attraverso i lapsus, le dimenticanze, gli atti mancati sia infine nei comportamenti ossessivi e devianti dei nevrotici. In tutte le ipotesi, esso ci appare come un'entità estranea alla nostra razionalità, alla nostra parte cosciente. Tale estraneità è stata sottolineata da Freud con l'utilizzo del pronome di terza persona "Es" o "Id", in contrapposizione all' "Io", che costituisce la parte cosciente della nostra psiche, centrale e corrispondente alla nostra più personale individualità.

Freud individua varie tipologie di anomalie e disfunzioni, sporadiche e occasionali, della mente e le suddivide in "dimenticanze" e "atti mancati" tra i quali ricomprende i lapsus, sbadataggini, errori e azioni casuali.

«Certe insufficienze delle nostre prestazioni psichiche e certe azioni che appaiono non intenzionali, risultano, se si applica loro il metodo dell'indagine psicoanalitica, come ben motivate e determinate da motivi ignoti alla coscienza».⁹

Lungi dal rappresentare, come siamo portati a ritenere erroneamente, sviste e distrazioni senza significato o importanza, ritenendocene del tutto irresponsabili, tutti questi fenomeni, grandi e piccoli, banali o importanti, costituiscono, come Freud li definì, la "psicopatologia della nostra vita quotidiana" ed esprimono il continuo intervento nel nostro agire di quella parte incosciente della vita psichica che ignoriamo quando siamo nel pieno della nostra responsabilità e consapevolezza.

⁸ L. Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, p. 732

⁹ S. Freud, *Psicopatologia della vita quotidiana (Zur Psychopathologie des Alltagslebens)*, Bollati Boringhieri editore, 2 febbraio 2012 [1°ed.1901/edizione definitiva 1924], P.232

Sono tutte espressioni e manifestazioni del determinismo psichico, dell'idea freudiana per la quale nulla avviene per caso e ogni accadimento si verifica perché determinato e connesso agli eventi che lo hanno preceduto, collegamento che se non appare palese, è solo perché sussiste nella sfera più intima della psiche, l'inconscio. L'atto mancato non è un errore, ma è anzi un momento di verità. È il momento in cui il rimosso torna a manifestarsi. Tutti questi errori secondo Freud non sono da attribuirsi al caso, ma piuttosto a una causalità psichica inconscia.

L'opera si contraddistingue preminentemente per la grande varietà di esempi pratici riportati sia da Freud che da altri suoi colleghi durante lo svolgimento della loro attività medica. Freud predilige quindi una trattazione dell'argomento attraverso osservazioni realmente sperimentate, piuttosto che un approfondimento meramente teorico. Come scrive Freud stesso, «*la mia intenzione è di raccogliere le cose della vita quotidiana e di usarle scientificamente*»¹⁰, impiegando quindi episodi e racconti raccolti durante le sedute di analisi con i propri pazienti, ma anche da conoscenti, colleghi e utilizzando infine esperienze personali, come esempi per dimostrare come lapsus e atti mancati non siano fatti casuali, ma esprimano invece conflitti e intenzioni rimossi.

Come Freud stesso amava sottolineare, fra tutte le sue opere, "Psicopatologia della vita quotidiana", è quella che ha avuto la maggior diffusione e la maggior fortuna, nonostante sia stata inizialmente pubblicata su una rivista scientifica destinata a un pubblico ristretto di studiosi e specialisti. Il successo dell'opera è facilmente spiegabile per l'abbondanza di esempi che Freud trae dall'esperienza quotidiana e dalla propria autoanalisi e da quella dei pazienti e per la possibilità di immedesimarsi in tali situazioni. Freud svela i segreti e i misteri dei piccoli gesti quotidiani, apparentemente casuali e insignificanti, offre una chiave per decifrare ogni momento della nostra esperienza ordinaria e per comprenderne il significato occulto, permette di scoprire i meccanismi inconsci della mente ed esamina elementi nascosti alla nostra consapevolezza, comprensibili solo grazie a un'immersione nella propria interiorità, oscura e misteriosa. Il lettore è pertanto spinto a paragonare il proprio comportamento a quello descritto, a trarre dalla propria esperienza personale esempi delle disfunzioni e anomalie trattate nell'opera, a verificare su se stesso i fenomeni psichici individuati da Freud. Il libro è stato definito un "libro scomodo" in quanto:

«Non ci lascia nell'innocenza della distrazione, della dimenticanza, della sbadataggine, della stanchezza, dello stress, e perciò dà ragione alla donna innamorata che, anche se non sa nulla di psicoanalisi, sospetta, nella dimenticanza di un appuntamento, che l'amato forse non la ama più».¹¹

¹⁰ S. Freud, *Psicopatologia della vita quotidiana (Zur Psychopathologie des Alltagslebens)*, p.156

¹¹ U. Galimberti, all'interno di *Freud, Psicopatologia della vita quotidiana. Una recensione di G. Ottaviani*, filosofiprecari.it

DIMENTICANZE

Freud inizia trattando del fenomeno della dimenticanza, consistente nel blocco momentaneo della facoltà psichica della memoria, e ne individua tre diverse tipologie: dimenticanza di nomi propri, di parole straniere e di sequenze di parole, a cui aggiunge il fenomeno dei ricordi d'infanzia e di copertura.

DIMENTICANZA DI NOMI PROPRI

La prima osservazione riguarda il fatto che in taluni casi la dimenticanza si accompagna a un *falso ricordo*, dal momento che spesso, cercando di ricordarsi il nome cercato, quest'ultimo viene sostituito da *nomi sostitutivi sbagliati*, associati a quello corretto per un fenomeno psichico di spostamento del pensiero tra il nome dimenticato e quello che affiora ripetutamente alla mente, anche quando viene riconosciuto quale errato. Spesso la dimenticanza involontaria dipende dal voler dimenticare un altro nome connesso a quello effettivamente rimosso.

Nell'esempio esposto nel libro Freud racconta come, cercando di ricordare il nome del pittore Signorelli, affioravano alla sua mente i nomi di Botticelli e Boltraffio. Tali nomi con quello di Signorelli trovavano un'assonanza linguistica, nella mente di Freud, con le parole Herr, Bosnia, Herzegovina, pronunciate durante un discorso attinente un'usanza turca relativa alla frase impiegata per dare annuncio della prossima morte del malato ("Herr [signore] che ho da dire? Io so che se ci fosse salvezza tu la daresti!"), sostenuto immediatamente prima di quello relativo al pittore italiano.

Così, conclude Freud:

«Io dunque volevo dimenticare qualcosa, avevo rimosso qualcosa. Volevo invero dimenticare qualcosa che non era il nome del pittore di Orvieto; ma quell'altra cosa era riuscita a mettersi in collegamento associativo con questo nome, cosicché il mio atto di volontà fallì e io dimenticai una cosa contro volontà, mentre volevo dimenticare un'altra cosa intenzionalmente. La riluttanza a ricordare mirava a un dato contenuto; l'incapacità di ricordare si manifestava per un contenuto diverso»¹².

Dimenticando il nome Signorelli, quindi, Freud poneva in essere un meccanismo di rimozione rispetto all'idea della morte.

Le condizioni perché la dimenticanza si verifichi sono, secondo la sua analisi: una certa disposizione a dimenticare i nomi, un processo di repressione verificatosi tempo prima e la possibilità di un'associazione esteriore tra il nome e l'elemento represso.

Il fenomeno della dimenticanza di nomi è associato secondo Freud a esperienze personali, il cui ricordo provoca emozioni intense e spesso negative, scatenando quindi un "complesso personale". La relazione tra il nome dimenticato e il soggetto smemorato consiste in un'associazione lontana, non immediatamente evidente e spesso il motivo della sua

¹² S. Freud, *Psicopatologia della vita quotidiana (Zur Psychopathologie des Alltagslebens)*, p. 18

dimenticanza non dipende dal nome in sé ma da altro che, legato ad esso anche solo di assonanza od omofonia, risveglia il complesso personale che è causa della sua rimozione.

Il meccanismo per il quale i nomi vengono dimenticati viene definito “perturbazione”, e la causa che determina tale fenomeno è chiamata “complesso perturbatore”, tra i quali i più potenti sono quelli legati all’autoriferimento.

Freud osserva infine come la dimenticanza dei nomi sia un fenomeno contagioso. Spesso, infatti l’oblio diventa collettivo e viene indotto anche nell’interlocutore. Nell’esempio trattato da Freud, di una studentessa che parlando con alcuni giovanotti non ricordava il titolo del film Ben Hur, dimenticanza condivisa dai suoi compagni, l’impossibilità di ricordare tale titolo dipendeva dall’assonanza con le parole “bin hure”, “sono una prostituta” e dal conseguente imbarazzo inconscio nel pronunciarle. Così all’imbarazzo della ragazza è corrisposto, negli interlocutori, un meccanismo di difesa contro la tentazione inconscia, da parte dei ragazzi, che avevano inconsciamente compreso il motivo della dimenticanza della compagna.

DIMENTICANZA DI PAROLE STRANIERE

La dimenticanza può riguardare anche i termini di una lingua straniera, quando questi siano associati a elementi rimossi, ovvero, come nel caso trattato, in parte per una “perturbazione di pensiero”, cioè pensieri che distolgono l’attenzione dal nome cercato. L’errore può essere favorito da scarsa memoria, da distrazione momentanea e da stanchezza, ma le sue vere cause sono celate nell’inconscio. Pensieri che ci tormentano, concetti o idee che ci perseguitano, opposizioni tra ciò che noi percepiamo incoscientemente come desiderio ma che consciamente rifiutiamo, possono agire per oscurare un termine che ad essi potrebbe essere ricollegato.

DIMENTICANZA DI SEQUENZE DI PAROLE

Freud analizza anche la temporanea impossibilità nel riprodurre fedelmente una formula o una poesia imparata a memoria, svelando le ragioni inconsce e nascoste di tali dimenticanze. Tali parole possono infatti avere un legame con una questione intima, dolorosa o scomoda che attiene alla sfera inconscia e che il soggetto, come forma di autoprotezione, sceglie di scordare.

Freud introduce il concetto di dimenticanza utile: una frase può non sovvenirci alla memoria grazie all’azione dell’inconscio, che ci suggerisce il fatto che essa potrebbe suonare sconveniente per il nostro interlocutore o risvegliare in lui pensieri spiacevoli o imbarazzanti. In questi casi, l’allontanamento dalla persona stessa può favorire il riemergere del ricordo corretto.

RICORDI D'INFANZIA E DI COPERTURA

Trattando dei ricordi d'infanzia, Freud osserva come si tenda a ricordare eventi di importanza secondaria, ma che di fatto tali eventi siano, per effetto di un meccanismo di "spostamento", sostituiti di ricordi molto più significativi, divenendo "ricordi di copertura", costituendo la riproduzione sostitutiva di altre impressioni, la cui esistenza è dimostrata ma la cui riproduzione è ostacolata da un qualcosa che le si oppone.

Tali ricordi vengono suddivisi, sulla base della relazione temporale tra ricordo di copertura e coperto. Può verificarsi che il ricordo di copertura appartenga alla prima infanzia e sia precedente a quello rimasto inconscio nella memoria, si parla allora di "spostamento retrospettivo o regrediente"; può capitare il contrario, "spostamento progrediente"; o ancora che i due ricordi siano temporalmente contigui.

Come nel caso della dimenticanza di nomi, si tratta di un processo errato della memoria, che anziché ricordare quanto davvero rilevante, riproduce altro come sostituto. In tale caso però non abbiamo coscienza del fatto che tali ricordi svolgano il ruolo di sostituti rispetto a quelli significativi, ed anzi ci sorprendiamo del perdurare dei nostri ricordi.

ATTI MANCATI

Nell'affrontare il tema degli "atti mancati", Freud sottolinea come le dinamiche sottostanti a questi, siano le stesse che caratterizzano la nevrosi, dal momento che le modalità di funzionamento dell'apparato psichico sono identiche nella persona considerata sana e nel malato. Tali meccanismi portano al prodursi di quelle piccole disfunzioni della prestazione psichica che vengono definiti in Freud "atti mancati" e si suddividono in lapsus, dimenticanze di propositi, sbadataggini e azioni casuali.

Un atto mancato, per rientrare in questa descrizione, non deve eccedere l'ambito della normalità, deve avere carattere di perturbazione momentanea e temporanea e deve essere spiegato come una disattenzione e attribuito al caso, senza pertanto assumere il rilievo e la gravità di un disturbo psichico.

LAPSUS

LAPSUS VERBALI

«lapsus s. m., lat. [der. di labi «scivolare», part. pass. lapsus]. –Parola latina che significa "caduta, scivolata, errore", attualmente usata per indicare un errore involontario, ma con un suo preciso significato nascosto»¹³.

¹³ Vocabolario online Treccani

Trattando il disturbo del lapsus verbale, Freud contesta la tesi dei due studiosi di linguistica Meringer e Mayer, secondo la quale il lapsus deriverebbe da scambi tra parole determinati da assonanze tra le stesse, rifiutando esplicitamente tale teoria, in quanto «meramente descrittiva». I due studiosi, infatti, avevano compilato una suddivisione dei lapsus in base a una logica esclusivamente linguistica:

«classificandoli in scambi (per esempio "la Milo di Venere" anziché "la Venere di Milo"); presonanze o anticipazioni (per esempio "mi sentivo il peggio... petto oppresso"); risonanze e posposizioni (per esempio "ich fordere Sie auf, auf das Wohl unseres Chefs aufzustossen", invece di "anzustossen" ["vi invito a 'ruttare' alla salute del nostro capo", invece di 'brindare']); contaminazioni (per esempio quando per dire "fa l'ostinato" si combinano i due modi di dire tedeschi aventi questo significato e cioè: "er setzt sich einen Kopf auf" e "er stellt sich auf die Hinterbeine", dando origine alla nuova frase "er setzt sich auf den Hinterkopf" [si siede sulla testa posteriore]); sostituzioni (per esempio "ripongo i preparati nella 'cassetta delle lettere (Briefkasten)", anziché nella 'cassetta d'incubazione (Brütkasten)»¹⁴.

Secondo la psicanalisi, per lapsus si intendono piccole disfunzioni della prestazione psichica, atti psichici pienamente validi, sebbene a prima vista incomprensibili. Non sono né vuoti né casuali, ma hanno un motivo pienamente determinato, in quanto sono lo strumento per esprimere una tendenza del soggetto inibita dall'Io. Sorgono per l'azione congiunta o contrapposta di due diverse intenzioni, di cui una sola sempre palese. È un compromesso che giunge dal conflitto di due tendenze contrapposte, che sono l' "intenzione perturbatrice" e l' "intenzione perturbata". L'intenzione perturbatrice, che agisce per effetto dell'inconscio, può essere determinata dall'influsso di una diversa parte dello stesso discorso o, al contrario, essere perfettamente estranea al discorso stesso e alla volontà del soggetto che non intenderebbe pronunciarla.

Vi è sempre però, sostiene Freud,

«una qualche somiglianza di una parola nella frase che si vuole pronunciare con un'altra che non si vuole pronunciare, a permettere a quest'ultima di manifestarsi nella coscienza provocando una deformazione, un incrocio, una formazione di compromesso (contaminazione)»¹⁵.

In ogni caso, tuttavia, il fenomeno del lapsus non è causato da una mera assonanza tra parole, ma è determinato da un contenuto inconscio, un inceppamento del pensiero in cui prevale sulla vita conscia il pensiero inconscio. In questo senso, come sostenuto dallo psicoanalista Lacan, i lapsus non sono parole vuote ma "sintomi del rimosso". Essi, come i sogni e tutti gli atti mancati, sono "significanti", in quanto formazioni dell'inconscio, e costituiscono un linguaggio cifrato che trova la propria interpretazione nell'analisi. Chi è il soggetto del lapsus? Non è il soggetto che sa cosa vuole dire, ma c'è un'intenzione a dire che supera il soggetto padrone del senso. La psicanalisi ritiene che tali manifestazioni non

¹⁴ S. Freud, *Psicopatologia della vita quotidiana (Zur Psychopathologie des Alltagslebens)*, pp.62-63

¹⁵ S. Freud, *Psicopatologia della vita quotidiana (Zur Psychopathologie des Alltagslebens)*, p. 66

siano frutto di un disfunzionamento neuro cognitivo, ma che siano l'indice di una divisione che separa il sapere che un soggetto ha su di sé, dalla sua verità¹⁶.

Il meccanismo che produce il lapsus è paragonato da Freud a quello della "condensazione", che si produce durante l'attività onirica. Come nel sogno vengono fusi molti elementi latenti, travestiti da un contenuto manifesto, così accade nel lapsus, nel quale sostituzioni o contaminazioni producono un compromesso che non corrisponde nella sua totalità a nessuna delle sue fonti, ma è appunto il risultato di queste, come nel caso dei sogni. In altre parole, i lapsus sono frutto di un conflitto interiore, e di una complessa dinamica di ricordo e dimenticanza, di detto e non detto.

Così come nel sogno va ricercato il desiderio inconscio, seguendo la logica del sogno, che è molto diversa dal pensiero cosciente, anche nel lapsus, nella parola sfuggita, va ricercato l'inconscio. Esso rappresenta un sintomo in quanto rivela l'esistenza di un conflitto tra l'intenzione cosciente e la pulsione rimossa.

Secondo Freud il lapsus, come il sogno, non è un processo assurdo né illogico, ma frutto di un desiderio inibito e si realizza per appagarlo, secondo un meccanismo psichico non patologico, che si conclude quindi essere un meccanismo normale dell'apparato psichico.

Molti sono gli esempi di lapsus citati nell'opera. Essi possono consistere nel pronunciare parole oscene, altrimenti bandite; nel rivelare le paure più recondite; nello scambiare i nomi delle persone svelando i reali legami affettivi; nell'affermare il contrario di ciò che si sta sostenendo, realizzando così un'autocritica o una vera e propria censura verso il proprio stesso pensiero; o ancora assumere la forma di un "motto di spirito" che Freud intende con un atto liberatorio e catartico, che si realizza pienamente nel riso che ne consegue.

Freud osserva come spesso capita di pronunciare una parola di significato opposto e contrario a quella che si intende affermare. Tale evento dipenderebbe dal fatto che tali parole sono strettamente collegate nella coscienza linguistica dell'uomo. Esempio noto di tale fenomeno è il seguente, che Freud riprende da Meringer:

«Ci si ricorderà certamente del modo con cui tempo fa il presidente del Parlamento austriaco aprì la seduta: 'Onorevoli! registro la presenza del numero legale e dichiaro quindi chiusa la seduta!' Soltanto l'ilarità generale lo rese accorto dell'errore, cosicché si corresse. In questo caso, molto probabilmente, la spiegazione è che il presidente desiderava in cuor suo di poter già chiudere la seduta che non prometteva nulla di buono, ma questo pensiero secondario, come spesso avviene, riuscì a fraporsi, almeno parzialmente, e ne risultò 'chiusa' anziché 'aperta', cioè il contrario di quanto aveva l'intenzione di dire»¹⁷.

¹⁶J.Lacan, *La scienza e la verità*, vol.II, Einaudi, Torino 1974, p.860

¹⁷R. Meringer, *Wie man sich versprechen kann*, Neu e Freie Presse, 23 agosto 1900 all'interno di S. Freud, *Psicopatologia della vita quotidiana (Zur Psychopathologie des Alltagslebens)*

LAPSUS DI SCRITTURA E DI LETTURA

Il lapsus può anche consistere in un errore di scrittura o di lettura, determinato o dalla predisposizione psichica del lettore e dello scrittore nel modificare un testo, inserendovi parole che riguardano i propri pensieri e ciò che lo distrae e lo preoccupa, o da un meccanismo di difesa, verso una comunicazione per lui dolorosa.

DIMENTICANZA DI IMPRESSIONI E DI PROPOSITI

Freud afferma che la dimenticanza è un processo spontaneo, dal momento che nel dimenticarsi si verifica una selezione inconscia tra le diverse esperienze che si presentano alla mente del soggetto, così come tra i particolari di ciascuna singola impressione e di ciascuna esperienza vissuta. In generale, aggiunge, si tende a rimuovere i ricordi più penosi e dolorosi, quelli che provocano dispiacere qualora riaffiorino alla memoria. Freud distingue due diverse tipologie di dimenticanze: la dimenticanza di impressioni e di esperienze, e quella di propositi e di obiettivi, o omissioni.

Nel primo caso Freud comprende anche il fenomeno dello smarrimento, poiché «*smarrire una cosa non significa altro che dimenticare dove la si è messa*»¹⁸. Gli esempi riportati dimostrano come lo smarrimento sia collegato a pensieri inconsci, correlati tramite una sequenza di associazioni non immediate all'oggetto smarrito, che viene perso quindi per un'intenzione inconscia.

Come nel caso della dimenticanza di nomi, anche nella dimenticanza di impressioni può capitare il sopraggiungere di un falso ricordo, che se è creduto, prende il nome di "inganno della memoria".

Persone che hanno vissuto un'identica esperienza tendono a ricordarla e descriverla in modi diversi. A tale fenomeno si assiste ad esempio in occasione delle testimonianze giudiziarie, in cui gli eventi vengono rappresentati in modo diverso da ciascun testimone, a seconda delle proprie esperienze, del proprio vissuto, di ciò che si tende ad accettare o rimuovere.

Tra le dimenticanze di impressioni, dovute a un meccanismo di difesa, Freud riporta un passo dell'autobiografia di Darwin, nel quale lo scienziato dichiarava di annotare le osservazioni e i pensieri di altri scienziati che si pronunciavano contro la sua teoria scientifica, essendo conscio che tali fatti e pensieri sfavorevoli sfuggano alla memoria più di quelli favorevoli.

Freud definisce un proposito come un obiettivo, «*un impulso ad agire, già approvato, di cui però l'esecuzione è rimandata a epoca opportuna*»¹⁹. La dimenticanza, secondo lo stesso Freud, può riguardare solo azioni non fondamentali, o meglio non ritenute tali dal soggetto, ma solo

¹⁸ S. Freud, *Psicopatologia della vita quotidiana (Zur Psychopathologie des Alltagslebens)*, p.139

¹⁹ S. Freud, *Psicopatologia della vita quotidiana (Zur Psychopathologie des Alltagslebens)*, p.150

propositi secondari e trascurabili. Per esempio, secondo Freud, dimenticare di fare gli auguri per compleanni e ricorrenze può collegarsi all'imbarazzo o al fastidio provato quando siamo noi a ricevere gli auguri.

Nelle persone considerate genericamente di poca memoria, cui viene scusata quindi la dimenticanza di ricorrenze, doveri e promesse, Freud individua invece una totale, sebbene inconscia, noncuranza e addirittura disistima nei confronti degli altri, rispetto ai quali sfrutta la propria nomea di smemorato per giustificare ogni mancanza.

SBADATAGGINI

Vengono definite in tutti i casi in cui la deviazione dell'intenzione è elemento essenziale. Sono azioni che consistono nell'esecuzione di un'intenzione inconscia, nonostante assumano la forma di perturbazioni di altri atti intenzionali, e che si celano dietro al pretesto dell'inettitudine.

Tra gli esempi l'uso delle chiavi sbagliate che rivela il luogo dove si vorrebbe essere; la rottura di un oggetto che porta un ricordo doloroso; la ripetizione di un errore già commesso come autocritica. Ogni atto maldestro, in ogni caso, non possiede un unico significato, ma è la manifestazione di intenzioni diverse a seconda delle circostanze. Solitamente i danni che conseguono dalle sbadataggini sono accettati con indifferenza dal soggetto che le ha provocate, a conferma dell'intenzione inconscia dell'atto.

Persino il suicidio può assumere la forma di un atto casuale, di una sbadataggine che in realtà rappresenta il verificarsi di un'occasione per la realizzazione della cosciente intenzione di suicidarsi.

AZIONI SINTOMATICHE E CASUALI

Sono atti che, a differenza delle sbadataggini, risultano privi di un'intenzione cosciente o di un pretesto, non hanno uno scopo, ma sono azioni totalmente prive di senso e «*devono essere non appariscenti e i loro effetti devono essere irrilevanti*»²⁰. Non hanno un fine evidente e palese, ma appaiono casuali persino a chi le compie, che non coglie il reale significato espresso da tali gesti. Celano tuttavia un'intenzione e uno scopo inconsci, sono manifestazioni dei desideri più segreti e degli istinti repressi di chi le compie. Vengono quindi dette azioni sintomatiche, poiché assumono valore di sintomi nevrotici.

Freud distingue tre gruppi di azioni casuali, a seconda della loro frequenza e che si verificano abitualmente, regolarmente in specifici contesti o sporadicamente. Le azioni più

²⁰ S. Freud, Psicopatologia della vita quotidiana (Zur Psychopathologie des Alltagslebens), p.187

frequenti e costanti, vengono paragonate da Freud ai tic nervosi, mentre il secondo gruppo comprende: «il giocare col bastone che si ha in mano, lo scarabocchiare con la matita che si ha tra le dita, il far tintinnare le monete che si tengono in tasca, l'impastare la mollica o un'altra materia plastica, il tormentare l'abito che s'indossa, e così via»²¹. Freud sottolinea come solitamente il soggetto non si accorga di compiere tale azione, né si renda conto degli effetti di questa, ad esempio neppure sentendo il tintinnio delle monete.

Alcuni esempi di gesti apparentemente non intenzionali proposti nell'opera sono il portar via o il prendere un oggetto altrui; il giocherellare con la fede da parte di un adultero; dimenticare di caricare l'orologio, indizio inconscio del disinteresse verso il domani; il canticchiare fra sé una melodia, il cui testo, se analizzato, rivelerebbe la stretta connessione con un argomento che ci preoccupa.

Secondo Freud rientra tra le azioni sintomatiche anche il perdere, in quanto può rivelare lo scarso valore attribuito all'oggetto perso, o la celata ostilità provata nei confronti della persona da cui questo proviene. Talvolta la perdita o la rottura sarebbero addirittura un sacrificio pagato al destino per una qualche sorta di scaramanzia, che Freud ritiene ancora influenzare la nostra psiche.

Freud osserva come spesso tali azioni siano causa di malintesi, poiché sono oggetto di giudizio da parte di chi le osserva, mentre sono considerate gesti totalmente non intenzionali e dunque privi di responsabilità, da parte di chi li esegue. Tali malintesi dunque «sono dovuti a un intendere troppo o troppo sottilmente»²², tanto che Freud conclude come il principio del “*γνώθι σαυτόν*” dovrebbe passare per lo studio delle azioni e mancanze proprie apparentemente casuali.

ERRORI

Si parla di errori quando il soggetto non si limiti solo a dimenticare, ma sostituisca il ricordo con un falso ricordo, chiamato “inganno di memoria”. Deve trattarsi però, perché possa essere definito errore, di un inganno riguardo a un fatto che non attiene alla vita psichica del soggetto, ma alla realtà obiettiva. Si potrebbero definire questi errori come perturbazioni momentanee della memoria, come casi di ignoranza provvisoria, in cui sbagliamo ma siamo convinti di dire o fare il giusto.

Nel capitolo destinato agli errori, Freud espone di diversi errori da lui stesso commessi nell'opera “L'interpretazione dei sogni”, tra cui:

«A pagina 135 Asdrubale è detto padre di Annibale. Questo errore mi ha irritato in modo particolare, eppure mi ha confermato più degli altri nella mia concezione di tali errori. Sulla storia dei Bārcidi probabilmente pochi

²¹ S. Freud, Psicopatologia della vita quotidiana (Zur Psychopathologie des Alltagslebens), p.190

²² S. Freud, Psicopatologia della vita quotidiana (Zur Psychopathologie des Alltagslebens), p.205

lettori la sanno più lunga dell'autore, che scrisse questo errore e se lo lasciò sfuggire durante ben tre giri di bozze. Il padre di Annibale si chiamava Amilcare Barca; Asdrubale era il nome del fratello di Annibale, e anche del cognato che l'aveva preceduto nel comando. Nelle pagine 177 e 370 affermo che Zeus evira suo padre Crono e lo precipita dal trono. Questa atrocità però io l'ho spostata erroneamente di una generazione; la mitologia greca la fa compiere a Crono sul padre di questi Urano»²³.

Si tratta in entrambi i casi di errori dovuti al rapporto con il fratello di molto maggiore, che aveva un figlio dell'età di Freud e della fantasia di quest'ultimo circa l'essere generato dal fratello anziché dal vero padre, in una confusione di generazioni.

DETERMINISMO, SUPERSTIZIONE E DÉJÀ-VU

Freud riflette su un articolo dello storico della letteratura R.M. Meyer, in cui lo studioso afferma che è impossibile comporre intenzionalmente qualcosa che sia priva di senso. Freud osserva come in effetti, per esempio, un numero o un nome, che pensiamo esserci venuto in mente in modo casuale, risulterà, all'esito di un'analisi più profonda, sempre essere rigorosamente determinato da motivi inconsci.

Secondo Freud nella mente umana nulla avviene per caso e nessun accadimento psichico si verifica indipendentemente da quelli che lo hanno preceduto o che lo seguono. Ogni fenomeno psichico non è mai illogico o inspiegabile, ma ha un suo preciso significato e anche qualora sembri privo di senso o non collegato ad altri eventi psichici, possiede in realtà una motivazione estranea alla consapevolezza del soggetto, ma appartenente alla sfera inconscia. Tale teoria prende il nome di "determinismo psichico".

Molte persone sostengono la propria convinzione dell'esistenza di un libero arbitrio contro l'ipotesi del determinismo psichico, ossia rifiutano l'idea che parole e gesti possano superare la volontà del soggetto, ma trovare espressione nell'inconscio, quindi nella parte della mente su cui l'uomo non ha alcun controllo e dominio. Freud evidenzia come il libero arbitrio però non si manifesti nelle decisioni più rilevanti e fondamentali della vita, ma piuttosto in quelle secondarie e minori. L'idea del libero arbitrio non contraddice quella del determinismo psichico, dal momento che il primo riguarda la motivazione cosciente, il secondo la motivazione inconscia.

Sebbene gli atti mancati sfuggano alla comprensione del pensiero cosciente, tuttavia Freud osserva che vi sono realtà nelle quali si cerca di individuare una motivazione conscia a tali comportamenti, individuandole nel pensiero paranoico e nella superstizione.

La categoria dell'accidentale, alla quale l'individuo sano attribuisce una parte delle proprie prestazioni psichiche e dei propri atti mancati, viene negata dal paranoico, che definisce come significativo e interpretabile ogni azione altrui, proiettando nella coscienza altrui ciò che avviene nel proprio inconscio. Nella paranoia viene attribuito un significato anche ai

²³ S. Freud, Psicopatologia della vita quotidiana (Zur Psychopathologie des Alltagslebens), pp.213-214

minimi particolari del comportamento altrui, ai dettagli e alle minuzie che una persona sana ignorerebbe.

Freud affronta poi il tema della superstizione, dove si interpreta il caso, per mezzo di un accadimento, come un mezzo per la realizzazione di eventi misteriosi e occulti, estranei al soggetto. Freud sostiene di distinguersi dal superstizioso per il fatto di credere alla casualità esterna, anziché a quella interna e psichica, e di ricercare motivazioni interne alla psiche, laddove il superstizioso ignora il determinismo delle proprie azioni casuali e degli atti mancati, ma individua negli eventi esterni e fortuiti l'espressione di forze occulte. La superstizione, quindi, scrive Freud: «proietta all'esterno una motivazione che io cerco nell'intimo»

Anche alla sensazione di aver già vissuto un'esperienza (déjà-vu) viene attribuito una valenza quasi magica, non essendo mai stata fornita una spiegazione soddisfacente di tale fenomeno. Freud sostiene che si tratti del ricordo di un'esperienza effettivamente vissuta come fantasia, ma impossibile da ricordare coscientemente, in quanto mai appartenuta alla sfera del conscio.

Nelle conclusioni Freud ribadisce quindi la sostanziale identità del meccanismo degli atti mancati con quello della formazione del sogno e come i processi psichici che portano a tali atti corrispondano, sebbene con un'intensità inferiore, a quelli della nevrosi, giungendo quindi ad affermare che:

«non esiste un confine netto tra normalità e anormalità nervosa, e che siamo tutti un po' nervosi [...] Il carattere comune sia ai casi più lievi sia ai casi più gravi, e di cui partecipano anche gli atti mancati e casuali, sta però nella riconducibilità dei fenomeni a un materiale psichico incompiutamente represso, il quale, respinto dalla coscienza, tuttavia non è stato interamente derubato della capacità di esprimersi».²⁴

In altre parole, l'opera sembrerebbe confermare le parole dello psichiatra Basaglia quando afferma che "da vicino nessuno è normale".

²⁴ S. Freud, Psicopatologia della vita quotidiana (Zur Psychopathologie des Alltagslebens), p.2680

BIBLIOGRAFIA

Costituzione della Repubblica Italiana, legge n°180, articolo 1, 13 maggio 1978

A. Quadrio & D. Berti, *Psicologia della personalità normale e deviante*, Università Cattolica Milano, 1980

L. Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, vol.5, capitolo 21 a cura di Elena Zamorani, Garzanti, [1°ediz.1970]

S.Freud, *Inibizione, sintomo e angoscia*, Boringhieri, 1961 [1°ed.1926]

S. Freud, *Interpretazione dei sogni*, Franz Deuticke, Lipsia e Vienna 1899 [1°ediz.1898]

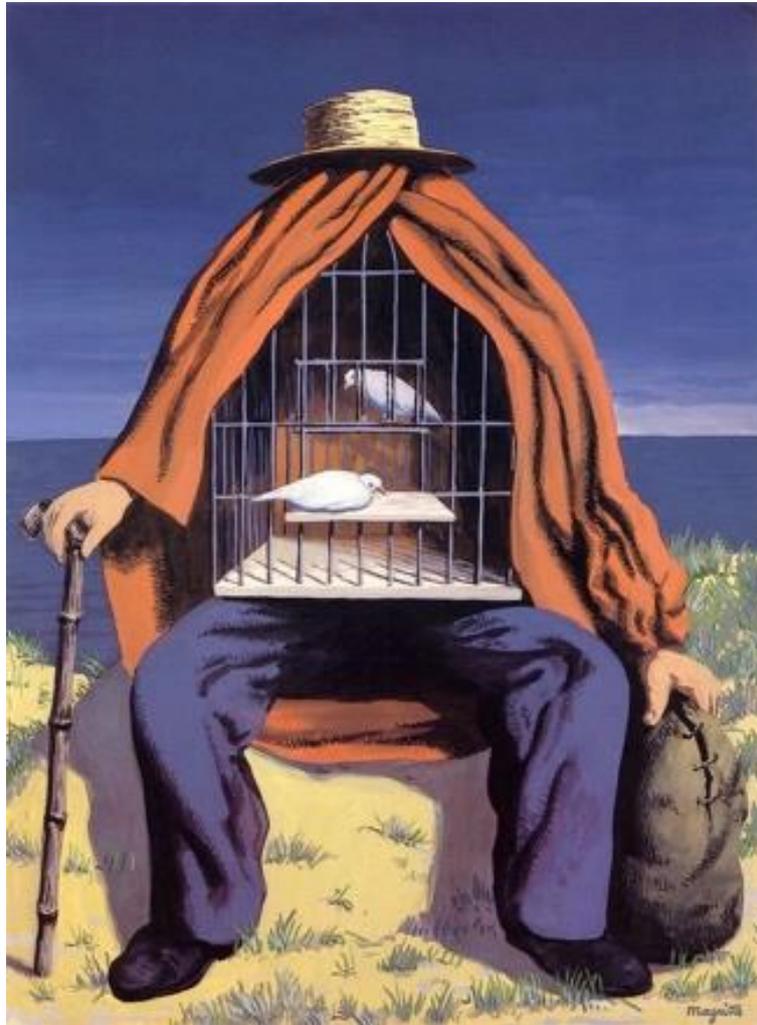
S. Freud, *Psicopatologia della vita quotidiana (Zur Psychopathologie des Alltagslebens)*, Bollati Boringhieri editore, 2 febbraio 2012 [1°ed.1901/edizione definitiva 1924]

U. Galimberti, all'interno di *Freud, Psicopatologia della vita quotidiana. Una recensione di G. Ottaviani*, filosofiprecari.it

Vocabolario online Treccani

J.Lacan, *La scienza e la verità*, vol.II, Einaudi, Torino 1974

R. Meringer, *Wie man sich versprechen kann*, Neu e Freie Presse, 23 agosto 1900



Avere o essere?

di Erich Fromm

A cura di Sofia Beccaria

INDICE

INTRODUZIONE	64
LA GRANDE PROMESSA ED IL SUO FALLIMENTO	65
I. LA FINE DI UN'ILLUSIONE.....	65
II. PERCHÉ È FALLITA LA GRANDE PROMESSA?.....	65
COME COMPRENDERE LA DIFFERENZA TRA AVERE O ESSERE	66
AVERE ED ESSERE NEL QUOTIDIANO	67
I. APPRENDERE	67
II. RICORDARE	68
III. CONVERSAZIONE.....	68
IV. AVERE CONOSCENZA E CONOSCERE	68
CHE COS'E' LA MODALITA' DELL' AVERE?	69
CHE COS'E' LA MODALITA' DELL' ESSERE?	70
L'UOMO NUOVO E LA NUOVA SOCIETA'	73
I. RELIGIONE, CARATTERE E SOCIETÀ	73
II. LE CONDIZIONI DELLA TRASFORMAZIONE E LE CARATTERISTICHE DELL'UOMO NUOVO	74
III. LA NUOVA SOCIETÀ: LA SUA REALIZZAZIONE HA PROSPETTIVE RAGIONEVOLI? 77	
BIBLIOGRAFIA	78

INTRODUZIONE

“Avere o essere?” è un’opera essenziale per permettere ai lettori una riflessione approfondita sul proprio atteggiamento verso la vita e la società. Le modalità di esistenza secondo l’essere e secondo l’avere sono opposte tra loro ma solo la seconda sembra aver avuto spazio di crescita nelle società capitalistiche dal XIX secolo ad oggi. Questo comportò lo sviluppo umano in termini di passività al sistema economico e aumento del rischio di catastrofi mondiali, risolvibili unicamente con un drastico cambiamento del comportamento umano e della sua società.

Erich Fromm, l’autore, è noto per essere stato un membro fondamentale della Scuola di Francoforte come psicanalista e filosofo post-freudiano, riprendendo i pensieri di Marx, Spinoza, Buddha e di esponenti ebraici. Egli postulò il concetto di “Socialismo Umanistico”, che viene definito all’interno del saggio.

Il testo, edito Mondadori, fu pubblicato per la prima volta nel 1976 a cui seguirono poi numerose ristampe e permise l’ottenimento del premio “Nelly Sachs” nel 1979, un riconoscimento letterario elargito dalla città tedesca di Dortmund ogni due anni.

LA GRANDE PROMESSA ED IL SUO FALLIMENTO

I. LA FINE DI UN'ILLUSIONE

«La Grande Promessa di Progresso Illimitato - vale a dire la promessa del dominio sulla natura, di abbondanza materiale, della massima felicità per il massimo numero di persone e di illimitata libertà personale - ha sorretto le speranze e la fede delle generazioni che si sono succedute a partire dall'inizio dell'era industriale».¹

Con questa affermazione, Fromm inizia l'enunciazione delle ragioni dietro la scrittura del suo saggio.

Comincia, dunque, descrivendo come parallelamente allo sviluppo dell'età industriale, andò sempre più affermandosi l'umano desiderio del controllo sulla natura. Un desiderio che incentivò il progresso tecnico-scientifico a tal punto da far auto-considerare l'uomo come onnipotente e capace di edificare un «secondo mondo» sfruttando quello originario naturale. Uno *Übermensch*² dell'età industriale. Nacque così il mito di una *nuova libertà*: gli uomini si consideravano padroni assoluti delle proprie vite e, dal momento che questa fu inizialmente una condizione comune solo alle classi più alte, ognuno era portato a credere che maggiore fosse stato il livello di industrializzazione, maggiore, e più estesa, sarebbe stata la nuova libertà. Da ciò, la critica dell'autore ai movimenti socialisti e comunisti accusati, in tempi moderni, di aver «cessato di prefiggersi lo scopo di costruire una nuova società e un uomo nuovo, per far proprio l'ideale di una vita borghese per tutti, indicando nel borghese universalizzato gli uomini e le donne del futuro».³ In questo clima sorse, dunque, una nuova religione, la religione del Progresso, fondata sulla trinità di produzione illimitata, assoluta libertà e felicità senza restrizioni, che impose la Città Terrena del Progresso in sostituzione alla Città di Dio. Una religione votata ai «dogmi» utilitaristici e, chiaramente, positivisticici e tecnocratici. Eppure, ancora questa Grande Promessa non si poté, e non si può, dire raggiunta grazie alla presa di coscienza popolare. Infatti, «la soddisfazione illimitata non comporta il vivere bene», come possiamo facilmente vedere con le ragioni ambientalistiche, e «il progresso economico è rimasto limitato ai paesi più ricchi»,⁴ evidente con lo sviluppo del neocolonialismo.

II. PERCHÉ È FALLITA LA GRANDE PROMESSA?

Il motivo del fallimento della Grande Promessa è da ritrovare nei presupposti psicologici che il suo stesso sviluppo impose: l'edonismo radicale e l'egotismo.

¹ E. Fromm, *Avere o essere*, Mondadori, Milano 1977, p. 11

² Superuomo, definito da Nietzsche.

³ Ivi, p. 12.

⁴ *Ibidem*.

Il primo, che coincide con l'associazione dello scopo della vita alla soddisfazione di ogni desiderio o bisogno, fu una prassi tipica di chi nella storia ebbe mezzi illimitati e «*tentava di dare un senso alla propria vita ricercandolo nel piacere*»⁵. Fromm procede dunque all'analisi della nascita della filosofia edonistica. Aristippo, primo ed unico nel mondo antico, nel IV secolo a.C. sottolineò la felicità come somma di tutti i piaceri fisici appagati. Tuttavia, dopo di lui bisognerà attendere fino al XVII e XVIII secolo per trovarne altri seguaci. Solo in questa nuova epoca, la considerazione del profitto cambiò: non venne più considerato solo a livello spirituale ma anche materiale. Alcuni esempi sono i conseguenti pensieri di Hobbes, che descriveva la felicità come il progresso da una "brama" all'altra e del Marchese de Sadde, che affermò la necessità di soddisfare i propri impulsi solo perché esistenti. L'edonismo ritornò ancora con l'analisi critica utilitaristica della validità morale del piacere individuale-collettivo: Bentam ne esaminò i criteri e James Mill le dimostrazioni psicologiche. Infine, risulta essere anche il valore fondante della società capitalistica dal XX secolo, e si articola attraverso la retorica del lavoro ossessivo abbinato all'ozio totale e al desiderio di soddisfare i propri piaceri senza limite nei momenti liberi. Per tali ragioni possiamo dire che quest'ottica edonistica sia lungi dal predisporre al *vivere bene* e, anzi, provochi stati di ansia in vista dell'eterno risparmio e dell'accumulo di beni.

Il secondo motivo, l'egotismo, costituisce, invece, l'unione di egoismo e avidità, ritenuta portatrice all'armonia. Le condizioni dello sviluppo di questo principio sono il desiderare tutto per sé, preferire il possedere rispetto al condividere e provare ostilità nei confronti di chi *ha* di più. Ciò si articola come tipica causa dello scoppio di guerre. Pertanto, possiamo affermare che «*avidità e pace si escludono a vicenda*».⁶

In conclusione, Fromm postulò, dunque, che nella società dal XX secolo in avanti, prevalse fermamente il sentimento di ricerca del piacere e di necessità di acquisire proprietà e guadagno individuale per l'arricchimento personale. Di conseguenza, *l'aver* superò *l'essere*.

COME COMPRENDERE LA DIFFERENZA TRA AVERE O ESSERE

«Dicendo essere o avere, non mi riferisco a certe qualità a sé stanti di un soggetto [...]. Mi riferisco a due fondamentali modalità di esistenza, a due diverse maniere di atteggiarsi nei propri confronti e in quelli del mondo, a due diversi tipi di struttura caratteriale, la rispettiva preminenza dei quali determina la totalità dei pensieri, sentimenti ed azioni di una persona».⁷

In questo modo Fromm descrive brevemente gli oggetti della sua trattazione: avere ed essere sono due atteggiamenti verso la vita, che si trovano declinati nella realtà di tutti i giorni. Per comprenderne meglio la natura, vengono evidenziati tre testi poetici sulla

⁵ Ivi, p.13.

⁶ Ivi, p. 17

⁷ Ivi, p. 37.

reazione alla vista di un fiore: un “haiku” di Bashō, un poeta giapponese della seconda metà del 1600, una sestina di Tennyson, poeta inglese del XIX secolo e “Gefunden” di Goethe. Il primo guarda attentamente il fiore per *vederlo*, cioè essere tutt’uno ed identificarsi con esso, il secondo per il desiderio di possederlo cede all’impulso di strapparlo, e l’ultimo sente di avere lo stesso istinto del precedente ma, poiché ciò comporterebbe la morte dell’oggetto, lo coglie per ripiantarlo e farlo rifiorire vicino a sé. Il comportamento di Bashō e Goethe raffigura la modalità dell’essere «*in cui non si ha nulla né si aspira ad avere alcunché [...] ma si è tutt’uno con il mondo*»⁸, quello di Tennyson, invece, riassume la modalità dell’*avere*, ovvero possedere e consumare, tipico della società industriale occidentale e più comune nel nostro tempo.

Ancora, l’accentuazione dell’*avere* è visibile anche a livello linguistico dal momento che, in epoche più recenti, si è verificato un maggiore uso di sostantivi rispetto a verbi. I primi designano un oggetto e la sua appartenenza, i secondi indicano attività, come “io sono” o “io desidero”, che sempre più vengono considerati attraverso i termini dell’*avere*. Un esempio è dire “ho un problema” e “ho l’insonnia” anziché “sono preoccupato” e “non riesco a dormire”. Nei primi casi, viene così eliminata l’esperienza del soggetto ed imposto un possesso impersonale.

L’*avere* è dunque un’espressione mistificatrice poiché tutti *hanno* chiaramente qualcosa, come il proprio corpo, ma non tutto può essere *posseduto*. Inoltre, la parola stessa “*avere*” è illusoria, dal momento che la sua origine è da ritrovarsi nell’idioma *è a me*, come il dativo di possesso greco. “Essere”, invece, deriva da *es*, cioè esistere, rimandando non all’apparenza ma alla realtà e veridicità della essenza del soggetto. Quest’ultimo è stato, inoltre, oggetto di riflessioni filosofiche da Parmenide in avanti, che configurarono il suo stato come atemporale o in divenire. Secondo Fromm, solo la seconda possibilità è concepibile nella realtà.

AVERE ED ESSERE NEL QUOTIDIANO

Fromm procede nell’esposizione delle sue tesi con la descrizione delle modalità con cui i due termini appaiono nei momenti della vita quotidiana.

I. APPRENDERE

Gli studenti che fanno proprio l’*avere* cercheranno di afferrare le strutture logiche delle lezioni udite «*trasformando le parole in agglomerati cristallini immagazzinati passivamente*»⁹ e

⁸ Ivi, p. 31.

⁹ Ivi, p. 42.

divenendo “proprietari” di discorsi altrui, rimanendone però estranei. Chi invece segue la modalità dell’*essere*, non necessiterà di andare a lezione poiché avrà già riflettuto sulle tematiche da trattare, grazie alla stimolazione data dall’interesse. Ascolterà e riceverà in modo attivo e verrà coinvolto a tal punto da essere “mutato” alla fine della lezione. L’etimologia stessa del termine *interesse* ne definisce il significato: inter-esse indica l’«essere dentro» l’argomento trattato in modo attivo.

II. RICORDARE

Anche in questo caso vi è una grande differenza tra chi opera secondo avere e chi secondo essere. Nel primo caso, la memoria viene meccanizzata grazie alle connessioni logiche fra i concetti, come spazio, tempo e dimensione o anche alla scrittura di ciò che desideriamo ricordare, affidando la memoria all’annotazione e non alla capacità di ricordarla. Fromm afferma che gli studenti che prendono appunti si ricorderanno meno di chi, invece, fa affidamento sulla propria capacità di comprensione, e, anche, che da studi compiuti, risulta che gli illetterati e chi scrive poco, abbia più memoria. Nel caso della memoria attraverso l’essere, il ricordo coinciderà con il richiamo attivo di parole, cose o idee, identificato nella forma delle libere associazioni freudiane. Un esempio è quello di individui che, dopo lungo tempo, ricordano ancora parole di lingue straniere ormai dimenticate.

III. CONVERSAZIONE

Chi conversa adattandosi alla modalità dell’avere, anche in questo caso avvertirà il sentimento di possesso verso la propria opinione e, in un dibattito o in un semplice dialogo, necessiterà di difendere l’idea con cui si identifica, senza accettare la possibilità di mutarla. Altrimenti perderebbe parte di ciò che possiede. Al contrario, chi si conforma alla modalità dell’essere, risponderà produttivamente, riflettendo, senza aver preparato un discorso. Non sarà interessato al *vincitore* del dibattito, ma alla formazione di nuove idee.

IV. AVERE CONOSCENZA E CONOSCERE

Viene affrontato con tesi simili l’approfondimento di questa tesi. Chi *ha conoscenza*, possiede diverse informazioni. Chi *conosce*, è sottoposto ad un procedimento di elaborazione mentale costante, affine al processo tripartito della dialettica hegeliana. Come viene affermato nel pensiero di Buddha, Gesù, Master Eckhart, Marx e Freud, Fromm identifica l’inizio dell’*iter* verso la conoscenza come la presa di coscienza dell’inaffidabilità delle nostre percezioni.

«La conoscenza ha inizio con la demolizione delle illusioni, con la *de-lusione* (Ent-tauschung). Conoscere significa penetrare sotto la superficie, allo scopo di giungere alle radici e, pertanto alle cause. Conoscere significa “vedere” la realtà senza paludamenti».¹⁰

Quindi, il fine della conoscenza non è l’approdo a certezze assolute, ma un eterno percorso di «autoaffermazione della ragione» di cui l’ignoranza è un passo fondamentale.

Fromm propone infine un’aspra critica all’apparato scolastico poiché lo scopo del sistema didattico è quello di offrire un insieme scomposto di nozioni che gli studenti devono acquisire, nell’ottica del possesso. Così i *pacchi-conoscenza* vengono fabbricati per il prestigio sociale dell’individuo.

CHE COS’E’ LA MODALITA’ DELL’AVERE?

«Acquisire, possedere e realizzare un profitto costituiscono, nella società industriale, i sacri inalienabili diritti dell’individuo. [...] Finché io non violo la legge, il mio diritto è illimitato e assoluto».¹¹

In questa visione della società contemporanea, la proprietà privata è considerata una necessità naturale. Questa, estesa a tutta la popolazione, si declina sotto diverse forme in base al ceto e alla classe sociale. Oltre al più classico capitale, bisogna considerare come tale anche il «*possesso di amici, amanti, salute, malattie, abitudini, idee, credenze, viaggi, oggetti d’arte, Dio ed il proprio io*».¹² Inoltre, il consumismo ne costituisce la forma più alta, allineandosi alla pratica dell’edonismo radicale.

La natura di chi vive secondo la modalità dell’avere è quella di identificarsi nell’asserzione: «*io sono ciò che ho*» e «*io sono io perché ho X*»¹³. Il possesso dell’oggetto determinerà la persona stessa, senza X egli apparirà nullo e vuoto e più X sarà duraturo nel tempo, più il soggetto si sentirà e verrà considerato immortale. Infatti, «*nella società odierna, la «storia» ed il «futuro» hanno preso il posto del Cielo cristiano*»¹⁴ e, poiché per esperienza si conosce la predestinazione naturale umana alla morte, l’uomo è indotto alla ricerca di situazioni in grado di renderlo eterno.

Per questo motivo, il rapporto che si crea tra soggetto ed oggetto non è produttivo e attivo, ma di sottomissione forzata reciproca. Entrambi i termini divengono *cose*: il primo è immutabile ed il secondo permanente nel tempo. Inoltre, l’unica felicità raggiungibile

¹⁰Ivi, pp. 53-54.

¹¹Ivi, p. 83.

¹²Ivi, p. 85.

¹³Ivi, p. 91.

¹⁴Ivi, p. 96.

nell' *avere* è attraverso il sentimento di superiorità sugli altri e, dunque, grazie alla capacità di «conquistare, depredate e uccidere».¹⁵

Una dimostrazione di tale condizione è attraverso la teoria freudiana dell' "erotismo anale" e del suo sviluppo fino all'età adulta. Freud lo definì come «la fase che va da un anno e mezzo a circa tre anni e consiste in atteggiamenti rivolti a se stesso e ad altre persone, atti a raggiungere gratificazioni restando nell'ambito delle esigenze della realtà e di interessi verso alcune attività e oggetti»,¹⁶ ovvero la fase di prima sperimentazione della propria indipendenza e capacità di controllo. Fromm, applicandolo allo studio della società, lo definisce come un carattere in cui «le energie vitali mirano all' *avere*, al risparmiare ed al tesaurizzare denaro, oggetti, gesti, sentimenti, parole. [...] Da cui la celebre equazione: denaro-feci».¹⁷ L' autore impiega questa teoria per descrivere che se già Freud avesse considerato questa una prassi tipica dell'individuo che non ha ancora sviluppato la massima maturità, quindi nevrotico e malato, applicato allo studio sociale, indica che le società costituite dalla compresenza di individui votati all' *avere* sono malate.

Infine, viene definito l' " *avere esistenziale*". Questa è una condizione inevitabile umana che non si oppone all' *essere*, e descrive l' esigenza fondamentale di certi averi per sopravvivere, come il corpo, il cibo ed una dimora. Corrisponde ad un impulso naturale innato comune a tutta la specie umana, che entra in contrasto unicamente con l' " *avere caratteriologico*", ovvero ciò di cui abbiamo trattato fino a qui.

CHE COS'E' LA MODALITA' DELL'ESSERE?

Fromm avverte dapprima il lettore che la trattazione della modalità dell' *essere* sarà di più difficile comprensione rispetto a quella dell' *avere* dal momento che la seconda è quella più presente, discussa e considerata naturale nella nostra società. Afferma infatti:

«Dal momento che la società nella quale viviamo è dedita all'acquisizione di proprietà e guadagno, raramente ci capita di trovarvi manifestazioni della modalità esistenziale dell' *essere* e la maggior parte di noi considera la modalità dell' *avere* come quella più naturale e l' unica accettabile».¹⁸

Questo, anche perché «l' *avere* si riferisce a cose e le cose sono fisse e descrivibili. L' *essere* si riferisce all' *esperienza* e, l' *esperienza umana* è in via di principio *indescrivibile*».¹⁹

Innanzitutto, i requisiti della modalità dell' *essere* sono: l' indipendenza, la libertà e la presenza di ragione critica. Tutte accomunate da un massimo comune denominatore quale l' " *essere attivo*" a livello interiore, molto vicino all'idea di dialettica hegeliana, in quanto

¹⁵Ivi, p. 95.

¹⁶Dott.ssa R. Lagheggi, *L'erotismo anale*, psicoanalisiibioenergetica.com

¹⁷E. Fromm, *Avere o essere*, Mondadori, Milano 1977, p. 97.

¹⁸Ivi, p. 41.

¹⁹Ivi, p. 101.

comporta il continuo rinnovamento, la crescita e l'espansione ed è indescrivibile con mere parole ma comunicabile unicamente attraverso la condivisione. Un esempio chiarificatore è quello proposto da Max Hunziger, un amico dell'autore.

«Un vetro azzurro appare tale quando la luce lo attraversa, perché esso assorbe tutti gli altri colori, impedendo loro di passargli attraverso. In altre parole, noi definiamo azzurro un vetro proprio perché non trattiene le vibrazioni cromatiche azzurre. La designazione che gli viene data non si riferisce a ciò che il vetro possiede, ma a ciò che emana».²⁰

La modalità dell'essere, pertanto, trova spazio unicamente nel caso in cui quella dell'avere sia soppressa. Solo così gli uomini non si aggrapperebbero più ai propri possessi, ricercando sicurezza ed identità, ma si sostenterebbero con la sola essenza. Inoltre, l'attività nella società capitalistica si distingue in alienata e non-alienata. La prima implica che il soggetto sperimenti esclusivamente il risultato di ciò prodotto, invece, la seconda comporta l'esperienza dell'"io" quale soggetto della "mia attività" e prende il nome di *attività produttiva o spontanea*, nel suo senso qualitativo fecondo di attività interiore.

Fromm delinea, quindi, un errore e le sue ragioni, che i maestri del pensiero del mondo antico compirono: il non aver compreso la differenza fra attività e passività, e cioè attività non-alienata ed attività alienata. Ad Atene, infatti, gli unici sottoposti al lavoro alienato erano gli schiavi e gli individui liberi non avevano motivo di porsi il dubbio di star svolgendo una *praxis*²¹ insignificante o ripetitiva. Aristotele, per esempio, si dedicava alla vita contemplativa ed alla ricerca di verità, chiaramente non svolgendo un compito straniato. Per i filosofi del Mondo antico, dunque, «*l'attivismo, ovvero l'attività scissa dai movimenti spirituali dell'individuo, è da respingere*»,²² poiché, direbbe Fromm, induce all'alienazione. Ancora, Spinoza, analizzando precocemente l'inconscio umano, offre una definizione di attività e passività, definiti come "agire" e "soffrire". Il primo caso avviene come conseguente alla natura umana, ovvero riguarda azioni compiute dentro o fuori di noi e determinate da noi stessi. Il secondo caso deriva dalla nostra natura ma noi ne siamo solo in parte la causa. Allo stesso modo, anche i desideri seguono la stessa distinzione: gli *actiones*²³ scaturiscono dalla nostra esistenza poiché, o forse anche quando, siamo esseri liberi, ed i *passiones*²⁴ sono prodotti da forze deformanti esterne o interne.

Questi concetti costituiscono le fondamenta della critica alla società industriale: gli individui mossi «*dall'avidità di denaro, possesso o fama*»,²⁵ non risultano più normali, ma passivi e malati. Anche Marx riprese questo tema asserendo che «*l'attività spontanea dell'uomo è paralizzata nel*

²⁰Ivi, p. 103.

²¹ Azione, lavoro.

²²E. Fromm, *Avere o essere*, Mondadori, Milano 1977, p. 107.

²³ Desideri attivi.

²⁴ Desideri passivi.

²⁵E. Fromm, *Avere o essere*, Mondadori, Milano 1977, p. 110.

*sistema capitalistico e che l'obiettivo è di reinstaurare la piena umanità, reinstaurando l'attività in ogni settore dell'esistenza».*²⁶

Oltre all'*essere* come in contrasto all'*avere*, Fromm ne dà una definizione in quanto opposta all'*apparire*. Può succedere, infatti, che il carattere ed il comportamento di un individuo discordino e per questo Fromm attesta che:

«la mia struttura caratteriale, il vero movente del mio comportamento, costituisce il mio essere reale; il mio comportamento può parzialmente riflettere il mio essere, ma di solito è una maschera che ho e che porto per raggiungere i miei scopi».²⁷

Per questo motivo si può parlare di essere come "smascheramento", riprendendo ancora una volta Freud e le sue teorie sull'inconscio e le pulsioni naturali, e di penetrazione e scoperta della realtà sotto la superficie.

Infine, Fromm confuta l'argomentazione secondo cui l'uomo sarebbe unicamente volto a pigrizia ed egoismo. Un esempio risulta quello di Churchill, all'inizio della Seconda guerra mondiale, quando chiamò i cittadini inglesi alle armi e questi accettarono propositivamente grazie al patriottismo sentito e al volere comune di portare a termine una lunga e sanguinosa guerra. Sembrerebbe infatti che in tempi di sofferenze, il sentimento di solidarietà si senta più saldamente rispetto ai tempi di pace, anche se pure in quest'ultimi casi non sia assente. Ancora, infermieri, medici, frati e monache sono alcune categorie più portate al bene "verso il prossimo" poiché sentono un amore sincero verso tutto il mondo. Infine, Fromm afferma che l'aspirazione a vivere in unione con altri abbia origini profonde nelle condizioni di esistenza della specie umana: data la perdita del legame originario con la natura, gli uomini sentono necessaria l'unità e, per questo, si radunano in unioni "estatiche" quali tribù, nazioni, classi, organizzazioni e religioni. Da qui la denuncia alla guerra ed ai crimini e violenze che portò: gli uomini si sentono uniti in un grande "noi" e, così, giustificati a difenderlo in ogni modo. Infatti, «*gli uomini hanno più paura di essere messi al bando che non, a volte, della morte stessa*».²⁸

Da come si evince, dunque, gli esseri umani sono soggetti sia alla tendenza verso l'*avere*, che in ultima analisi si deve alla sopravvivenza, sia verso l'*essere*, in quanto condividere, dare e sacrificarsi per l'unione con gli altri. Per questo motivo, oltre all'esistenza di gruppi estremi che aderiscono unicamente ad una delle due attitudini, la maggioranza degli individui li accetta entrambi e la prevalenza di una sull'altra dipende da fattori ambientali. Fromm discorda con la teoria freudiana che riconduce la formazione del carattere alla prima infanzia, egli afferma infatti che questo sia in costante mutamento in base alle circostanze in cui ci si ritrova.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ivi*, p. 111.

²⁸ *Ivi*, p. 120.

L'UOMO NUOVO E LA NUOVA SOCIETÀ

I. RELIGIONE, CARATTERE E SOCIETÀ

Dall'analisi psicologica condotta per la scrittura di questo saggio, l'autore evidenzia un tema fondamentale: il carattere sociale. Questo sarebbe l'unione della sfera psichica umana e della struttura socioeconomica circostante che la influenza. Due condizioni che vivono in rapporto di divenire reciproco: ai mutamenti di uno, coincidono i mutamenti dell'altro. Da ciò, le motivazioni dell'agire dei rivoluzionari, consapevoli che il cambiamento della struttura politica possa indurre una trasformazione della mente umana in questi termini.

Qui subentra la descrizione dell'importanza della religione, definita come «*qualsiasi sistema di pensiero e azione condiviso da un gruppo, che offra ad un individuo un mezzo di orientamento ed un oggetto di devozione*»,²⁹ quali possono essere la propria nazione, i propri antenati, un partito o anche il denaro. Questa risulta essere un bisogno fondamentale umano, il sempre maggiore livello di evoluzione umana comportò, infatti, un sempre minore determinismo dagli impulsi strettamente naturali e un sempre crescente controllo da parte di istinti «*filogenetici programmati*».³⁰ Per questo motivo fu, ed ancora è, essenziale e naturale la creazione di sistemi per orientarci in un mondo altrimenti caotico e confusionale, che arrivano a determinare lo scopo del "nostro vivere". Tutte le culture e civiltà hanno le proprie religioni, non necessariamente equivalenti al cristianesimo o, per esempio, al paganesimo. Anzi, spesso lo sviluppo di queste stesse è riconducibile al concetto di ideologia più che di religione. Questa nasce quando il sistema religioso non si adatta a quello caratteriale, non comportando alcun mutamento nel "carattere sociale".

Nelle epoche moderne, si sviluppò una nuova religione atea: la religione industriale. Questa, volta all'asservimento umano all'economia, si è edificata sulla «*paura delle potenti autorità maschili e la sottomissione ad essi, il rafforzamento del sentimento di colpa per la disobbedienza e la dissoluzione dei legami di solidarietà umana a opera della supremazia dell'interesse personale e del reciproco antagonismo. Il lavoro, la proprietà, il profitto e il potere sono diventati "sacri" e l'individualismo è stato favorito*».³¹ Questo portò all'affermarsi dell'egocentrismo a tal punto che le relazioni e gli altri sono diventati insignificanti, circoscrivendo l'interesse al proprio io e profitto. Di conseguenza, gli organi dirigenziali non risultano preoccuparsi davanti al pericolo delle catastrofi ambientali, ecologiche e nucleari, nonostante abbiano tutte le informazioni e dati al riguardo.

Fromm avanza quindi la teoria secondo cui, con il passare del tempo, andremo incontro all'autodistruzione della cultura ed a catastrofi mondiali, a meno che non si sviluppi una nuova religione atea umanistica che induca un concreto cambiamento del carattere umano

²⁹Ivi, p. 149.

³⁰Ivi, p. 151.

³¹Ivi, p. 161.

e sociale e che verta sull'essere attivi, sulla solidarietà e sul dare. Solo così si potrà creare una nuova coscienza, etica e atteggiamento verso sé, gli altri e la natura.

II. LE CONDIZIONI DELLA TRASFORMAZIONE E LE CARATTERISTICHE DELL'UOMO NUOVO

Fromm espone dunque i presupposti per la sostanziale trasformazione del carattere umano, ovvero il passaggio dalla superiorità della modalità dell'aver a quella dell'essere. Prima di agire, l'uomo deve necessariamente prendere consapevolezza del suo stato di sofferenza, dell'origine di tale disagio, dell'esistenza della possibilità di superarlo e del mutamento di stile di vita che servirà mettere in pratica e che ne deriverebbe. Tali sono chiamate da Buddha le "Quattro Nobili Verità", e risultano comuni anche al pensiero di Marx, a livello politico, e di Freud, a livello psicoanalitico. La nuova società, inoltre, dovrà incentivare la nascita di un "uomo nuovo" plasmato dal "nuovo sistema". Il suo carattere comprenderà la rinuncia all'aver, alla sicurezza ed all'identità con ciò che si è, gioia nel dare e nel condividere, la riduzione sostanziale della brama di possesso e illusioni, la conoscenza di sé e la consapevolezza delle differenze tra struttura economica come attributo della vita e come suo controllo.

L'impresa per l'edificazione di una nuova società è chiaramente molto complessa e deve lasciar spazio all'esaminazione di alcune difficoltà come la necessità di continuare la produzione industriale senza mantenere la centralizzazione totale ed il liberismo, lo sviluppo del sentimento di soddisfazione non grazie al guadagno e la nascita di una «*Scienza Umanistica dell'Uomo*»,³² che studi la ricostruzione sociale realizzando un piano preciso.

«Il primo passo verso tale meta è che la produzione sia organizzata ai fini di un "consumo sano"». ³³ Oltre alla "produzione per l'uso" e non "per il profitto", diviene fondamentale analizzare quali bisogni siano sani e quali patologici, oltretutto quali siano realmente nostri e quali indotti dal sistema. Tale classificazione sarebbe nelle mani di un consiglio di psicologi, antropologi, sociologi, filosofi, teologi e rappresentanti di consumatori e gruppi sociali. La decisione non verrebbe poi *im-posta* ai cittadini ma solo *pro-posta*.

Fromm procede poi con l'elencazione degli altri presupposti per la costruzione della nuova società.

«Tutti i membri della società dovrebbero attuare una piena partecipazione democratica a livello industriale e politico». ³⁴

³²Ivi, p. 190.

³³Ivi, p. 192.

³⁴Ivi, p. 197.

Sia nell'ambito economico-industriale che politico, ogni individuo deve, dunque, essere informato e partecipe delle decisioni più alte, interessandosi alle problematiche della comunità come a quelle private. Per rendere possibile la democrazia partecipatoria, lungi da quella popolare, Fromm avanza l'idea della creazione di migliaia di gruppi composti ognuno di un massimo di cinquecento persone, che si conoscono tra loro e che esaminerebbero e decreterebbero riguardo ai problemi di ogni ambito politico-sociale. La "Camera bassa", ovvero l'unione di tutti i gruppi, fungerebbe da parlamento influenzando sugli organismi legislativi.

*«La partecipazione attiva alla vita politica richiede un massimo di decentralizzazione a livello industriale e politico».*³⁵

Secondo la logica capitalistica, infatti, la società si sta trasformando in una "megamacchina", termine di Lewis Mumford, dove ogni azienda, governo e individuo viene organicizzato e sottoposto all'amministrazione di una direzione centralizzata. In tal modo, la "megamacchina" può essere attivata da chiunque poiché i suoi ingranaggi, ovvero le amministrazioni burocratiche, lavorano da soli e chi è alla guida deve saper solamente "premere i bottoni giusti". Questo sistema conduce naturalmente al fascismo e alla passivizzazione dei soggetti. Da ciò, la necessità di conferire più potere alle piccole amministrazioni citate prime e la divisione delle grandi aziende in più piccole.

*«La direzione ispirata a principi umanistici deve sostituirsi alla direzione burocratica».*³⁶

I cittadini non devono più essere visti unicamente come numeri e statistiche in vista di un accrescimento di profitto o di carica sociale giustificando così le loro crudeltà, come avveniva per i generali delle SS come Eichman nei confronti degli ebrei durante la Seconda guerra mondiale, ma come esseri di cui avere responsabilità e a cui rispondere delle necessità.

*«Tutti i metodi di lavaggio del cervello usati dalla propaganda politica e dalla pubblicità industriale devono essere messi al bando».*³⁷

Essi creano, infatti, stati ipnotici che manipolano i desideri, bisogni e decisioni degli uomini. Questi vengono continuamente bombardati da stimoli anche subliminali che inducono ad uno stadio di intontimento tale, che l'uomo non è più in grado di discernere ciò che viene realmente dal proprio essere e ciò che viene dal suo esterno. L'effetto della fine di tale stato è da paragonarsi al momento di disintossicazione da droghe.

*«L'abisso esistente tra nazioni ricche e povere deve essere colmato».*³⁸

³⁵Ivi, p. 200.

³⁶Ivi, p. 201.

³⁷Ivi, p. 204.

³⁸Ivi, p. 205.

Come visibile dagli sviluppi della guerra fredda e del fenomeno del Neocolonialismo, contemporanei alla fase di scrittura di questo saggio, Fromm indica questa come condizione assolutamente fondamentale per la nuova società. I paesi più poveri, chiamati anche “paesi del Terzo Mondo”, dalla seconda metà del Novecento iniziarono ad esprimere sempre più efficacemente il loro dissenso al continuo assoggettamento ad altri paesi. Alcuni esempi sono i numerosi moti indipendentisti asiatici e africani, come la guerra del Vietnam e quella dell’Algeria. Se non si interverrà subito per colmare l’“abisso” e risolvere le condizioni di fame e malattia, risulteranno esserci epidemie e carestie che li porteranno a compiere atti sempre più devastanti, sino, forse, all’uso di armi nucleari. Economisti e politici dovranno occuparsi del piano di aiuti senza aspettarsi un ritorno.

*«Molti dei mali delle attuali società capitalistiche e comunistiche scompariranno con l’introduzione di un reddito minimo garantito».*³⁹

L’obiettivo di questo requisito è quello di destinare il diritto di non morire di fame e di vivere a tutti, indipendentemente da ciò che eseguano per la società. In questo modo si garantirebbe maggiore libertà ed indipendenza, motivo per cui questo sia ritenuto inaccettabile dai sistemi dittatoriali. Fromm aggiunge anche che, a livello economico, il costo della “burocrazia assistenziale”, ovvero del soccorso nei confronti di chi lo richiede, è inferiore rispetto a quello per il pagamento del reddito minimo annuo.

*«Le donne devono essere liberate dal dominio patriarcale».*⁴⁰

La guerra tra sessi è molto antica e numerosi pensatori, Freud per primo, la giustificarono nei loro pensieri filosofici. L’autore descrive come il movimento femminista possa ricoprire un ruolo fondamentale nella nuova società, poiché si pone come opposto al potere patriarcale, che si identifica generalmente con la sottomissione dei più deboli.

*«Dovrebbe essere istituito un sistema efficace di diffusione di informazioni davvero utili e la ricerca scientifica deve essere scissa dall’applicazione industriale e militare».*⁴¹

All’interno di una democrazia, è necessario che l’informazione non sia contingentata dalla censura o da eventi di falsificazione dei dati. Nei sistemi capitalistici, infatti, spesso accade che oltre ad una assenza di buona conoscenza dei fatti, i governanti decidano di indirizzare l’opinione pubblica manipolando le notizie, creando uno stato di impossibilità nel formulare giudizio per il futuro. Secondo Fromm, il Supremo Consiglio Culturale, parte fondamentale della nuova società, dovrebbe raccogliere e divulgare le informazioni che possono servire, per esempio, per i dibattiti dei gruppi fondanti della democrazia partecipatoria. Inoltre, per combattere la manipolazione delle conoscenze, anche ogni scoperta teorica scientifica deve essere diffusa ugualmente.

³⁹Ivi, p. 207.

⁴⁰Ivi, p. 208.

⁴¹Ivi, p. 213.

III. LA NUOVA SOCIETÀ: LA SUA REALIZZAZIONE HA PROSPETTIVE RAGIONEVOLI?

Fromm conclude l'opera riflettendo sulla possibilità di concretizzazione effettiva della nuova società. Evidenzia che a livello economico nessuno correrebbe il rischio di perdere i propri averi per una ragione non certa. Eppure, senza la costruzione della nuova società, improntata sul socialismo umanistico, si andrebbe incontro a problemi di carattere generale quali conflitti mondiali, inadeguatezza generale, pericoli ecologici, trasformazioni climatiche e le conseguenti carestie, epidemie e, come dal 2019, pandemie. Sembrerebbe illogico giudicare la possibile trasformazione della nuova società in termini statistici o affaristici e, proprio per queste ragioni, è necessario fondare una nuova etica, cooperazione e attenzione alla solidarietà, altrimenti il quesito non riguarderà più l'"avere o essere" ma l'"essere o non essere".

«Oggi, l'appello a dar vita a una nuova società non costituisce alcuna minaccia per la proprietà di chicchessia e, per quanto riguarda i redditi, si propone di elevare il livello di vita dei poveri; non sarà necessario che gli stipendi degli alti dirigenti siano ridotti; semplicemente, se il sistema dovesse funzionare, costoro non vorrebbero più essere il simbolo di tempi passati». ⁴²

Nell'oggi dell'autore, il 1976, l'appello era destinato a chiunque subisse il fenomeno di alienazione, cioè la maggioranza della popolazione, ed ancora oggi questa situazione non sembra essere risolta. È ancora vitale l'avvio della conversione all'atea religione umanistica che insegna ad essere, partecipare, condividere ed amare, e che edifichi, come sintesi dello sviluppo spirituale e razional-scientifico, la Città dell'Essere in sostituzione della Città di Dio e della Città Terrena.

⁴²Ivi, p. 218.

BIBLIOGRAFIA

E. Fromm, *Avere o essere*, Mondadori, Milano 1977.

N. Abbagnano & G. Fornero, *La ricerca del pensiero*, Pearson, Milano 2016.

A. Magnanimo, *Erich Fromm*, filosofo.net.

G. Ferrari, *Intervista ad Erich Fromm: il coraggio di essere*, [Youtube](https://www.youtube.com/watch?v=...), 8 dicembre 2018.

Dott.ssa R. Lagheggi, *L'erotismo anale*, psicoanalisibioenergetica.com



La struttura delle rivoluzioni scientifiche

di Thomas Kuhn

A cura di Martina Gallieri

INDICE

PREMESSA	81
L'EVOLUZIONE DELLA SCIENZA NELLA STORIA	82
I. IL PROCESSO DI EVOLUZIONE: PARADIGMI E SCIENZA NORMALE	82
II. LE CARATTERISTICHE DELLA SCIENZA NORMALE.....	83
III. LA SCIENZA NORMALE COME SOLUZIONE DI ROMPICAPO.....	84
IV. IL PASSAGGIO DI PARADIGMA: LA PERCEZIONE DI ANOMALIA	85
V. LA DIFFICILE ACCETTAZIONE DI UN NUOVO PARADIGMA	87
VI. L'INVISIBILITÀ DELLE RIVOLUZIONI	89
VII. IL CRITERIO DI VERIFICAZIONE DELLE TEORIE	89
VIII. IL CONCETTO DI PROGRESSO.....	91
BIBLIOGRAFIA	92

PREMESSA

Prima di iniziare a trattare delle tesi esposte nell'opera *“La struttura delle rivoluzioni scientifiche”*, è necessario fornire qualche informazione su chi sia l'autore, su che cosa sia la filosofia della scienza e sul perché quest'opera viene considerata una delle più importanti nel suo campo.

Thomas Kuhn fu un importante intellettuale statunitense che si occupò di fisica e di storia della scienza per poi approdare alla filosofia della scienza.

Con filosofia della scienza *«comunemente si indica l'ambito della ricerca filosofica che ha per oggetto la riflessione critica sulla natura, le metodologie e le implicazioni culturali, politiche, morali, religiose, ecc. delle diverse discipline scientifiche»*¹

L'opera di Kuhn è tuttora considerata una delle più importanti nel suo campo, in quanto andò ad introdurre una nuova teoria riguardo l'evoluzione della scienza, ponendosi in contrapposizione con le teorie sostenute da tanti dei suoi contemporanei, primo tra tutti Popper.

¹ Vocabolario Online Treccani

L'EVOLUZIONE DELLA SCIENZA NELLA STORIA

Fin dai primi approcci alla scienza, questa viene presentata come un processo cumulativo, frutto di scoperte e di rivoluzioni che ampliano e puntualizzano concetti preesistenti; secondo Kuhn, questa definizione non solo è fuorviante ma sostanzialmente errata, in quanto, al fine del progresso, spesso è necessario abbandonare i principi scientifici precedenti e rifondare la scienza secondo nuove teorie.

Gli scienziati attuali tendono a considerare le prime teorie scientifiche, risalenti all'antica Grecia e a Roma, come dei miti, eppure, secondo lo sviluppo lineare e per accumulazione a cui si crede, queste dovrebbero costituire i fondamenti della scienza. Se, tuttavia, queste teorie dovessero essere ritenute vera e propria scienza, si noterebbe, nella grande categoria di Scienza, il coesistere di teorie fundamentalmente incompatibili le une con le altre.

Risulta quindi chiaro che la scienza non può essere considerata lineare nel suo sviluppo, ma che sia più fondata sul continuo sorgere di teorie e il conseguente abbandono di altre precedenti.

I. IL PROCESSO DI EVOLUZIONE: PARADIGMI E SCIENZA NORMALE

Kuhn si addentra, quindi, nella spiegazione di quello che ritiene essere il vero processo di evoluzione della scienza: nei primi stadi della ricerca scientifica coesistono varie scuole, ognuna delle quali analizza i fenomeni e ne trae differenti conclusioni. Questo primo periodo, che Kuhn definisce pre-paradigmatico, è caratterizzato da una sussistenza di teorie che si contraddicono l'un l'altra senza che, però, nessuna si elevi al livello di paradigma. Per quanto il nome di questo periodo, pre-paradigmatico, possa suggerire una certa posteriorità nel tempo, ciò non è necessariamente vero per tutti i campi della scienza. Un esempio calzante è la fisica, la quale, prima di Newton (XVII/XVIII secolo), era ancora nella sua fase pre-paradigmatica: non vi era infatti una vera e propria teoria fondante, quanto più varie teorie che tentavano di elevarsi a paradigmi.

L'introduzione del concetto di paradigma è una delle novità della teoria di Kuhn: con paradigma si intende una teoria che presenta risultati da una parte «*sufficientemente nuovi da attrarre un gruppo stabile di seguaci*» e dall'altra «*sufficientemente aperti da lasciare al gruppo di scienziati costituitosi su queste nuove basi la possibilità di risolvere problemi d'ogni genere*»²

È necessario specificare, ai fini di una più facile comprensione futura del perché l'accettazione di un nuovo paradigma risulti così complicata, che i paradigmi non solo pongono le basi teoriche e indirizzano la ricerca scientifica ma forniscono allo scienziato una visione del mondo in cui le teorie che propongono e utilizzano hanno senso.

Ha così inizio il periodo di accettazione del paradigma: il processo prevede la scomparsa della divisione in scuole, formatesi prima dell'affermazione del paradigma, e l'accettazione e conversione della comunità scientifica a suddetto paradigma. Affinché questo accada, la

² T.Kuhn, *la struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Piccola Biblioteca Einaudi, 1969 [1°ed. 1962], p.29

nuova teoria deve prevalere sulle altre; ciò accade non in virtù della capacità di un determinato paradigma di risolvere tutti i problemi che vengono affrontati, cosa che di fatto non è possibile fare, ma perché risulta migliore, più semplice o più logico degli altri. Un ulteriore fattore che contribuisce all'elevazione di una teoria a paradigma sono gli elementi culturali: questi possono favorire o meno una determinata teoria e far sì che venga universalmente accettata. Nel periodo Medioevale, ad esempio, l'influsso della Chiesa ebbe un peso importante nella decisione del paradigma da seguire.

Nella storia si possono trovare casi in cui il paradigma è stato in grado di risolvere tutte le questioni, come nella geometria; questi esempi sono, tuttavia, estremamente rari.

In linea generale, il paradigma accettato è in grado di risolvere le questioni ritenute più importanti e prementi da parte degli studiosi di quel determinato settore. Quando questo processo è concluso, si arriva al periodo di scienza normale, ovvero di «*ricerca stabilmente fondata su uno o su più risultati raggiunti dalla scienza del passato ai quali una particolare comunità scientifica, per un certo periodo di tempo, riconosce la capacità di costituire il fondamento della sua prassi ulteriore.*»³

II. LE CARATTERISTICHE DELLA SCIENZA NORMALE

Risulta ora necessario andare a chiarire meglio in che cosa consiste la scienza normale e quali sono le sue caratteristiche principali.

La scienza normale opera su un'area relativamente ristretta, solo sulle questioni ritenute di primaria importanza dal paradigma. A seguito dell'affermazione di un paradigma, suddette questioni possono andare a mutare, tanto che problemi precedentemente ritenuti di primaria importanza possono divenire semplici idee metafisiche o teorie irrisolvibili e su cui, quindi, non vale la pena concentrarsi.

Kuhn definisce la scienza normale un'attività di ripulitura ovvero «*un tentativo di forzare la natura entro le caselle prefabbricate e relativamente rigide fornite dal paradigma.*»⁴

Questo lavoro di incasellamento può portare a una certa resistenza nei confronti di teorie nuove. Sebbene questo potrebbe portare a pensare che seguire il paradigma comporti un arresto nel progresso scientifico, ciò si rivela essere errato. Kuhn, infatti, sostiene che sia l'esistenza di un paradigma, di basi su cui lo scienziato può fare affidamento e su cui può costruire le proprie teorie, a provocare una maggior specializzazione e a dimostrare teorie che altrimenti sarebbero rimaste nell'ombra.

L'attività di incasellamento può essere suddivisa in tre grandi aree di lavoro: la prima è la determinazione di fatti rilevanti, di quei fatti che il paradigma ha ritenuto essere di vitale importanza per la rivelazione della natura delle cose. L'attività della maggior parte degli scienziati è riconducibile a questa prima categoria: questa tipologia di studi viene condotta per accrescere e perfezionare la conoscenza di determinati fatti e fenomeni. Spesso questo

³ Ibidem

⁴ Ivi, p.44

comporta la necessità di inventare e costruire macchinari e strumenti: un'interessante osservazione di Kuhn è che il paradigma fornisce, oltre a una base teorica, anche indicazioni pratiche su come utilizzare suddetti macchinari e come leggere i dati ricavati.

La seconda tipologia di attività propria della scienza normale è il confronto della teoria con la natura: è infatti raro che, in campi prettamente teorici, la teoria rispecchi la natura e gran parte del lavoro degli scienziati è forzare la natura in modo da confermare le ipotesi.

La terza e più importante tipologia di attività è quella che concerne l'ampliamento del paradigma: questa può essere ulteriormente suddivisa in tre tipi di esperimenti conducibili.

«Nelle scienze che hanno maggiore carattere matematico alcuni degli esperimenti [...] vengono diretti a determinare le costanti fisiche.»⁵

Un esempio di ciò sono gli esperimenti conseguenti alle tesi di Newton: queste potevano essere dimostrate anche senza aver determinato costanti quale la gravitazione universale, la costante di Avogadro o il coefficiente di Joule. Il compito dei fisici a lui successivi fu ampliare il paradigma andando a stabilire quelle costanti incognite.

Un secondo tipo di esperimenti sono quelli atti a formulare leggi quantitative; le leggi di Coulomb e di Boyle nacquero infatti da questo tipo di ricerca.

La terza ed ultima tipologia sorge da una problematica riscontrata quando si tenta di applicare un paradigma ad una nuova area di interesse. In questi casi può succedere che il paradigma diventi "ambiguo", e che sia necessario trovare una via alternativa per applicarlo.

Quelli sopra elencati possono essere definiti i problemi pratici della scienza; esistono, tuttavia, anche una serie di problemi più prettamente teorici; a questo proposito vengono condotte ricerche per perfezionare il paradigma stesso o per rendere più accurate sperimentazioni già effettuate. Utilizzando sempre come esempio la teoria di Newton, gli studi effettuati da Lagrange, Gauss ed Eulero avevano come scopo perfezionare il rapporto tra teoria e natura.

III. LA SCIENZA NORMALE COME SOLUZIONE DI ROMPICAPO

Kuhn, inoltre, definisce la scienza normale 'soluzione di rompicapo', ovvero soluzione di *«quella speciale categoria di problemi che possano servire a mettere a prova la ingegnosità o la abilità nel risolverli»*.⁶

Per essere un rompicapo, tuttavia, l'autore sostiene che ci debbano essere delle regole che restringono le possibili soluzioni. Queste regole si articolano in diverse tipologie: accettazione del semplice paradigma, assunti di carattere strumentale, assunti di carattere "metafisico" e metodologici e, ad un livello ancora più elevato, una serie di assunti che lo scienziato deve accettare per poter essere considerato tale.

⁵ Ivi, p.48

⁶ Ivi, p. 58

A questo punto della trattazione, Kuhn fa un'osservazione che a primo acchito potrebbe sembrare in contraddizione con tutto ciò che la scienza rappresenta: per determinare una scienza normale, non sono necessarie regole. Gli scienziati, infatti, studiano le leggi in correlazione alla loro applicazione e mai a sé stanti. Lo stesso insegnamento della scienza prevede, quindi, che non sia necessario conoscere davvero le regole. L'identificazione di queste assume importanza quando il paradigma inizia a dimostrarsi instabile e si avverte la necessità di correre ai ripari, ribadendo quelle regole date tanto per scontato.

IV. IL PASSAGGIO DI PARADIGMA: LA PERCEZIONE DI ANOMALIA

La domanda che sorge spontanea è: come si passa da un paradigma ad un altro?

Tutto inizia con la presa di coscienza di un'anomalia, ovvero «*con il riconoscimento che la natura ha in un certo modo violato le aspettative suscitate dal paradigma che regola la scienza normale*»⁷. Ciò accade quando ci si rende conto che qualcosa non riesce ad essere spiegato secondo il paradigma. Kuhn nota che, spesso, gli studiosi sono molto giovani o sono specializzati in una disciplina diversa: è proprio grazie alla loro poca dimestichezza col paradigma vigente che riescono ad osservare i fenomeni in modo diverso.

Tuttavia, una scoperta ha bisogno di tempo per essere accettata ed è per questo fuorviante sostenere che un elemento o una legge sia stato scoperto in un determinato anno: di che cosa si sta tenendo conto? Dell'anno di percezione dell'anomalia? Di quello in cui la comunità scientifica si è convertita al nuovo paradigma? Kuhn non fornisce una soluzione a questo quesito.

La scoperta mette in moto un meccanismo che avrà come fine ultimo il progresso: questo progresso non necessariamente comporta un'abolizione e un abbandono del paradigma precedente. A questo proposito risulta particolarmente calzante l'esempio della scoperta dei raggi X. Il paradigma preesistente supponeva l'esistenza di una serie di onde non ancora identificate; i raggi X non andavano quindi a contestare il paradigma. Ciò che turbò gli scienziati furono tuttavia le implicazioni di tale scoperta: l'esistenza di tali raggi rendeva infatti necessario rivedere gli strumenti utilizzati e i risultati degli esperimenti fatti con suddetti strumenti: senza che andasse a mancare, quindi, la base teorica fornita dal paradigma, questa scoperta comportava enormi cambiamenti.

Le scoperte possono essere generate non solamente dalla mancata realizzazione di aspettative teoriche o pratiche, ma dalla teoria stessa. Quando infatti la scienza attraversa un periodo di crisi, conseguente alla percezione delle anomalie, si ritorna ad una situazione molto simile a quella del periodo pre-paradigmatico in cui vengono avanzate teorie alternative. Quando una di queste si dimostra essere corretta, «*la scoperta emerge e la teoria si eleva a paradigma*»⁸

⁷ Ivi, p.76

⁸ Ivi, p.85

Un esempio di importanti percezioni di anomalie e di conseguenti cambiamenti di paradigmi, sono la teoria di Lavoisier e le equazioni di Maxwell.

La teoria di Lavoisier si sviluppò durante un periodo di crisi nel campo della chimica: gli scienziati si erano infatti resi conto che la teoria del flogisto non risultava corretta in vari dei casi studiati. Questo non portò tuttavia ad un immediato abbandono della teoria quanto più un tentativo di riadattarla. Quando questo fallì, si assistette alla proliferazione di teorie alternative che si concluse con l'elevazione della teoria di Lavoisier a paradigma.

Le equazioni di Maxwell (Ampere, Gauss e Faraday) forniscono un esempio ancora più curioso di come un nuovo paradigma possa emergere: gli studi di Maxwell rientravano, quantomeno inizialmente, nell'attività di ampliamento della scienza normale. Le conclusioni da lui raggiunte, tuttavia, finirono «*col produrre una crisi per il paradigma dal quale era derivata*».⁹

L'emergere di un'anomalia non comporta una totale perdita di fiducia nel paradigma da parte degli scienziati, anzi, «*essi escogiteranno numerose articolazioni e modificazioni ad hoc della loro teoria allo scopo di eliminare ogni conflitto manifesto*»¹⁰. Quando queste anomalie risultano essere ben più di un rompicapo per il paradigma vigente, inizia il periodo di crisi e di scienza straordinaria. Il periodo di crisi presenta due caratteristiche principali ovvero uno «*sfocamento del paradigma e del conseguente allentarsi delle regole che governano una ricerca [...] e l'emergere di un nuovo candidato per il paradigma*»¹¹ che funga da risposta diretta all'anomalia; in caso questa persista, è possibile che diventi l'argomento principale della disciplina. È importante notare come un paradigma viene abbandonato solo se vi è un'alternativa pronta a prenderne il posto.

«Abbandonare un paradigma senza il suo posto sostituirgli in un altro equivale ad abbandonare la scienza»¹².

La crisi del paradigma non solo provoca una proliferazione di teorie alternative ma anche di scoperte: sebbene la scoperta di Lavoisier fu senza dubbio quella con maggiore importanza, la crisi nel campo della chimica portò anche alla scoperta di vari altri gas.

Quando una teoria riesce a convincere un numero sufficiente di scienziati, ecco che si avvia il passaggio ad un nuovo paradigma, la rivoluzione scientifica.

Innanzitutto, è necessario chiarire che una rivoluzione non necessariamente coinvolge l'intera comunità scientifica, anzi raramente ciò accade. Bisogna quindi supporre che, oltre alle rivoluzioni più famose come quella copernicana o quella di Einstein, vi siano state decine, se non centinaia, di ulteriori micro -rivoluzioni in campi meno conosciuti.

Kuhn si lancia in un interessante analogia tra le rivoluzioni scientifiche e quelle politiche: queste sembrano infatti avere la stessa origine.

⁹ Ivi, p.99

¹⁰ Ivi, p.104

¹¹ Ivi, p.111

¹² Ivi, p.105

«Le rivoluzioni politiche sono introdotte da una sensazione sempre più forte, spesso avvertita solo da un settore della società, che le istituzioni esistenti hanno cessato di costituire una risposta adeguata ai problemi posti da una situazione che esse stesse hanno in parte contribuito a creare. In una maniera più o meno identica, le rivoluzioni scientifiche sono introdotte da una sensazione crescente, anche questa volta avvertita solo da un settore ristretto della comunità scientifica, che un paradigma esistente ha cessato di funzionare adeguatamente nella esplorazione di un aspetto della natura verso il quale quello stesso paradigma aveva precedentemente spianato la strada».¹³

Un altro aspetto dell'analogia è che, come le rivoluzioni politiche mirano a cambiare le istituzioni vigenti, sostituendo a queste una nuova forma politica incompatibile con la prima, così le rivoluzioni scientifiche mirano a introdurre un nuovo paradigma. Viene quindi ancora una volta ribadito il carattere non cumulabile e non lineare della scienza

V. LA DIFFICILE ACCETTAZIONE DI UN NUOVO PARADIGMA

Il motivo per cui l'introduzione di un nuovo paradigma rappresenta un'impresa tanto complessa è che ciò comporta «una nuova definizione di tutta la scienza»¹⁴

Dopo un mutamento di paradigma, gli scienziati assumono un diverso punto di vista e questo comporta una rivalutazione di tutte le teorie, leggi ed esperimenti portati avanti secondo il paradigma precedente.

Il mutamento di paradigma presuppone una rieducazione del modo in cui lo scienziato percepisce e si rapporta al suo ambiente e, in linea più generale, alla natura e al mondo.

Questo processo viene paragonato alle dimostrazioni del riadattamento della Gestalt: il cambiamento di percezione è un processo che altera il modo in cui si percepisce la natura circostante o, nel caso della Gestalt, un'immagine.

A differenza degli esperimenti della Gestalt, tuttavia, il mutamento di paradigma non è reversibile e lo scienziato non ha coscienza di ciò.

«Se vi fosse una qualche autorità superiore rispetto alla quale si potesse dimostrare che la visione ha subito uno spostamento quella autorità diventerebbe allora essa stessa la fonte dei suoi dati ed il comportamento della sua vita diventerebbe allora una fonte di problemi».¹⁵

L'astronomia fornisce l'unico esempio in cui, utilizzando vecchi strumenti per osservare vecchi fenomeni, si possono vedere cose nuove. Kuhn utilizza l'esempio di Urano. Inizialmente, questo era stato classificato come una stella: un astrologo, Herschel, fu il primo a rendersi conto che tale teoria non poteva essere vera, in quanto la "stella" presentava una forma discoidale; la identificò quindi come una cometa.

Fu Lexell¹⁶ a notare che l'orbita descritta non poteva essere quella di una cometa e suggerì che si potesse trattare di un pianeta

¹³ Ivi, p.119

¹⁴ Ivi, p.132

¹⁵ Ivi, p.147

¹⁶ Anders Johan Lexell, astronomo finlandese del 18° secolo

«Il corpo celeste fu visto in modo differente dopo il 1781¹⁷ perché non poteva più venire ridotto alle categorie percettive (stelle o comete) fornite dal paradigma che aveva prevalso prima».¹⁸

Alla luce di un nuovo paradigma «ogni osservazione empirica assume un significato diverso».¹⁹ Si potrebbe sostenere che ciò che cambia è solo l'interpretazione dei fenomeni e non il mondo in sé. Kuhn, tuttavia, sostiene che, siccome i dati analizzati sono diversi, non si può parlare di semplice reinterpretazione. A questo proposito utilizza come esempio Aristotele e Galileo.

Vedendo il moto di un corpo vincolato ad un'asta verticale, spostata dalla sua condizione di quiete, Aristotele pensava «che un corpo pesante si muovesse per sua natura da una posizione più elevata verso uno stato di riposo "naturale" in una posizione più bassa».²⁰ Perciò, per lui, un corpo oscillante era semplicemente un corpo che cadeva con difficoltà. Aristotele misurava quindi il peso della pietra, l'altezza verticale alla quale era stata sollevata e il tempo che essa impiegava per raggiungere lo stato di riposo. Galilei, invece, quando guardava un corpo oscillante vedeva un pendolo, ossia «un corpo che quasi riusciva a ripetere lo stesso movimento più volte all'infinito»²¹. Così misurava il peso, il raggio, lo spostamento angolare ed il periodo di oscillazione.

Per quanto, quindi, si trattasse dello stesso fenomeno, l'interpretazione e le successive misurazioni differivano enormemente. Lo stesso criterio può essere applicato alle operazioni di laboratorio: «scienziati con paradigmi differenti si interessano di differenti manipolazioni concrete di laboratorio».²²

Le nuove teorie, tuttavia, non originano da una semplice interpretazione dei fatti: vi è infatti bisogno di un'illuminazione, di un lampo di genio; «gli scienziati parlano spesso di un "velo che casca dagli occhi" o di "un lampo" che "illumina" un rompicapo precedentemente oscuro»²³. Alcuni addirittura sostengono che l'illuminazione derivi dall'inconscio.²⁴

Quando una rivoluzione scientifica giunge al suo termine e il paradigma risulta essere accettato dall'intera comunità scientifica, inizia un nuovo periodo di scienza normale.

«La scienza postrivoluzionaria invariabilmente ripete molte delle stesse manipolazioni, compiendole con gli stessi strumenti e descrivendole con gli stessi termini, della scienza dell'epoca prerivoluzionaria che l'ha preceduta»²⁵

¹⁷ Anno di "scoperta" di Urano

¹⁸ T. Kuhn, *la struttura delle rivoluzioni scientifiche*, cit., p. 144

¹⁹ N. Abbagnano & G. Fornero, *La ricerca del pensiero*, volume b, Pearson Italia, Milano-Torino 2016, p.301

²⁰ T. Kuhn, *la struttura delle rivoluzioni scientifiche*, cit., p. 148

²¹ Ibidem

²² Ivi, p.156

²³ Ivi, p.152

²⁴ J. Hadamard, *Subcoscient intuition, et logique dans la recherche scientifique* (conference faite au Palais de la Découverte, le 8 Décembre 1945), pp.7-8 all'interno di T.Kuhn, *la struttura delle rivoluzioni scientifiche*, cit., p.152

²⁵ T. Kuhn, *la struttura delle rivoluzioni scientifiche*, cit., p. 160

Si può dire che la scienza abbia un carattere sostanzialmente ciclico costituito da un periodo di scienza normale, la crisi del paradigma fondante e l'affermazione di una nuova teoria.

VI. L'INVISIBILITÀ DELLE RIVOLUZIONI

Lo scopo primario di questo saggio era illustrare come, nella storia, vi siano state numerose rivoluzioni scientifiche: come è possibile, allora, che queste spesso passino per invisibili?

Kuhn trova una risposta a ciò nel fatto che *«sia gli scienziati che i profani ricavano gran parte dell'immagine che si fanno delle attività scientifica creativa da una fonte autoritaria»*.²⁶

Con fonte autoritaria si intendono principalmente manuali scientifici, opere di divulgazione e opere filosofiche modellati su essi. Il problema con questo tipo di fonti è che, a seguito di una rivoluzione scientifica, necessitano di una completa rivisitazione. Questo processo va a distruggere il senso che lo scienziato ha della storia della propria disciplina: difficilmente, infatti, queste opere offrono più di qualche riga di storia. Solitamente, inoltre, viene riportata solo parte della ricerca, quella che si ritiene abbia contribuito maggiormente allo sviluppo del paradigma presente. Oltre, quindi, a fornire informazioni sostanzialmente lacunose, i manuali di formazione tendono solitamente a suggerire un'idea di scienza cumulativa e lineare, idea che Kuhn ha abbondantemente dimostrato essere errata.

VII. IL CRITERIO DI VERIFICAZIONE DELLE TEORIE

In virtù di quale processo un paradigma riesce a soppiantare quello precedente? Riprendendo ciò che è stato spiegato prima, un paradigma entra in un periodo di crisi quando si dimostra inadeguato nel risolvere un rompicapo di primaria importanza. Non esistendo una teoria verificabile in ogni caso, il criterio di valutazione non è la verità di una teoria, quanto più la sua probabilità *«alla luce dell'evidenza che effettivamente esiste»*.²⁷

Le due teorie probabilistiche più importanti prevedono che *«la teoria scientifica in esame venga confrontata con tutte le altre teorie immaginabili che si adattino alla stessa collezione di dati di osservazione»* o *«che si costruisca nell'immaginazione tutte le prove concepibili cui la teoria scientifica possa essere sottoposta»*²⁸

Parlando dei potenziali criteri di valutazione, Kuhn critica apertamente le teorie avanzate da Karl Popper, suo contemporaneo e altro importante esponente della filosofia della scienza. Popper, infatti, sosteneva che non esistessero procedure di verifica ma che il criterio da seguire fosse quello della falsificazione, *«cioè della prova che, avendo avuto un risultato negativo, rende necessario l'abbandono di una teoria precedentemente accettata»*.²⁹

²⁶ Ivi, p.167

²⁷ Ivi, p.176

²⁸ Ivi, p.177

²⁹ Ivi, pp. 177-178

È stato tuttavia ampiamente notato come natura e teoria raramente riescono a trovare un accordo perfetto: se, quindi, ogni piccolo insuccesso dovesse portare all'abbandono della teoria scientifica, nessun paradigma durerebbe più di qualche secondo.

La strada più veritiera sembrerebbe comprendere sia il processo di verifica che quello di falsificazione: la falsificazione del vecchio paradigma avverrebbe dopo la percezione dell'anomalia e, allo stesso tempo, si assisterebbe alla verifica del nuovo paradigma.

Con l'emergere di un nuovo paradigma, inoltre, la comunità scientifica si troverà scissa tra i cosiddetti tradizionalisti e i rivoluzionari. Le differenze sostanziali tra queste due "fazioni" saranno dovute prevalentemente a tre fattori: in primo luogo, «i loro criteri e definizioni di scienza non sono gli stessi»³⁰. In secondo luogo, vi sarà una difficoltà di interpretazione dei termini: il nuovo paradigma, infatti, riutilizza molto del gergo precedente, dandone però una diversa interpretazione.

In ultima istanza, i due gruppi tendono a vedere gli stessi fenomeni in modo diverso, a lavorare quindi su due mondi differenti.

«I diversi paradigmi rimandano quindi a quadri concettuali completamente diversi tra i quali vige una sostanziale incommensurabilità».³¹

Data questa incommensurabilità, non è possibile avere un passaggio graduale da paradigma a paradigma, ma questo deve compiersi tutto in una volta. Convincere uno scienziato a compiere questo passaggio risulta un'impresa pressoché impossibile: il passaggio di fiducia deve essere una decisione presa nella piena libertà.

Lo stesso Darwin, nel concludere la sua opera *l'Origine della Specie*, si rese conto che difficilmente sarebbe stata accettata; lui infatti scrisse:

«Sebbene sia completamente convinto della verità delle idee presentate in questo volume... non mi aspetto affatto di convincere gli sperimentati naturalisti, la cui mente è affollata da una moltitudine di fatti considerati tutti, per un lungo periodo di anni, da un punto di vista diametralmente opposto al mio. Ma guardo con fiducia all'avvenire, ai giovani naturalisti che stanno crescendo, i quali saranno capaci di considerare con imparzialità entrambi i lati della questione».³²

Vi sono varie motivazioni che possono spingere uno scienziato a compiere il grande passo, la più importante probabilmente è che il nuovo paradigma si presenta come capace «di risolvere i problemi che hanno portato il vecchio paradigma alla crisi»³³.

Non necessariamente questa prima considerazione è sufficiente e, in caso, sopraggiungono altre argomentazioni che fanno appello a ciò che è appropriato o esteticamente attraente. Addirittura, la nazionalità e la reputazione dello scopritore possono essere fattori incisivi.

³⁰ Ivi, p.180

³¹ N. Abbagnano & G. Fornero, *la ricerca del pensiero*, cit., p. 301

³² C. Darwin, *On the Origin of Species*, (ristampa della 6^o ed. Inglese, New York 1889), vol II, pp. 295-96, all'interno di T. Kuhn, *la struttura delle rivoluzioni scientifiche*, cit., pp. 182-183

³³ T. Kuhn, *la struttura delle rivoluzioni scientifiche*, cit., p. 185

Questi fattori non implicano che la teoria emergente diventi necessariamente paradigma: è necessario un lavoro di perfezionamento della teoria e di esplorazione delle possibilità. Se la teoria emergente è destinata ad elevarsi a paradigma, «*il numero e la forza delle argomentazioni a suo favore aumenteranno*»³⁴

VIII. IL CONCETTO DI PROGRESSO

Un'osservazione fatta da Kuhn riguarda il concetto di progresso visto come ciò che rende una scienza tale. Il risultato, infatti, delle ricerche scientifiche è il progresso. In un periodo di scienza normale questo risulta più visibile poiché vi è «*l'assenza per la maggior parte del tempo di scuole in competizione tra loro, ognuna delle quali mette in discussione gli scopi e i criteri delle altre*»³⁵. A questo punto sorge una problematica legata a quali discipline possano essere effettivamente ritenute delle scienze e in particolare se le nuove scienze sociali possano essere considerate tali. Kuhn nota come problematiche simili erano sorte in periodi pre-paradigmatici riguardo a discipline che vengono oggi universalmente riconosciute come scienze.

L'ultima fondamentale considerazione avanzata da Kuhn è che il progresso nella scienza non avviene ai fini di qualcosa, non tende verso nessuno scopo (la verità), ma viene fatto a partire da stadi primitivi.

La scienza non è quindi un processo cumulativo o lineare, quanto più il continuo sviluppo di teorie che si contraddicono e negano l'un l'altra, sorte in risposta a un bisogno di sapere e di elevarsi da una situazione iniziale di ignoranza.

³⁴ Ivi, p.191

³⁵ Ivi, p.197

BIBLIOGRAFIA

N. Abbagnano & G. Fornero, *La ricerca del pensiero*, volume b, Pearson Italia, Milano-Torino 2016

C. Darwin, *On the Origin of Species*, (ristampa della 6° ed. Inglese, New York 1889), vol II, pp. 295-96, all'interno di T. Kuhn, *la struttura delle rivoluzioni scientifiche*

J. Hadamard, *Subcoscient intuition, et logique dans la recherche scientifique* (conference faite au Palais de la Découverte, le 8 Décembre 1945), pp. 7-8 all'interno di T. Kuhn, *la struttura delle rivoluzioni scientifiche*

T.Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Piccola Biblioteca Einaudi, 1969 [1°ed. 1962]

Vocabolario Online Treccani



Un'etica senza Dio

L'etica liberata dal divino e la risposta alla domanda: cos'è l'etica?

Saggio sull'opera di Eugenio Lecaldano

A cura di Giulia Cappato

INDICE

INTRODUZIONE	95
PARTE PRIMA: ERRORI IN CUI CADONO COLORO CHE SOSTENGONO CHE DIO È NECESSARIO PER L'ETICA. OVVERO, PARS DESTRUENS.....	98
PARTE SECONDA: COME PUÓ ESSERE COSTRUITA UN'ETICA SENZA ALCUN RIFERIMENTO A UN DIO? OVVERO, PARS CONSTRUENS	105
BIBLIOGRAFIA	112

INTRODUZIONE

Intanto, per ben comprendere cosa ha spinto l'autore a trattare il tema dell'etica liberata da costrizioni e coercizioni metafisiche, trascendentali e in sostanza divine, bisogna prima conoscere l'autore stesso. Eugenio Lecaldano, di fatti, oltre ad essere docente di Filosofia morale, è stato Direttore del Master di II livello di "Etica e bioetica" oltre che membro del Comitato Nazionale di Bioetica. Questo legame con le biotecnologie e la parte scientifica del pensiero filosofico lo portano, all'interno del libro analizzato, a citare e analizzare casi medici in cui risulta necessaria un'interrogazione morale ed etica sul senso della vita, su cosa e da quando sia vita l'attività umana, sull'accanimento terapeutico o sull'utilizzo di cellule staminali embrionali. Da subito dunque si ricollega al pensiero della Chiesa e alle sue influenze nel nostro Stato, puntando il dito sul troppo intrecciato rapporto tra religione e società in Italia. Secondo Lecaldano, la presenza del Vaticano sul suolo italiano sta trattenendo da un ragionamento lucido e distaccato rispetto a temi di estrema attualità, portando come esempio lampante il discorso del 30 marzo del 2006 di Benedetto XVI:

«Per quanto riguarda la Chiesa cattolica, l'interesse principale dei suoi interventi nell'arena pubblica è la tutela e la promozione della dignità della persona e quindi essa richiama consapevolmente una particolare attenzione su principi che non sono negoziabili. Fra questi ultimi, oggi emergono particolarmente i seguenti:

- tutela della vita in tutte le sue fasi, dal primo momento del concepimento fino alla morte naturale;
- riconoscimento e promozione della struttura naturale della famiglia, quale unione fra un uomo e una donna basata sul matrimonio, e sua difesa dai tentativi di renderla giuridicamente equivalente a forme radicalmente diverse di unione che, in realtà, la danneggiano e contribuiscono alla sua destabilizzazione, oscurando il suo carattere particolare e il suo insostituibile ruolo sociale;
- tutela del diritto dei genitori di educare i propri figli.»¹

Subito l'autore porta come esempi dei casi di malattia grave che hanno comportato nel paziente uno stato vegetativo. Nel primo caso del 1975 la "soluzione" è stata la rimozione del sistema straordinario di mantenimento in vita (respiratore) in favore del solo sondino ordinario per il nutrimento, prolungando comunque lo stato di vita (al livello minimo) del paziente. Nel secondo caso del 1987 la malattia era talmente gravosa per il paziente che egli ha chiesto al fratello, poi condannato, di aiutarlo a morire, dato che lo Stato non accoglieva la sua richiesta di concludere la propria vita degnamente. Nel 1992 in Italia si verifica un caso simile a quello del 1975, e risulta anche qui impossibile rimuovere il sondino per l'alimentazione, con la scusa che non è un mezzo straordinario, e mantenendo dunque in vita il paziente per trent'anni. La discussione sulla qualità della vita in uno stato vegetativo e sulla validità dell'eutanasia è estremamente attuale, tale discussione si può condurre dal punto di vista utilitaristico (ovvero cosa si guadagna nel mantenere in vita una persona che

¹ Discorso di Sua Santità Benedetto XVI ai partecipanti al convegno promosso dal partito popolare europeo, Aula della Benedizione, Giovedì, 30 marzo 2006, www.vatican.va

non ha alcuna possibilità superiore a una percentuale valida di risvegliarsi e tornare a una vita attiva) o da un punto di vista morale, che tuttavia si riconduce facilmente a quello egoistico-utilitaristico, poiché mantenere in vita, per esempio, un parente può essere una decisione presa in base all'incapacità di staccarsi dal suddetto. Adesso non è questo l'argomento principale della discussione del saggio, ma sostanzialmente Lecaldano cita il problema dell'eutanasia in quanto, come letto nel discorso di Sua Santità, la Chiesa si intromette in questioni personali, anche nel caso in cui il paziente non sia in condizione vegetativa, ma ben sveglio e conscio del fatto che sta per morire, o che è impossibilitato a muovere il proprio corpo. Ecco quindi che per la morale cristiana il paziente sarebbe virtuoso a sopportare il dolore prima della morte, per poi essere ricompensato in paradiso, ma la morale cristiana è esterna al paziente stesso, il quale deve fare il proprio bilancio di costi e ricavi in una situazione critica del genere, senza venire investito da convinzioni incerte e non verificate esterne di una qualunque religione. In questo dibattito infinito forse sarebbe un passo avanti dichiarare all'età di diciotto anni se si è favorevoli o meno alla rianimazione e all'accanimento terapeutico...

Inoltre Lecaldano recrimina la mancata distinzione che sussiste ancor oggi tra peccato e reato e il collegamento tra valori morali derivati dalla religione (cattolica in questo caso, ma la critica appare applicabile a tutte le religioni monoteiste con un vago accenno di teocrazia) e la richiesta che le vite private dei cittadini siano gestite da uno Stato etico-religioso. Quindi che lo Stato stesso si occupi di applicare i principi morali cristiani a livello individuale, poiché essi vengono percepiti dai ferventi sostenitori della Chiesa come direttamente derivati da Dio, e per ciò giusti e alieni a qualsiasi dubbio.

Secondo l'autore questo ritirarsi prontamente a principi morali apparentemente certi e rassicuranti nasce dalla profonda crisi interiore dell'animo umano, oltre dalla crisi dei valori generali in cui l'uomo novecentesco e post novecentesco si trova a perpetrare la propria esistenza. Questa fase «*di ripiegamento e di paura della società occidentale*»² è attestata, oltre che percepita, anche in quanto dice Heschel (teologo ebreo e professore di misticismo ebraico americano), sebbene la frantumazione in questo caso sia presentata a livello sostanziale:

«Non è possibile studiare la condizione dell'uomo senza sentirsi turbati dalla sua sorte. Pur essendo biologicamente integro, l'uomo è essenzialmente afflitto da un senso di impotenza, di scontentezza, di inferiorità, di paura. Esteriormente l'homo sapiens può far credere di essere soddisfatto e forte, ma interiormente è povero, bisognoso, vulnerabile, sempre sull'orlo della miseria, incline a soffrire spiritualmente e fisicamente. [...] La disparità tra la sua apparenza e la sua realtà è la condizione per l'integrazione sociale. Rinunce e amputazioni sono il prezzo che egli paga per essere accettato socialmente. L'adattamento implica assenso a mode volgari, concessioni della coscienza, ipocrisie inevitabili. La sua, infatti, è spesso "una vita di tranquilla disperazione»³

² E. Lecaldano, *Un'etica senza Dio*, Editori Laterza, Roma-Bari 2007. Introduzione, p. X

³ Abraham Joshua Heschel, *Who is Man?*, Stanford University Press, Stanford 1965; *Chi è l'uomo?*, trad. di Lisa Mortara ed Elena Mortara Di Veroli, Rusconi, Milano 1971; SE, Milano, 2005, con uno scritto di Elémire Zolla. P.28

Allora, Lecaldano si propone di trovare un'etica che non richieda di fare affidamento sul divino, anzi di mostrare chiaramente quanto sarebbe migliore un'etica affrancata rispetto a un corollario della religione, senza però scadere in un «totalitarismo ateo»⁴, ma piuttosto entrando ampiamente in una condizione di libertà individuale in cui viene riconosciuto il diritto agli atei «di esprimere il loro punto di vista etico e farlo valere concretamente, uscendo dalla condizione subalterna in cui sono attualmente confinati dai saldi fedeli di Dio»⁵. Da qui si capirà subito quanto Lecaldano stesso sia legato a doppia corda con John Stuart Mill, specialmente guardando alla produzione *Saggio sulla libertà*, di cui *Della libertà di pensiero e di discussione*.

Le proposte, invece, della trattazione ivi presente sono quelle di presentare sinteticamente la *pars destruens* di Lecaldano e successivamente la *pars construens*, senza tralasciare personali riflessioni riguardo agli argomenti proposti dall'autore per avvalorare la sua tesi, e collegamenti con opere di simile argomento.

Un'ultima cosa prima di addentrarci nell'opera è una chiarificazione necessaria alla comprensione adeguata dell'argomento trattato, ovvero il significato dei termini "etica" e "morale".

«"Etica": s. f. [dal lat. *ethica*, gr. ἠθικά, neutro pl. dell'agg. ἠθικός: v. etico1]. – Nel linguaggio filos., ogni dottrina o riflessione speculativa intorno al comportamento pratico dell'uomo, soprattutto in quanto intenda indicare quale sia il vero bene e quali i mezzi atti a conseguirlo, quali siano i doveri morali verso sé stessi e verso gli altri, e quali i criteri per giudicare sulla moralità delle azioni umane.⁶»

"Morale": agg. a. Relativo ai costumi, cioè al vivere pratico, in quanto comporta una scelta consapevole tra azioni ugualmente possibili, ma alle quali compete o si attribuisce valore diverso o opposto; in partic., filosofia m., la parte della filosofia che ha per suo oggetto l'azione e il comportamento dell'uomo, ne analizza i modi, le condizioni e i fini, spesso in relazione a leggi, principî o norme m. a cui tale comportamento si attiene o dovrebbe attenersi; teologia m., la parte della teologia cristiana (contrapp. alla teologia dogmatica) che, presupponendo la rivelazione e la grazia, definisce i modi del comportamento umano in funzione di un fine soprannaturale.⁷

⁴ E. Lecaldano, *Un'etica senza Dio*, Editori Laterza, Roma-Bari 2007. Introduzione, p. XII

⁵ *Ivi*, p. XIII

⁶ Vocabolario Online Treccani, <https://www.treccani.it/vocabolario/etica/>

⁷ *Ivi*, <https://www.treccani.it/vocabolario/morale1/>

PARTE PRIMA: ERRORI IN CUI CADONO COLORO CHE SOSTENGONO CHE DIO È NECESSARIO PER L'ETICA. OVVERO, PARS DESTRUENS

Chiaramente Lecaldano afferma come prima cosa l'insensatezza di affidarsi a una morale dettata da Dio, in quanto questo sarebbe dare per scontata l'esistenza, e soprattutto la certezza della dimostrazione, di un Essere Divino riempito di perfezioni. Per avvalorare la tesi dei credenti giungono in soccorso le varie rivelazioni. Si dice "varie" e non LA rivelazione poiché, come ben si sa, le tre religioni rivelate, o le tre religioni del libro, sempre le tre monoteiste, hanno ricevuto la benevola conferma dell'esistenza di un Essere trascendente per vie diverse tramite persone differenti: Mosè, Gesù, Maometto. Già qui ci si trova davanti a un problema, perché se si accetta, per amor di trattazione, la validità di sottostare a una morale religiosa, allora quale delle tre morali è quella corretta? Quale Dio privilegiamo? A questo punto, o si tira a sorte e ci si omologa, oppure «*legare l'etica all'esistenza di un Dio rivelato comporta che essa sia possibile solo per una parte limitata dell'umanità – quella che crede esattamente nel nostro stesso Dio*»⁸.

Considerando, per semplificare, che esista un solo Autore per tutti, con volontà e ragioni uniche, perché è così necessario ricondursi a Dio per vivere una vita etica? In prima istanza perché Dio risulta essere l'unico in grado di dare un fondamento certo alla morale, in secondo luogo perché essendo Dio il creatore dell'universo, ricollegandoci a Lui possiamo conoscere o intuire le leggi fondamentali che possano guidare la nostra stessa vita, che non possiamo non seguire essendo, o per essere, moralmente buoni e giusti. Innanzitutto si smentisce un tale imbastimento annullando la condizione presunta dell'unità e uguaglianza per tutti di Dio, sia tra la gente comune (poiché chiedendo a un qualsiasi nutrito gruppo di fedeli, questi necessariamente avranno diverse interpretazioni circa la natura di Dio e il Suo intervento nella vita privata del singolo) sia tra i pensatori del calibro di d'Aquino e Grozio. Oltretutto, i vari dislocamenti nazionali, per esempio, cristiani, rispondono diversamente, partendo da una morale religiosa, a interrogativi bioetici quali la fecondazione assistita o l'eutanasia, richiedendo dunque l'intervento amministratore del Vaticano più volte di quanto sarebbe gradito a una religione apparentemente fedele e credente in un solo Dio. La maggior parte delle volte, per dire, provvedimenti medici a livello dell'eutanasia sono fermamente vietati soprattutto in Italia, chissà...

Prima di addentrarci nell'analisi di come altri Stati, che, in una misura o nell'altra, sono fortemente influenzati dalla religione e dalla sua morale, si pongano riguardo al problema dell'eutanasia rispetto all'Italia, passiamo a un'altra forma di *pars destruens*, per la quale ci aiuterà un professore di filosofia recentemente scomparso, ex-insegnante alla Calgary University in Canada, Kai Nielsen. Allora, sappiamo che «*un criterio morale è la misura che usiamo per determinare il valore o l'utilità di un'azione, principio, regola o attitudine*»⁹, e quando

⁸ E. Lecaldano, *Un'etica senza Dio*, Editori Laterza, Roma-Bari 2007, p. 8

⁹ Kai Nielsen, *Ethics Without God*, Prometheus Books, New York, 1973, p.2

chiediamo a qualcuno da dove questi criteri morali derivino per lui, la risposta dovrebbe essere che gli sono stati imposti o tramandati durante il processo educativo. Tuttavia, la validità di questi è indipendente dalla loro origine nel soggetto, poiché chiedendo sulla base di quale autorità egli si affidi a questi criteri morali, o quale giustificazione abbia rispetto a questi, la risposta dovrebbe essere che egli non basa la propria azione su questi criteri morali su alcuna autorità. Fondamentalmente, si dice nel libro *Ethics Without God* (1973), è vero che molte persone si affidano a una guida nelle questioni morali, ma se lo fanno solo perché è stato autorizzato da una forza superiore, non possono ragionare e agire come agenti morali. Se agissero come agenti morali dovrebbero essere preparati a dare una spiegazione del perché delle loro azioni. Nielsen continua analizzando *The Autonomy of Ethics* (1961) di A. C. Ewing (filosofo inglese e critico simpatizzante dell'idealismo, specializzato in epistemologia), in cui ci si chiede come si possa comprendere il perché Dio desideri una cosa piuttosto che un'altra, partendo dal presupposto che se un comando (in ambito, ovviamente, di morale religiosa) è obbligatorio, e quindi significa "voluto da Dio". Anche Nielsen, come si vedrà in seguito ha fatto Lecaldano, tratta il problema di obbedire ai comandi divini per paura di una punizione, il che sarebbe una motivazione di interesse personale del fedele ad adeguarsi a tali richieste e una base inadeguata al fondamento della morale. La domanda che ci si pone, tramite Ewin, è questa: «senza una concezione a priori di Dio come buono o dei suoi comandi come corretti, Dio non avrebbe maggiore diritto di pretendere la nostra obbedienza di Hitler o Stalin eccetto per il fatto che avrebbe più potere di quanto essi abbiano mai avuto di rendere le cose insopportabili per coloro che Gli disobbediscono»¹⁰. Essendo Nielsen anche un filosofo analitico, questa questione viene sbrogliata dal punto di vista dei giudizi kantiani, ovvero la frase "Dio è buono" è analitica o sintetica? Riassumendo e andando al dunque, prendendo per vero che la frase "Dio è buono" non sia una mera verità di lingua, come sappiamo che davvero Egli è buono? Dovremmo applicare un nostro giudizio morale alla sua entità, alle sue azioni così come le leggiamo nella Bibbia, che necessariamente non può dipendere da Dio stesso. Ecco dunque che si ha un criterio di giudizio morale indipendente. Anche perché per affermare "Dio è buono", tenendo in conto questa come verità assoluta, dovremmo prima avere la nozione di cosa significhi "buono", o staremmo dicendo "Dio è Dio". Per il fatto inoltre che siamo noi a determinare se un qualcosa, una qualche entità infinitamente potente, sia degna di venerazione, necessariamente la religione deve basarsi sulla morale, e non viceversa, e sembra dunque assurdo già ora come la religione, in questo caso attraverso la Chiesa, si intrometta in vicende personali pretendendo di detenere la soluzione ultima e le risposte per il bene di tutti.

Tornando dunque al problema delle decisioni esterne e trascendenti rispetto a questioni private, è interessante notare come altre realtà cerchino di affrontare il problema dell'eutanasia, piegando e circumnavigando i dettami religiosi a fin di "bene" del paziente. Partiamo da uno studio del 2020 effettuato nello stato di Israele, in cui si nota che quasi la

¹⁰ A. C. Ewin, *The Autonomy of Ethics* (1961) in Ian Ramsey (ed), *Prospect for Metaphysics*, Londra: Allen and Unwin, p.40, in Kai Nielsen, *Ethics Without God*, Prometheus Books, New York, 1973, p. 4

metà (49%) del campione testato risulta favorevole alla procedura di fine vita. L'opposizione è positivamente associata alla religiosità, con il 90% degli ultra-ortodossi e il 58% dei partecipanti religiosi contrari alla morte assistita dal medico, rispetto a solo il 18% dei laici. I non ebrei erano 3,35 volte più propensi ad opporsi alla morte assistita dal medico rispetto agli ebrei. Ovviamente si evince subito come una decisione in un senso o nell'altro sia determinata da fattori socio-culturali e geografici oltre che religiosi¹¹, oltre al fatto che non è improbabile trovarsi di fronte a "leggi" contraddittorie e di dubbia interpretazione, come nel caso del passaggio seguente:

«And similarly it is forbidden to cause a dying person to die quickly; for example, a person who was a "gossess" for a long time and is unable to separate [from the world of the living] — it is forbidden to remove the cushion or the pillow from underneath him, [...] it is forbidden to place the keys of the synagogue underneath his head in order that he should depart [from the world of the living]¹²

However, if there is something which is preventing the soul from departing, [...] it is permitted to remove these from there, since this is not an act at all, but merely removing the preventing agent (*hasarat monea*)»^{13, 14}

Adesso, dalla legge ebraica a quella dello Stato di Israele qual è il passaggio? Intanto bisogna dire che Israele ha una legge chiamata *Basic Law: Human Dignity and Liberty* in vigore dal 1992 e riguardante i diritti umani, in cui si legge «*there shall be no violation of the life, body or dignity of any person as such*»¹⁵ e «*all persons are entitled to protection of their life, body and dignity*»¹⁶, in seguito all'apertura «*the purpose of this Basic Law is to protect human dignity and liberty, in order to establish in a Basic Law the values of the State of Israel as a Jewish and democratic state*»¹⁷ ovvero si coglie subito, oltre alla protezione della vita e della dignità umana (che sarebbe certamente argomento da approfondire), quanto lo Stato di Israele sia legato al concetto di Stato Ebraico (ci si può richiamare a *Der Judenstaat* (1896) di Theodore Herzl).

¹¹ Bodas, M., Velan, B., Kaplan, G. et al. Assisted life termination and truth telling to terminally ill patients – a cross-sectional study of public opinions in Israel. *Isr J Health Policy Res* 9, 57 (2020).

<https://doi.org/10.1186/s13584-020-00419-9>

¹² «E allo stesso modo è proibito far morire velocemente un moribondo; per esempio, una persona che è stata "gossess" per molto tempo e non è in grado di separarsi [dal mondo dei vivi] - è proibito togliere il cuscino o il cuscino da sotto di lui, [...] è proibito mettere le chiavi della sinagoga sotto la sua testa in modo che si allontani [dal mondo dei vivi]»

¹³ «Tuttavia, se c'è qualcosa che impedisce all'anima di partire, [...] è permesso toglierle da lì, poiché questo non è affatto un atto, ma semplicemente rimuovere l'agente che lo impedisce»

¹⁴ Passaggio dello Shulchan Aruch che ha origine nel Sefer Hasidim del XII secolo. Nelle glosse del Rema (Rabbi Moshe Isserles) sullo Shulchan Aruch, tratto dallo studio di Yaakov Neeman ed Eliot Sacks, *Jewish Medical Ethics: Euthanasia: The Approach of the Courts in Israel & the Application of Jewish Law*, <https://www.jewishvirtuallibrary.org/euthanasia-the-approach-of-the-courts-in-israel-and-the-application-of-jewish-law#D12>

¹⁵ Knesset, *Basic Law: Human Dignity and Liberty*, Art. 2, 17 marzo 1992, pubblicata su *Sefer Ha-Chukkim* No. 1391 datato 25 March 1992 https://en.wikipedia.org/wiki/Basic_Law:_Human_Dignity_and_Liberty; «non ci deve essere alcuna violazione della vita, del corpo e della dignità di qualsiasi persona in quanto tale»

¹⁶ *Ivi*, Art. 4; «tutte le persone hanno diritto alla protezione della loro vita, del loro corpo e della loro dignità»

¹⁷ *Ivi*, Art. 1; «lo scopo di questa Legge Fondamentale è quello di proteggere la dignità umana e la libertà, al fine di stabilire in una Legge Fondamentale i valori dello Stato di Israele come uno Stato ebraico e democratico»

Quindi in caso di conflitto l'eutanasia sarebbe proibita non in quanto contraria in sé alla legge dello Stato di Israele, ma in quanto in conflitto con la natura dello Stato di Israele come Stato Ebraico. Dunque anche qui si ritrova una profonda congiunzione tra religione e stato, e ancor meno celata rispetto a quella che possiamo trovare nella Repubblica Italiana. Tuttavia si è spesso discusso negli anni di come gestire certi casi limite di pazienti in stato di fine vita, tra cui l'utilizzo di un timer simile a quello utilizzato durante Shabbat per spegnere e accendere le luci (poiché la Halakhah proibisce al popolo ebraico lo svolgimento di qualsiasi forma di "melachah", cioè una tra le 39 attività vietate nel Talmud, tra cui cuocere, lavare, cucire, costruire, e oggi anche guidare, in favore di alcune imposizioni positive come recitare il Kiddush e la Havdalah), permettendo quindi di lasciar morire il paziente senza rendere colpevole alcun medico, in quanto non starebbe direttamente negando cure al soggetto malato.

Detto ciò, tornando a credere nell'unità del Creatore e della sua immagine nelle menti umane, si ottiene l'etica derivata dalla religione, e vedere questa etica come comando divino «significa concepirla come un insieme di comandi emanati, appunto, da un'autorità, e ciò – in un certo senso – equivale a togliere valore etico alle norme morali»¹⁸, cioè obbedendo a un comando, per quanto questa adesione possa portarci ad un comportamento, più che dire "buono", ad esempio, poniamo di non-violenza verso altri, come nel caso appunto dello Stato di Israele, tali azioni notoriamente considerate appunto "buone" non sono frutto di una scelta autonoma dell'individuo. Gli obblighi morali verso altri, indipendenti da un'autorità qualsiasi, vengono posti in secondo piano, e si agisce secondo uno schema imposto dall'esterno, invece che da un impulso interiore.

Ovvero si intende che:

«quando la fede è diventata ereditaria, ricevuta passivamente non attivamente - quando il pensiero non è più costretto come agli inizi a esercitare le sue forze vitali sulle questioni con cui la sua fede lo confronta -, vi è una tendenza progressiva a dimenticarne tutto salvo le formule, o a tributarle un consenso fiacco e torpido»¹⁹

Inoltre:

«compaiono i casi, in cui la fede resta per così dire esterna alla mente, ma la incrosta e la calcifica contro tutte le altre influenze che si rivolgono agli aspetti più elevati della nostra natura; e manifesta il suo potere sbarrando l'accesso a tutto ciò che è nuovo e vivo, ma non facendo nulla per la mente e il cuore, salvo che starvi da sentinella per tenerli vuoti»²⁰

Da qui poi derivano le estreme uscite nichiliste come «se Dio è morto tutto è possibile»²¹, il che è sintomo di una falsa liberazione dall'autorità divina, e un mancato riconoscimento di

¹⁸ *Ivi*, p.13

¹⁹ John Stuart Mill, *Saggio sulla libertà*, Biblioteca delle Silerchie/Il Saggiatore, Milano, 1993, traduzione di Stefano Magistretti, p.58

²⁰ *Ivi*, p.58-59

²¹ E. Lecaldano, *Un'etica senza Dio*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2007, p.14, citazione interna di *Fratelli Karamazov*, F. Dostoevskij

valori etici propri dell'uomo ed estranei a qualsiasi imposizione. Ovvero, prima si era comandati nel proprio comportamento da Dio, ma adesso che è morto, adesso che non si percepisce più, nella società distrutta, la sua influenza e la spada di Damocle sulla propria testa, si può compiere qualsiasi azione immorale, poiché non si può più incorrere in alcun tipo di sanzione ultraterrena per i vecchi peccati. E dunque, non si è liberi da Dio, ma ancora profondamente religiosi, dei religiosi in lotta con la figura divina percepita come opprimente. La soluzione a questo punto è trovare in se stessi la stessa autorevolezza prima connessa a Dio alla nostra razionalità e discernimento delle situazioni.

Saltando invece la fase di discernimento personale, il fedele:

«ha quindi, da un lato, una collezione di massime etiche che crede gli siano state affidate da una saggezza infallibile perché vi ispiri la propria condotta; dall'altro, un insieme di giudizi e pratiche quoti diane che concordano in una certa misura con alcune massime, un po' meno con altre, sono il contrario di altre ancora, e complessivamente costituiscono un compromesso tra la fede cristiana e gli interessi e le suggestioni della vita di questo mondo»²²

Eppure chi invece sostiene la necessità di derivare l'etica da Dio arriva perfino a supportare la tesi per cui l'etica possa anche non ridursi ai meri comandi divini, ma che invece si possa trovare espressione nella natura stessa della volontà morale di Dio. I risultati sono, brevemente, esemplificabili dalla seguente affermazione: se in natura la prole viene generata da un individuo femminile unito a uno maschile, allora questa forma di accoppiamento è l'unica naturale e accettabile, di cui l'omosessualità è condannata poiché contro natura. È ben chiaro come, portando a supporto della propria tesi della necessità di far derivare l'etica da Dio, o per interposta persona, dalla natura, in un dibattito tra un fedele e un ateo si incorra in una situazione di stallo, poiché l'ateo tenta di spiegare che quelle leggi naturali che il fedele sottolinea e usa, fondamentalmente, per discriminare le differenze della società, derivano da qualcosa che per lui non esiste, e in fin dei conti entrambi non possono dimostrare all'altro di avere ragione poiché non possono combattere sullo stesso campo. Insomma, per l'ateo, quel Dio che rende assolute le ragioni dell'altro nemmeno esiste.

Oltre alle confusioni derivate dalla diversa idea che gli uomini hanno di Dio, rimangono lampanti ulteriori problemi circa l'etica legata necessariamente a un Creatore, che rimandano per via diretta al problema del male e al problema dell'inferno. Sinteticamente, se c'è il male nel mondo, e c'è, e questo è "permesso" da Dio, allora o Dio è malvagio e prova piacere nel vederci soffrire, oppure è impotente perché non evita che il male avvenga. È poco rassicurante seguire un'etica legata a un tale Dio in entrambi i casi. In secondo luogo, se il fedele è posto davanti alla pena dell'inferno in caso non segua gli obblighi morali proposti da Dio, l'unico motivo per cui egli sarà portato a comportarsi in maniera moralmente approvabile è per timore, e non per reale convinzione della validità di tali

²² John Stuart Mill, *Saggio sulla libertà*, Biblioteca delle Silerchie/Il Saggiatore, Milano 1993, traduzione di Stefano Magistretti, p.59

precetti. Ancor peggio se si pensa all'idea utopica di un paradiso di riconciliazione tra virtù e felicità, di un luogo edenico in cui tutte le sofferenze terrene sono ripagate, poiché questo significa essere consapevoli che viviamo diametralmente all'opposto di tale luogo, cioè in un mondo crudele e ingiusto. E se viviamo in un tale mondo, come possiamo pretendere di sapere che dopo la morte esista un paradiso perfetto creato da un Dio benevolo che intanto, nel presente della vita, appunto ci fa soffrire? Tolte le implicazioni egoistiche di un tale processo, appare anche evidente come un controllo sui fedeli sia possibile da parte dei totalitarismi religiosi, e di come la pena dell'inferno sia una potente arma che determina alla fine la stessa sfera pubblica dei comportamenti umani. Sostanzialmente, un ripiego negativo della teoria di de Duve nel suo *Genetics of Original Sin: The Impact of Natural Selection on the Future of Humanity* (2010), in cui, riguardo alla salvaguardia del futuro della specie umana dal proprio intrinseco disinteressamento per esso, si valuta come importante il ruolo di dirigenti politici e religiosi, poiché la storia mostra la possibilità dell'indottrinamento di massa a opera di singoli individui, e come certi filosofi e soprattutto certi capi religiosi siano riusciti a influenzare folle enormi. Per de Duve sono questi uomini, più di chiunque altro, ad avere il potere di propagare cambiamenti epigenetici necessari per salvare il mondo, ma appunto, tale possibilità di indottrinamento non va sempre nel verso sperato.

La soluzione alla credenza che lo Stato debba imporre giuridicamente la stessa morale religiosa viene trovata sostanzialmente nella concezione liberale, e nella scissione cioè tra sfera pubblica e privata, in un controllo minimo e negativo della legge rispetto alle azioni umane, richiamando quindi John Stuart Mill contro quegli Stati caratterizzati da totalitarismi religiosi, e, sebbene l'esempio riportato da Lecaldano sia quello dei Talebani in Afghanistan, forme di estrema commistione e confusione tra religione e politica sono riscontrabili anche all'esterno dell'Islam, e spesso risultano in una strumentalizzazione di motivazioni religiose a copertura di ragioni economiche per compiere atti di guerra o conquista, senza che gli stessi soggetti siano consapevoli di tale manipolazione. A questo punto infatti si nota come il carattere di un individuo che deriva l'etica dalla religione, intendendo il carattere come l'insieme di credenze intellettuali e morali e le azioni compiute, sarà ben diverso dal carattere di un ateo. Chi si affida a un'etica religiosa viene diretto dalla promessa di una pena o di una retribuzione dopo la vita terrena, e non dall'interesse verso l'altro. Oltretutto, affidandosi a un comando esterno di tipo, in questo caso, religioso, l'individuo viene deresponsabilizzato, si sente meno colpevole per le proprie azioni, e l'acme sta proprio nella pratica della cristiana confessione, in cui tutti quei reati, anzi, crimini verso Dio vengono assolti e il fedele non è più colpevole. Ultimo effetto terribilmente negativo della presenza divina nell'etica si ha nel momento in cui, come nel caso sollevato dalla frase «L'Eterno Amore - quando tutto sarà compiuto ed espiato - non potrà rinnegare se stesso neppure dinanzi al nero viso del primo Insorto e del più antico Dannato»²³ nemmeno l'inferno fa più paura, perché, rimanendo legati alla concezione di un Dio infinitamente buono, quando

²³ Giovanni Papini, *Il diavolo*, Vallecchi Editore, Firenze, 1969, p. 284

verrà, per chi verrà, il Giudizio Universale, tutti quanti riceveranno la beatitudine eterna e la salvezza, nonostante il possibile calcolo mentale del tipo: compio i peggiori peccati in vita, vado all'inferno ma alla fine, per quanto distante, arriverà il momento della purificazione dai peccati. Perché appunto, anche un calcolo totalmente utilitaristico in questo senso deve essere perdonato se Dio è buono, o si torna al problema poco sopra.

PARTE SECONDA: COME PUÓ ESSERE COSTRUITA UN'ETICA SENZA ALCUN RIFERIMENTO A UN DIO? OVVERO, PARS CONSTRUENS

Dopo aver evidenziato il carattere negativo di un'etica fondata sul volere divino, Lecaldano afferma chiaramente: «Noi sosteniamo che solo chi si libera dai dettami religiosi riesce a guadagnare quella condizione che è indispensabile perché vi sia effettivamente una qualche specie di responsabilità morale»²⁴. Cioè dobbiamo ritornare a reiterare il momento del morso della mela da parte di Adamo, tornare all'autonomia della scelta, accantonare il bisogno della salvezza tramite la fede per una vita dettata dalla ragione. Le vecchie giustificazioni del seguire la massa in un'azione non sussistono più, ma:

«La stessa possibilità di essere un soggetto moralmente responsabile richiede dal nostro punto di vista un atto di auto-affermazione, di consapevolezza, di autonomia e libertà individuali, laddove la prospettiva religiosa è spesso incline a condannare tale condizione come un peccato di orgoglio, una sorta di peccato originale»²⁵.

Questa coscienza della responsabilità morale si esprime attraverso un'emozione o sentimento legati al fatto che siamo consapevoli di come la nostra azione produrrà un bene o un male per un altro individuo. A questo punto dunque l'autonomia individuale è l'essere consapevoli della nostra stessa libertà, cioè l'assenza di costrizioni esterne nelle nostre stesse scelte, a cui si aggiunge l'assumersi la responsabilità di tali stesse decisioni.

Adesso, il prerequisito della responsabilità morale individuale è una crescita personale e una consapevolezza della propria autonomia, oltre che un'attenzione verso gli altri. Rispetto a questo, però, ci sarebbe da dire che tra una morale religiosa che bada solo alla salvezza personale dalla pena dell'inferno quando ci si trova a intrattenere relazioni con l'altro, e tra una morale che accoglie maggiormente lo stesso altro nonostante non vi sia alcuna minaccia di una pena ultraterrena, la distanza non è così ampia. Alla fine, valutando che ci si può sottomettere al volere di Dio per scampare la pena dell'inferno, o per evitare di porsi domande complicate rispetto a cosa sia giusto fare, e valutando anche che, a livello scientifico, l'uomo pensa al proprio ricavo, si rimane sempre in un ambito utilitaristico solo meno abbindolato dall'"oppio dei popoli". Al posto dell'inferno non è forse inseribile la perdita del favore altrui? Non è sempre un'azione egoistica comportarsi bene verso gli altri per ottenere, in linea di massima, un corretto comportamento anche verso noi stessi?

Passando al mondo animale per rendere l'idea, possiamo citare un passaggio di Dawkins, in cui si affronta il problema del branco egoista (e consideriamo il branco come gruppo di esseri umani), dove, appunto, non ci sono forme di altruismo. Quando si guardano alle interazioni reali però del gruppo, fuori dalla teoria, sembra che questo comportamento altruista sia presente, come nel caso dei richiami di allarme degli uccelli, che provocano l'immediata azione di fuga da parte di coloro che li percepiscono. E qui:

²⁴ E. Lecaldano, *Un'etica senza Dio*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2007, p.31

²⁵ *Ivi*, p.32.

«non si intende dire che chi emette l'allarme "cerca di attirare il predatore" lontano dai suoi compagni, ma semplicemente che li informa dell'esistenza del predatore, li mette in guardia. Tuttavia l'atto di emettere il richiamo sembra, al meno a prima vista, altruistico, perché ha l'effetto di richiamare l'attenzione del predatore su chi lo emette.»

Tuttavia ecco che si capisce la smentita, poiché:

«per chi emette il richiamo ci sono molti modi di trarre un vantaggio egoistico dall'azione di avvertire i suoi compagni. [...] la teoria del *cave* (in latino "sta' attento"), si adatta a quegli uccelli mimetici che quando compare un pericolo si immobilizzano nella vegetazione. [...] Un falco passa volando in lontananza. [...] Supponiamo che un membro dello stormo veda il falco mentre gli altri non si accorgono della sua presenza. Quell'unico individuo dall'occhio acuto potrebbe bloccarsi immediatamente accucciandosi nell'erba; ma non sarebbe un grande vantaggio, perché se i suoi compagni continuassero ad agitarsi intorno a lui, vivaci rumorosi, potrebbero attrarre l'attenzione del falco e mettere in pericolo l'intero stormo. Da un punto di vista puramente egoistico la politica migliore per l'individuo che vede per primo il falco è quella di fischiare un rapido avvertimento ai suoi compagni, facendoli così tacere e riducendo la probabilità che questi inavvertitamente richiamino il predatore.»²⁶

Quindi alla fine il singolo ci guadagna personalmente, senza avere reale interesse per gli altri, e gli esempi potrebbero andare avanti anche nei rapporti madre-prole o maschio-femmina nella specie.

Tutto questo non è accennato da Lecaldano, che invece afferma di come, al momento della percezione della nostra autonomia, la consapevolezza di essere individui moralmente autonomi si trasforma in «una istintiva partecipazione dell'altrui sofferenza, da alleviare o eliminare»²⁷. L'esempio è il comportamento dei bambini alla vista di altri che soffrono, e della loro prontezza nel fornire, come possono, un conforto già dai tre anni. Quindi se ne deduce che:

«Si radica in questa nostra inevitabile partecipazione alle emozioni degli altri quella dimensione dell'etica che viene caratterizzata come un senso di giustizia: così come sentiamo negativi e da evitare dolori e sofferenze e proviamo piacere nell'esserne alleviati, non diversamente - per equità ed eguaglianza - dobbiamo regolarci nei confronti dei dolori e delle sofferenze altrui, nei confronti dei quali non riusciremmo ad essere indifferenti, neanche volendolo.»²⁸

Avendo Lecaldano scisso l'etica dalla religione, è opportuno sostenere la validità di un punto di vista ateo rispetto alla presenza umana nell'universo, che possa sostituire quel bisogno di certezze ultraterrene insite negli uomini dall'alba dei tempi, ovvero si fa affidamento alla scienza. L'evoluzionismo è una spiegazione soddisfacente, certamente inserita nel contesto del *trial and error* scientifico, ma assai meno contraddittoria di un creazionismo che presuppone un Autore di forme di vita disparate e fisse nel tempo. Ovviamente il dibattito evoluzionismo-creazionismo non viene risolto semplicemente

²⁶ Richard Dawkins, *Il Gene Egoista*, Mondadori Libri S.p.A., Milano, 2017, pp.181-183, edizione originale *The Selfish Gene*, 1989

²⁷ *Ivi*, p.36

²⁸ *Ivi*, p.37

trovando un fossile nella terra, poiché i creazionisti considerano un salto ontologico (al pari di quelli circa la dimostrazione dell'esistenza di Dio di Anselmo). Ovvero, il passaggio dai processi non vitali a quelli vitali viene colmato dalla presenza di Dio, cui gli evoluzionisti ribattono con la casualità delle mutazioni e la selezione cumulativa (ovvero il miglioramento con singoli tentativi). Lecaldano continua a sostenere questo punto spiegando anche come lo stesso evoluzionismo chiarifichi l'origine della morale, peculiarità solo umana. Cioè «*un graduale stabilizzarsi nella cultura umana di comportamenti casuali e reiterati che, avendo prodotto conseguenze positive, si sono trasformati in regole favorevoli alla sopravvivenza*»²⁹ passando poi alla spiegazione delle stesse tendenze altruistiche-donative affrontate da Singer in *Una Sinistra Darwiniana* (2000). Tutto ciò non è distante dalle tesi di James Mill sull'associazionismo chimico e da Bentham, per cui l'altruismo, sebbene nasca come forma incompatibile con l'egoismo umano, alla fine venga associata a una risposta positiva da parte dell'altro di cui ci siamo preoccupati, il che ci porta a perseguire azioni altruistiche (fino alla morte per qualcuno di esterno da noi) anche nel caso in cui queste possano portarci agli antipodi di un guadagno personale, e si torna alla morale, religiosa o meno, come una conseguenza dell'egoismo dell'individuo.

Per decostruire in modo sensato l'idea di Dio, e quindi evitare da un lato la conclusione già citata di Dostoevskij³⁰ e dall'altro affrancarsi da un'etica religiosa, bisogna partire dall'analisi della nascita della stessa religione. Qui Nielsen si chiede se vi siano ragioni sociologiche o psicologiche per cui le persone si dispererebbero, o perderebbero la loro identità o senso dell'esistenza se perdessero Dio. Quindi implicitamente: è necessario Dio per avere uno scopo nella vita? Vengono in aiuto anche, Hume, Voltaire e Comte, dicendo in sostanza come il naturale (innato) sentimento religioso dell'uomo si orienti inizialmente verso la Natura e le sue forme, e sia dunque di tipo politeistico (e si potrebbe aggiungere anche animistico). Se secondo Freud il nostro rapporto con Dio è uno specchio delle dinamiche che abbiamo coi nostri padri, e se la religione è allora una «*nevrosi ossessiva universale*»³¹, si può anche considerare come tutti i bisogni dell'uomo vengono sublimati nel metafisico, sicché, se in realtà siamo noi stessi i creatori di Dio, «*Dio stesso si rivela come la nostra più grande menzogna*»³², e oltretutto, sempre il Nietzsche affermava che attualmente, considerando le condizioni di vita in cui ci troviamo, possiamo trovare altre forme di devozione. Qui si potrebbe interpretare come una possibilità per l'uomo di liberarsi completamente da una qualsiasi idea di venerazione religiosa, oppure pensare tristemente a come il divino stia cambiando nel denaro, nella cieca fiducia nella scienza e nella venerazione dell'opinione comune cui adeguarsi e da cui trarre la nostra intera ideologia. Tornando a *Ethics Without God*, vale anche l'analisi per cui se è vero che credere in Dio ci fa

²⁹ *Ivi*, p.40

³⁰ Nota 21, p.10

³¹ Sigmund Freud, *L'avvenire di un'illusione*, in *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Boringhieri, Torino 1971, p.83 contenuto in *Un'etica senza Dio*, E. Lecaldano, Editori Laterza, 2007, p.43

³² Friedrich Wilhelm Nietzsche, *La Gaia Scienza, Aforisma 344* contenuto in *Un'etica senza Dio*, E. Lecaldano, Editori Laterza, 2007, p.42

percepire noi stessi come portatori di un fine superiore, la lode di Dio, e quindi non un semplice mezzo per altri esseri umani, è anche vero che l'uomo ricerca come fine ultimo la propria felicità. Ovvero, per cosa è fatto l'uomo? A quale scopo esso esiste ed è vivo? A queste domande si propone di rispondere la religione. Ora Nielsen distingue tra due significati della parola inglese "purpose", cioè obbiettivo o intenzione, ma anche scopo materiale specifico. Nel secondo caso, se l'uomo avesse uno scopo in questo senso (diciamo nel senso "la padella viene costruita con lo scopo di supportare la cottura del cibo"), sarebbe ridotto quasi a oggetto. Sebbene questa non sia mai raggiungibile nella totalità del suo essere, alla fine è la felicità che è l'oggetto di ricerca dell'uomo, declinata nel senso di stabilità economica, emotiva, ecc. Si ha la felicità che deriva dall'arte, o dall'alleviare le sofferenze altrui. Quindi, alla fine «*A man who says, "if God is dead, nothing matters" is a spoil child who has never looked at his fellow man with compassion*»³³

A questo punto Lecaldano si basa su un'etica che abbia fondamento nella natura umana, poiché, è nelle nostre qualità innate la capacità di discernere bene e male, giusto e ingiusto. L'etica ci serve da guida nelle situazioni reali in cui dobbiamo decidere, durante le interazioni con altri uomini. Appunto per questo se l'etica, e quindi la morale, si fonda sulla nostra natura e segue la conformazione della società, adattandosi e mutando costantemente, le morali religiose, invece, restano fisse nel tempo. Il premio della nuova etica non è il Paradiso, ma la consapevolezza di aver fatto il bene nell'unica realtà che conosciamo per certo, quella della vita terrena. A differenza poi dei credenti, che accettano le norme dettate dalla religione, l'etica secolare «*ritiene che ogni individuo opererà la sua scelta dando espressione al suo personale e specifico carattere morale. In questa prospettiva, la rivedibilità degli esiti morali si presenta come opportunità costitutiva del processo attraverso cui ciascuno costruisce il proprio carattere morale*»³⁴, quindi non deriva da Dio, ma si accorda in base alla situazione in cui ci si trova, senza escludere i piaceri come fanno spesso le morali ascetiche religiose. Lo stesso Hume afferma che pur avendo un interesse prevalente per noi stessi e la nostra sorte, non possiamo evitare di essere toccati da quello che accade alle persone che ci sono più prossime. Quindi è la ragione, ciò che ci permette di apprezzare la superiorità di un punto di vista che non esprima o tutte l'interesse particolare nostro di qualcuno, ma costituisca piuttosto la regola, la norma, che esprima e tuteli interesse di tutti. Anche perché ovviamente rivolgersi alle emozioni e alla ragione propria dell'essere umano risulta un metodo più efficace per orientare il nostro comportamento all'interno della società umana rispetto ad adeguarsi a una morale religiosa fatta di comandi fissi e definiti. Per esempio questo proposito anche Nielsen parla della capacità umana di distinguere casi in cui ad esempio si potrebbe provocare del male a un'altra persona per salvare un gruppo maggiore, come nell'esempio portato *The case of the Innocent Fat Man*³⁵. Qui si ha un uomo innocente incastrato all'uscita di una grotta, e la marea che si sta alzando, mettendo in pericolo la vita del gruppo di

³³ K. Nielsen, *Ethics Without God*, Prometheus Books, New York, 1973, p.53

³⁴ E. Lecaldano, *Un'etica senza Dio*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2007, p. 47

³⁵ K. Nielsen, *Ethics Without God*, Prometheus Books, New York, 1973, p. 69

persone innocenti intrappolate dietro di lui. Egli è l'unico che possa sopravvivere poiché ha la testa fuori dal livello che l'acqua raggiungerebbe, ma è uno contro tanti. La soluzione migliore per produrre meno male possibile è quella di far esplodere l'apertura della caverna, uccidendo l'uomo non perché la sua vita vale di meno, ma perché si salvano altre persone in maggiore quantità. Ovviamente per la morale Cristiana non bisognerebbe compiere assolutamente alcun male e quindi ci si troverebbe in una situazione di stallo mentre, da un punto di vista utilitaristico o consequenziale, si riuscirebbe forse a prendere una decisione che salvaguardi la vita del maggior numero di persone sacrificandone una sola. Sono questioni sicuramente spinose e paradossali, portate ad esempio da Nielsen per spiegare come, invece, la morale cristiana si affiderebbe a Dio e procurerebbe, in fin dei conti, un male numericamente maggiore.

Inoltre, secondo Lecaldano, un'etica che si basa direttamente sulla natura umana sarebbe più attenta agli stessi bisogni e necessità dell'essere umano in sé, mentre un'etica che si basa sui valori cristiani, su una volontà di Dio tramite dei comandi definiti e non contestabili, porta a quel paradosso che si vede quando la Chiesa Cattolica, considerando che la persona umana ha inizio fin dal concepimento, ritiene legittima una non considerazione dei diritti delle donne, «*riducendole a una forma di realtà assiologicamente subordinata a quella maschile*»³⁶. Quindi ci si dimentica che la dignità di una persona viene salvaguardata solo rispettando le sue richieste e i suoi effettivi bisogni.

«La concezione dell'etica naturalizzata e secolarizzata, con cui possiamo affrontare le questioni morali come membri della specie umana, permette anche di elaborare una distinzione tra Piano del riconoscimento dei diritti morali e piano delle leggi pubbliche. una distinzione che risulta impraticabile a coloro che pervicacemente identificano la moralità con l'osservanza delle leggi del loro Dio.»

Sebbene da questa affermazione si capisca che nella realtà storica, legata allo sviluppo storico-culturale, l'etica secolarizzata ci abbia portato a batterci contro discriminazioni di razza, sesso e nazionalità, o a pronunciarsi rispetto a questioni di salute, portando a un generale miglioramento, ci si potrebbe chiedere se in un caso limite essa possa essere tanto pericolosa quanto l'etica religiosa, appunto perché specchio della cultura di un momento. Ovvero se, per esempio, in un dato periodo e contesto appare favorevole e socialmente accettato un qualsiasi crimine per un altro tempo, questo, attualmente, verrebbe invece considerato comportamento etico e moralmente giusto. Per Aristotele insultare i non-greci, e i non-ateniesi, i balbettanti βαρβαροι non era riprovevole né tantomeno un peccato, infondo, era credenza comune che i superiori fossero proprio gli autoctoni figli del serpente. Potremmo anche noi trovarci a sostenere un punto del genere. Tuttavia basare l'etica secolarizzata sulla ragione e i sentimenti dovrebbe essere, per quanto detto finora, una ragione sufficiente per credere che, basandoci sull'empatia e sull'umanità dell'uomo, il progresso in termini di rispetto reciproco sia più probabile.

³⁶ E. Lecaldano, *Un'etica senza Dio*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2007, p. 50

«Nel corso degli ultimi secoli, è stato svolto un grande lavoro di riflessione per mostrare la legittimità della pretesa di diverse persone ad avanzare dei diritti morali collegati a condotte niente affatto simili tra di loro (pensiamo alle condotte sessuali o ai modi di curare una malattia), senza che la legge possa privilegiare nessuna di queste condotte e svolgendo sol tanto la sua precipua funzione negativa che è quella di garantire la libertà morale di tutti.»³⁷

Cioè le etiche non religiose accolgono la possibilità di sanzioni non solo penali per controllare la condotta umana, e si staccano dalla necessità di sanzioni giuridiche come strumento di controllo sulla base di comandi divini. Esistono anche l'opinione pubblica e la disapprovazione che si ottiene durante discorsi immorali. In un mondo in cui la morale viene costruita passo per passo, poi, «siamo liberi di considerare la nostra morale un'ideale di virtù da difendere, ma questo non comporta che possiamo pretendere di imporla a tutti gli esseri umani»³⁸ come invece ritengono i fedeli di una religione.

In ultima analisi è invece la continuità o discontinuità delle etiche secolarizzate da quelle religiose. Secondo Vattimo c'è una continuità tra le due solo quando si contestualizza storicamente l'insieme di precetti religiosi, in questo caso cristiani. Di fatti egli estrapola il comandamento dell'amore in senso antidogmatico e antireligioso, cioè «sforzarsi di capire, anzitutto, che senso hanno i testi evangelici per me, qui, adesso»³⁹. Lecaldano accetta in parte, così come per la constatazione della grande influenza del cristianesimo sull'Europa fatta da John Stuart Mill rispetto a un approccio alla «frattura per frattura, occhio per occhio, dente per dente»⁴⁰ in senso però del: fai agli altri ciò che vorresti fosse fatto a te. L'autore si trova a sostenere la sostanziale discontinuità tra le due etiche per tre motivi, ovvero:

«La rinuncia di una ricerca di valori comuni come mezzo per la realizzazione di un progresso morale; la sottodeterminazione di valori sostantivi come la solidarietà e la carità [...]; l'abbandono di una riflessione morale con pretese fondazionali a favore di un'elaborazione che mette in secondo piano l'obiettivo di riuscire a identificare la soluzione giusta e buona da raccomandare a tutti.»⁴¹

Cioè il rifiuto del dogma totalizzante e l'accettazione che l'etica non ha fondamento unitario significa che «un'etica senza Dio non rivendica una comune appartenenza o un'uniformità di condotta, ma proprio il valore positivo della diversità dei soggetti morali che in quanto tali devono essere liberi e individui socialmente responsabili»⁴²

Oltretutto, abbiamo detto, un'etica senza Dio non si basa su solidarietà e carità, che diventano valori di secondaria importanza, per volgersi a soluzioni basate su concetti meno astratti e inutili in situazioni concrete, arrivando a dire che, essendo però la solidarietà stessa «esplicitazione della sensibilità degli uomini nei confronti dei bisogni delle sofferenze, dei desideri di

³⁷ *Ivi*, p. 52

³⁸ *Ivi*, p.53

³⁹ Giovanni Vattimo, *Credere di Credere. È possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?*, Garzanti, Milano, 1998, p.64-65

⁴⁰ *Levitico* 24, 19-20

⁴¹ E. Lecaldano, *Un'etica senza Dio*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2007, p. 54

⁴² *Ivi*, p.55

*tutti gli altri uomini senza discriminazione, [...] essa è il presupposto stesso della possibilità di un etica, e non un valore particolare»⁴³. Cioè quanto detto da Nielsen rispetto alle decisioni da prendere in situazioni come *The Case of the Dispensable Oldster*⁴⁴, in cui su una scialuppa si trovano un gruppo di persone giovani e un vecchio malato, e serve che uno tra tutti si butti in mare per salvare gli altri. In un caso reale, ed è qui che emerge tutto il sentimento umano, il gruppo farebbe il possibile per salvare gli altri e se stessi, ma se alla fine dovesse risultare inevitabile il sacrificio di uno, il peso ricadrebbe sul vecchio. Anche qui non perché la sua vita valga intrinsecamente di meno, e anche qui nascerebbe un dibattito sulla moralità del sacrificio, volontario o imposto (se lo lanciassero) che è lo stesso fondamento dell'etica senza Dio, ovvero non c'è nessun libro che mi dica cosa devo fare in quella situazione, e dopo tale esperienza avrò imparato non solo qualcosa, ma probabilmente sarò inevitabilmente segnato per il resto della vita a tal punto che sarò addirittura più attento alle questioni morali che mi capiteranno.*

Infine, come già detto, per Lecaldano, non partendo dal presupposto di una derivazione dell'etica da un Ente assoluto, e quindi togliendo valore assoluto ai precetti morali, la nuova etica senza Dio avrà come compito unico quello di supportare le persone nel processo lungo e difficile di approdo alla consapevolezza di essere tutti moralmente responsabili.

⁴³ *Ibidem*

⁴⁴ K. Nielsen, *Ethics Without God*, Prometheus Books, New York, 1973, p. 70

BIBLIOGRAFIA

- Richard Dawkins, *Il Gene Egoista*, Mondadori Libri S.p.A., Milano, 2017
- Abraham Joshua Heschel, *Who is Man?*, Stanford University Press, Stanford 1965; *Chi è l'uomo?*, trad. di Lisa Mortara ed Elena Mortara Di Veroli, Rusconi, Milano 1971; SE, Milano, 2005, con uno scritto di Elémire Zolla.
- Eugenio Lecaldano, *Un'etica senza Dio*, Editori Laterza, 2007
- John Stuart Mill, *Saggio sulla libertà*, Biblioteca delle Silerchie/Il Saggiatore, Milano 1993, traduzione di Stefano Magistretti
- Kai Nielsen, *Ethics Without God*, Prometheus Books, New York, 1973
- Giovanni Papini, *Il diavolo*, Vallecchi Editore, Firenze, 1969
- www.vatican.va
- Giovanni Vattimo, *Credere di Credere. È possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?*, Garzanti, Milano, 1998

L'immagine in copertina è *Jacob wrestling with the Angel* di Gustave Doré, adattamento xilografico del 1855 del passo della *Genesi* 32:22–32



L'uomo a una dimensione

Saggio su L'uomo a una dimensione di Herbert Marcuse

A cura di Greta Torella

INDICE

LA PARALISI DELLA CRITICA	115
LE NUOVE FORME DI CONTROLLO	116
I FALSI BISOGNI E LE FALSE LIBERTÀ SI IMPONGONO IN UNA NUOVA COSCIENZA..	117
«OGNI LIBERAZIONE DIPENDE DALLA COSCIENZA DELLA SERVITÙ».....	117
I FINI DEL PROGRESSO E L'IRRAZIONALITÀ DEL SISTEMA	118
LA CHIUSURA DELL'UNIVERSO POLITICO	118
A OCCIDENTE	118
IN UNIONE SOVIETICA	119
NEI PAESI ARRETRATI.....	119
LA CONQUISTA DELLA COSCIENZA INFELICE: LA DESUBLIMAZIONE REPRESSIVA	120
LA CHIUSURA DELL'UNIVERSO DI DISCORSO	120
IL PENSIERO A UNA DIMENSIONE	121
LE POSSIBILITÀ DELLE ALTERNATIVE	123
BIBLIOGRAFIA	125

LA PARALISI DELLA CRITICA

Lo sviluppo della società industriale avanzata ha portato l'uomo a perdere la propria "vera coscienza", e questo ha causato quella che è oggi nota come la paralisi della critica. Nel 1964, Herbert Marcuse provò ad analizzare le strutture di questo sistema, al fine di comprenderne le radici e tentare di sviluppare delle alternative valide al modello esistente.

Al tempo di "Uomo a una dimensione", il mondo era diviso in due, la minaccia di una catastrofe atomica aveva paralizzato il mondo, raggiungendo l'apice della logica di dominio dell'uomo sull'uomo e dell'uomo sulla natura. Si era giunti alla difesa attraverso la minaccia di distruzione, il capitalismo era arrivato a imporsi a tal punto da creare un sistema in grado di arricchirsi perpetuando il pericolo.

«La struttura della difesa rende la vita più facile ad un numero crescente di persone ed estende il dominio dell'uomo sulla natura...in questo modo i mezzi di comunicazione di massa trovano poche difficoltà nel vendere interessi particolari come se fossero quelli di tutti gli uomini ragionevoli. I bisogni politici della società diventano bisogni e aspirazioni individuali.»¹

È quindi chiaro come il sistema si sia imposto e sviluppato grazie alla diffusione di "interessi particolari" come "universali", ossia diffondendo una falsa coscienza tra la popolazione dominata dal sistema, attraverso i mass media.

Questo sviluppo sembra razionale agli individui, eppure non lo è, in un mondo dominato dalla logica del dominio non vi è libero sviluppo, e la pace è mantenuta da una costante minaccia di guerra.

La logica del dominio è sempre esistita, si pensi alla schiavitù in antichità o alla società industriale dell'Ottocento, ma oggi vi sono i mezzi tali per poterla rendere più potente che mai. Marcuse parla già di un apice di questa logica del dominio nella seconda metà del Novecento, eppure è facile comprendere come questa sia dominante ancora al giorno d'oggi, forse ancora più di prima. Si pensi solamente al progresso della tecnologia e l'importanza che i social media hanno ormai acquisito nella vita di tutti noi. Non esiste più solamente la televisione o la radio, ossia canali di diffusione mediatica controllati dallo stato, ma noi in prima persona siamo in grado di utilizzare i mass media per diffondere "false coscienze". Il sistema ha oggi trovato un modo per auto accrescersi, sono le sue stesse vittime che ne aumentano il potere e la diffusione attraverso la condivisione di un post su Instagram o un video su Youtube.

Potrebbe risultare difficile comprendere come questo tipo di società, che reprime gli individui, sia arrivato a durare quasi un secolo.

Il sistema sarebbe riuscito a cessare il mutamento sociale grazie alla confutazione di ogni alternativa storica, "in nome della libertà dalla fatica e dal dominio"². Le conseguenze di questo processo sono state l'annullamento del pluralismo politico e l'accettazione di questo sistema da parte di tutte le classi sociali.

Mentre in passato, nella società capitalistica dell'Ottocento, non ancora avanzata, vi erano due classi sociali nemiche con diversi bisogni e scopi, ossia la borghesia e il proletariato,

¹ Marcuse, Herbert. *L'uomo a una dimensione*. 1967, Torino, Piccola Biblioteca Einaudi Ns, [ediz 1964], p. 3

² Ivi, p. 6

oggi l'interesse di classe è stato superato dall'interesse individuale, e la società capitalistica avanzata ha unito le due classi "antagoniste", causando un'assenza di agenti di mutamento storico.

La maggioranza degli individui non sente più il bisogno di attuare un mutamento qualitativo nella società. Nonostante ciò, la produttività porta alla distruzione e la politica tende all'annientamento. Gli individui non riescono a vedere le problematiche della società a causa della "falsa coscienza" secondo cui agiscono. Gli uomini e le donne devono comprendere e uscire dalla falsa coscienza, per trovare quella autentica. Per far sì che questo avvenga, gli individui devono sentire il bisogno di mutare, ma la società odierna si adopera proprio affinché questo non avvenga. Ecco come si è giunti alla paralisi della critica.

LE NUOVE FORME DI CONTROLLO

«Una confortevole, levigata, ragionevole, democratica non-libertà prevale nella civiltà industriale avanzata, segno di progresso tecnico. In verità, che cosa potrebbe essere più razionale della soppressione dell'individualità nel corso della meccanizzazione di attività socialmente necessarie ma faticose; della concentrazione di imprese individuali in società per azioni più efficaci e più produttive; della regolazione della libera concorrenza tra soggetti economici non egualmente attrezzati; della limitazione di prerogativa e sovranità nazionali che impediscono l'organizzazione Internazionale delle risorse.

Che questo ordine tecnologico comporti pure un coordinamento politico ed intellettuale è uno sviluppo che si può rimpiangere, ma che è tuttavia promettente.»³

Nella società industriale avanzata, la libertà individuale è stata soppiantata dalla falsa libertà. La tecnicizzazione del mondo ha portato alla possibilità di soddisfare i bisogni umani. Il progresso in campo scientifico-tecnologico potrebbe arrivare a liberare l'uomo dai suoi stessi doveri, come il lavoro, riuscendo comunque a s i desideri e le necessità degli individui. La tendenza della società è tuttavia opposta; la tecnicizzazione è diventata il fine dello sviluppo, e non sembra esserci la speranza di migliorare il sistema in sé che, al contrario, è totalizzante e illude l'individuo di essere libero.

«*la società industriale contemporanea tende ad essere totalitaria*»⁴, manipola le coscienze delle persone servendosi della tecnologia, arrivando a controllare gli individui ad un livello mai raggiunto prima. Non c'è più bisogno del terrore e della coercizione fisica in quanto essa si serve degli strumenti tecnologici, adopera mediante la manipolazione dei bisogni secondo degli interessi di un gruppo ristretto di persone, disarmando anche le opposizioni attraverso l'attrattiva del soddisfacimento di bisogni, che sono tuttavia fallaci, artificiosamente indotti dalla società. La pubblicità diventa un'ideologia in quanto contribuisce a propagandare nelle coscienze un determinato stile di vita e di consumo creando un pensiero unico, riducendo l'uomo ad una dimensione.

³ Ivi, p 16

⁴ Ivi, p. 17

I FALSI BISOGNI E LE FALSE LIBERTÀ SI IMPONGONO IN UNA NUOVA COSCIENZA

Il capitalismo avanzato è quindi un sistema totalitario non violento, che priva l'individuo delle sue libertà e diritti primari, grazie all'imposizione della libera società. I modi che prevalgono in questo sistema tendono a sovrastare qualsiasi libertà individuale, e la società funziona grazie all'imposizione di bisogni fallaci che appagano l'individuo e lo reprimono al tempo stesso, allontanandolo da qualsiasi tipo di ribellione al sistema. Gli uomini e le donne si trovano quindi in uno stato di finta felicità, che li anebbia e li soddisfa, senza che essi si rendano conto di essere sotto l'influenza di una "falsa coscienza" che li induce a volere ciò di cui non hanno bisogno.

«i prodotti indottrinano e manipolano; promuovono una falsa coscienza che è immune dalla propria falsità. E a mano a mano che questi prodotti benefici sono messi alla portata di un numero crescente di individui in un maggior numero di classi sociali, l'indottrinamento di cui essi sono veicolo cessa di essere pubblicità: diventa un modo di vivere. È un buon modo di vivere -assai migliore di un tempo- e come tale milita contro un mutamento qualitativo. Per tal via emergono forme di pensiero e di comportamento *ad una dimensione* in cui idee, aspirazioni e obiettivi che trascendono come contenuto l'universo costituito del discorso e dell'azione vengono o respinti, o ridotti ai termini di detto universo. Essi sono definiti in modo nuovo ad opera della razionalità del sistema in atto e della sua estensione quantitativa.»

Sorge quindi spontanea la questione: come possiamo effettivamente essere liberi? Gli individui devono rendersi conto di quali siano effettivamente i bisogni primari, senza che questa nozione gli sia indottrinata o imposta dall'alto, e sostituire questi ultimi con i falsi bisogni. Marcuse non ritiene che questo sia possibile, poiché anche l'operaio, accecato dal suo stato di benessere apparente, non trovandosi quindi più in una condizione di subalternità rispetto ai padroni per quanto riguarda lo stile di vita, non si ribella al sistema, ma lo accetta inconsciamente. Solo chi si trova in una condizione oppressa potrà effettivamente attuare un cambiamento, non essendo abbagliato dai falsi bisogni, ed è per questo che gli unici soggetti in grado di farlo sono i più oppressi, il cosiddetto "sottoproletariato".

«OGNI LIBERAZIONE DIPENDE DALLA COSCIENZA DELLA SERVITÙ»

Tornando alla condizione operaia, è interessante notare come l'analisi di Marcuse affermi che non sia più possibile una rivoluzione in senso Marxiano, a causa del livellamento delle classi sociali. Sostanzialmente, coloro che prima erano asserviti alla borghesia e che lavoravano per il soddisfacimento di bisogni altrui, si trovano oggi nella stessa posizione dei loro padroni. Entrambe le classi si ritrovano ad essere asservite ai falsi bisogni, l'uomo non si rende più conto di essere oppresso ma di fatto, lo è più di prima. È chiaro quindi come solamente coloro che si trovano nella situazione di non poter godere di questi falsi bisogni possano effettivamente ribellarsi.

La questione è attuale, recentemente infatti, in seguito al progressivo sviluppo della tecnicizzazione, sono sbarcate sul mercato delle piattaforme di distribuzione alimentare online. L'utente può acquistare, direttamente da casa sua un pasto che gli verrà consegnato

a casa nel giro di pochi minuti. Coloro che si occupano di trasportare il cibo dal ristorante a casa, sono lavoratori precari, spesso immigrati o disoccupati, che non sono tutelati da un contratto di lavoro effettivo. La retribuzione a cottimo è tornata, e fa sì che i riders si trovino in una condizione oppressa sia a causa del salario troppo basso, che per la non regolamentazione del tutto che non gli garantisce assicurazioni o contributi.

Per questo motivo, negli ultimi mesi, i riders sono scesi in piazza per protestare questa situazione e chiedere più diritti.

È interessante notare come la realizzazione di nuovi falsi bisogni imposti dall'alto, come la necessità di ricevere una pizza a casa in dieci minuti, porti da una parte, una momentanea euforia per colui che acquista, e dall'altra la creazione di nuove mansioni opprimenti.

Nell'epoca dell'immediatezza, in cui ci si abitua a ricevere tutto subito, si sta formando una nuova classe oppressa, che forse non gode pienamente delle false libertà e del soddisfacimento dei falsi bisogni come le altre persone. Si sta forse creando una nuova classe in grado di attuare un cambiamento nel sistema?

I FINI DEL PROGRESSO E L'IRRAZIONALITÀ DEL SISTEMA

Come già detto prima, il continuo progresso del sistema potrebbe ipoteticamente portare ad una "pacificazione dell'esistenza" con la conseguente abolizione del lavoro. La tecnicizzazione e l'automazione potrebbero progredire a tal punto da non richiedere più l'ausilio della mano d'opera; tuttavia la società odierna si trova in un punto statico che contiene il processo di automazione, per non permettere il raggiungimento di una condizione di libertà dal lavoro. È qui che entra l'irrazionalità del sistema, che non progredisce più per un miglioramento della qualità della vita, ma per esercitare sempre più controllo sulle menti.

LA CHIUSURA DELL'UNIVERSO POLITICO

A OCCIDENTE

«Sottomissione dell'economia Nazionale ai bisogni delle grandi società con il governo che serve come forza che stimola, sorregge, e talvolta esercita anche un controllo; inserimento dell'economia stessa in un sistema mondiale di alleanze militari, di accordi monetari, di assistenza tecnica, e di piano di sviluppo [...] nella sfera politica questa tendenza si manifesta in una marcata unificazione o convergenza degli opposti.»⁵

L'unificazione degli opposti in campo politico è figlia dell'omologazione tra le classi sociali, di cui si è parlato in precedenza. In mancanza di una classe oppressa, infatti, non si manifesta più la necessità di cambiamento, e la conseguenza di questo processo è la mancanza di opposizione in politica.

Questo accade grazie ad un'azione di contenimento del mutamento sociale attuato dal sistema stesso.

⁵ Ivi, p. 31

Per attuare un mutamento è prima necessaria la negazione dei valori attuali per poi imporre dei nuovi, tuttavia la società aliena gli individui promettendogli un miglioramento delle condizioni di vita, rendendoli così incapaci di attuare un cambiamento. Per quanto riguarda le classi più subalterne, invece, la diminuzione dell'energia fisica da impiegare nel lavoro consente agli operai di sublimare la loro mansione, mentre l'omologazione dei bisogni e dei desideri fra le classi sociali ha portato ad un'integrazione in fabbrica e ad una rassegnazione generale della classe lavoratrice che accetta la realtà come la massima espressione della razionalità. In sostanza, la non-libertà di questa classe, viene mentalmente attenuata dalla concessione di piccole libertà attraverso il soddisfacimento di falsi bisogni.

Anche l'automazione gioca il suo ruolo; con l'arrivo dei macchinari in grado di sostituire la manodopera, la classe operaia è via via diminuita, con il corrispettivo aumento degli impiegati.

«Anche qui il declinare della proporzione di forza lavoro umano nel processo produttivo comporta un declino del potere politico dell'opposizione. In vista del peso crescente che gli impiegati sono venuti assumendo in questo processo, la radicalizzazione politica dovrebbe essere necessariamente accompagnata dall'emergere di una coscienza ed azione politica autonoma tra i gruppi di impiegati, cosa assai proprio poco probabile nella società industriale avanzata.»⁶

IN UNIONE SOVIETICA

In Unione Sovietica (al tempo sotto l'amministrazione di Breznev) Marcuse non nota sostanziali differenze per quanto riguarda il contenimento del mutamento sociale. Sottolinea come il passaggio da "a ciascuno secondo il suo lavoro" a "a ciascuno secondo i suoi bisogni" non si sia ancora attuato, probabilmente a causa dell'arretratezza tecnologica o della paralisi dovuta alla Guerra Fredda.

Il comunismo puro, tuttavia, può arrivare a rendere gli individui realmente liberi, in quanto gli individui stessi sarebbero fautori dei loro bisogni attraverso l'amministrazione del proprio lavoro.

NEI PAESI ARRETRATI

Lo sviluppo nei paesi arretrati, ovvero quelli che avevano appena ottenuto l'indipendenza, si è manifestato con una sorta di neocolonialismo. Il capitale estero venne utilizzato per la tecnicizzazione dell'industria, ma in questo modo lo sviluppo fu imposto dall'alto, e gli individui ancora assoggettati alle stesse potenze di prima.

Oltre alle cause interne, la "politica a una dimensione" è provocata anche da fattori esterni. In una situazione dove il mondo è diviso in due, *"il nemico è il denominatore comune di tutto ciò che si fa e che non si fa [...] il nemico è lo spettro reale della liberazione"*⁷

⁶ Ivi, p. 51

⁷ Ivi, p. 65

Il pluralismo cessa di esistere quando tutti adottano la stessa politica estera. Quanto detto riguardo alla morte del pluralismo in politica è ben riassumibile in una frase di Jean-Paul Sartre, filosofo esistenzialista contemporaneo a Marcuse: «Destra e sinistra sono scatole vuote».

LA CONQUISTA DELLA COSCIENZA INFELICE: LA DESUBLIMAZIONE REPRESSIVA

Già nel 1931, Walter Benjamin aveva teorizzato il mutamento dell'arte e della cultura da fonti di conoscenza a semplici passatempi, nel suo saggio *L'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*.

È così che la società industriale avanzata sfrutta l'arte per perpetuare un dominio sulle masse, con la sua diffusione attraverso i mass media.

Anche Adorno e Horkheimer, in *Dialettica dell'illuminismo* attribuiscono questo valore all'arte, che ha ormai perso la sua sacralità e viene meramente utilizzata per intrattenere senza suscitare alcuna riflessione. Allo stesso modo, Marcuse osserva come, prima dell'avvento dei mass media, l'arte fosse a servizio di un'élite a cui permetteva di elevarsi grazie ad un'alienazione dal mondo reale, ossia quello dell'industria, degli affari. «L'alienazione artistica consiste nella trascendenza consapevole dell'esistenza alienata; si tratta di un'alienazione mediata, di "ordine superiore".»⁸

Con la tecnicizzazione della società, e la mercificazione dell'arte, questa alienazione è diventata incompatibile con la realtà; l'arte non può più avere una funzione liberatrice. Essa viene distribuita e venduta alle masse, ma è un'arte svuotata della sua funzione sovversiva, un'arte asservita al sistema per la perpetuazione del dominio sugli individui. Non esiste più la possibilità, per questo tipo di arte, di riuscire a rompere il *velo di maya* Schopenhaueriano.

In termini Freudiani, l'alienazione artistica è sublimazione, ovvero trasposizione della libido in attività non correlate all'ambito della sessualità. La società tuttavia, con la mercificazione dell'arte ha portato a un processo di desublimazione, portando la libido nella quotidianità, liberando la sessualità. La coscienza infelice, ossia quella della civiltà pre-tecnizzazione, repressa da convenzioni sociali che non permettevano all'individuo di esprimere la propria libido liberamente, al giorno d'oggi non esiste più, è stata soppiantata da una "coscienza felice", che esterna la sessualità liberamente. La sessualità diventa un prodotto come tutti gli altri aspetti della vita, la deerotizzazione del sistema ne provoca un appiattimento, eliminando ogni tipo di sovversione.

LA CHIUSURA DELL'UNIVERSO DI DISCORSO

«Nell'attuale periodo storico, qualsiasi scritto politico non può far altro che confermare un universo poliziesco, e così qualsiasi scritto intellettuale non può far altro che costituire una paraletteratura che non osa più dire il proprio nome»⁹

⁸ Ivi, p.73

⁹ Ivi, p. 96

In seguito alla distruzione di ogni forma di “coscienza infelice” da parte del sistema capitalistico industriale, e alla diffusione di quella “felice”, gli individui perdono ogni facoltà di adottare un ragionamento critico nei confronti del reale, che viene generalmente accettato come l’attualizzazione della razionalità. In sostanza, la coscienza, appagata dalla desublimazione forzata della libido e dalla falsa libertà concessagli, tende ad adottare un comportamento sociale acritico e razionale.

Si arriva così ad una modalità di pensiero “unidimensionale” e “tecnica”, mutila di dialettica o di qualsiasi forma di ragionamento. L’uomo è investito da “abiti di pensiero”, ossia modi di pensare standardizzati, che gli tolgono ogni abilità cognitiva o valutativa.

*“Gli elementi di autonomia, di scoperta, di dimostrazione e critica recedono dinanzi alla designazione, all’asserzione e all’imitazione”.*¹⁰

La parola, di conseguenza, diventa un mezzo avalutativo e sterile, che preclude ogni possibilità di progresso per il sistema ma anche per il pensiero stesso, che si appiattisce sempre di più ed è asservito al sistema per l’accrescimento del dominio.

Anche il linguaggio si rivela quindi una falsa libertà, viene plasmato dall’alto per imporre dei significati specifici a determinati concetti, fino ad arrivare a convincere gli individui della razionalità di certe affermazioni del tipo *“la guerra è pace...la pace è guerra”*.¹¹

L’emblema del controllo del linguaggio consiste nelle abbreviazioni. Questo tipo di parole, specialmente gli acronimi, passano inosservati in quanto appaiono come ragionevoli agli occhi di tutti, data la lunghezza delle parole originarie. La tendenza ad abbreviare le parole è tuttavia identificabile nel tentativo di mascherare determinati concetti. Ad esempio, la NATO, ovvero la *North Atlantic Treaty Organization*, dovrebbe riguardare le nazioni che affacciano l’Atlantico del nord, eppure ne fanno parte paesi come l’Italia, la Grecia o la Turchia. Un’altra tendenza del linguaggio “controllato dall’alto” è quella di identificare una cosa (o una persona) con la sua funzione, processo che tende a razionalizzare e classificare ogni cosa, ma anche a svuotare di valore gli individui, a limitarli alla loro professione.

Questo processo comporta una ridefinizione del pensiero stesso, che si conforma e coordina al resto del sistema. Gli individui che rifiutano di conformarsi, che ricercano dialettica e ragionamento, sono classificati come nevrotici, e “curati” dalla terapia psicoanalitica al fine di conformarsi al pensiero predominante imposto dalla società. Il pensiero è quindi represso, e non vi è una vera comprensione della realtà dei fatti.

IL PENSIERO A UNA DIMENSIONE

Nel sistema industriale avanzato, non serve più l’ideologia per giustificare il dato di fatto, esso si giustifica da sé con la struttura di produzione e consumo. Mentre prima vi era almeno il tentativo ingannevole di giustificare come ragionevoli cose che non lo erano, un ricorso al principio della razionalità, ora il ricorso alla comprensione dei fatti è del tutto assente. In Hegel, con l’aspetto del panlogismo e del giustificazionismo (ciò che è reale è razionale) c’era un riferimento alla razionalità, la sua filosofia permetteva di innescare una discussione

¹⁰ Ivi, p. 96

¹¹ Ivi, p. 206

su cosa fosse e non fosse razionale. Sempre Hegel fa riferimento alla dinamica storica, ossia al concetto per cui l'umanità è in costante progresso. Il sistema attuale non si sente più obbligato neanche a ricorrere a giustificazioni di questo tipo. Non vi è più dialettica.

Anche la religione portava a un confronto con dei valori superiori, la giustizia, la generosità... Valori che venivano smentiti dalla stessa pratica ma a cui almeno si faceva ricorso per giustificare il dato di fatto, le ingiustizie perpetuate, e che potenzialmente potevano essere liberatori e razionali.

Ora viene meno il bisogno di ricorrere a giustificazioni di questo genere; la società opulenta si autogiustifica, in essa vengono meno ogni elemento di trascendenza, il superamento del dato di fatto, e la capacità di andare oltre lo stato di cose attuali e viene vista come inattuabile.

Secondo Sartre l'uomo è libero perché è continuo superamento e trascendimento, ed è scontato affermare che in una situazione come quella attuale, non vi è più alcuna possibilità di autentica libertà per l'uomo.

Un processo di liberazione necessiterebbe infatti di un soggetto, ma la società opulenta tende ad inglobare, nella sua corsa a consumo produzione, anche il proletariato, ovvero la classe che per il marxismo tradizionale doveva essere quella in grado di compiere il processo di liberazione-trasformazione.

La filosofia ha quindi perso il suo scopo sovversivo, non propone più nuovi modelli a cui attingere, si è ridotta ad una filosofia analitica.

«Nel ripulire tanto pasticcio, la filosofia analitica concettualizza il comportamento tipico nella presente organizzazione tecnologica della realtà, accetta anche i verdetti di tale organizzazione; la demistificazione della vecchia ideologia diventa parte della nuova ideologia.»¹²

La demistificazione non agisce più sulla realtà, bensì su ciò che è razionale, inducendo l'individuo ad un avvicinamento sempre più concreto con l'irrazionale. Gli stessi regimi totalitari del Novecento, quali Fascismo e Nazismo, riuscirono ad imporsi nelle menti delle masse attraverso l'imposizione di una nuova filosofia.

«Tali regimi negarono queste (le filosofie precedenti) al pari delle loro "filosofie" irrazionali, spingendo al massimo la razionalizzazione tecnica dell'apparato»¹³

Il linguaggio metafisico viene controllato dal sistema, lo si classifica come "poetico", "artistico", e di conseguenza limitato alla sfera del creativo e dell'immaginario. La dottrina della doppia verità, ossia quella di svuotare di significato il linguaggio metafisico, consente al discorso di non essere sconvolto da idee sconvenienti così da garantire l'integrità del controllo oppressivo sulle menti.

Il linguaggio viene di conseguenza "appiattito", per giustificare queste nuove finte filosofie dell'irrazionale, e per non consentire all'individuo di attuare processi mentali che vadano

¹² Ivi, p. 194

¹³ Ivi, p. 196

oltre il sistema e che lo possano sovvertire. Il linguaggio è ridotto ad un «*linguaggio unidimensionale*»¹⁴, che non consente al soggetto pensante di raggiungere il vero significato. Sostanzialmente viviamo in un mondo “coperto”, inconoscibile, che ci fa però credere di esserne i padroni.

LE POSSIBILITÀ DELLE ALTERNATIVE

Abbiamo quindi appurato come la filosofia contemporanea, ossia quella analitica, voglia eliminare qualsiasi tipo di concetto metafisico, al fine di assoggettare totalmente l'uomo al sistema.

«Sei un universo illusorio di comprensione generale tra le persone è costituito all'universo prevalente di incomprendimento e di comunicazione amministrata - allora gli universali accusati sono davvero traducibili, e la loro sostanza mitologica può venire dissolta in modi di comportamento ed inclinazioni»¹⁵

Gli enunciati universali sono forze sentite dagli individui, determinano le loro azioni e relazioni. Un uomo può decidere di morire per la patria, ma in realtà lo fa per le istituzioni, in questo modo il sistema sfrutta li sfrutta per imporre una falsa coscienza alle masse. Questa falsa coscienza rende l'uomo mono-dimensionale, omologa il pensiero di tutti gli individui appartenenti ad un determinato gruppo.

In questo modo, gli universali diventano gli elementi primari dell'esperienza umana, delle sorta di categorie che permettono all'uomo a una dimensione di classificare la realtà empirica, secondo l'aspetto fisico e storico.

Ogni società è in grado di attuare un mutamento storico ma per farlo, la nuova pratica storica, deve offrire un miglioramento per la condizione umana e per la pacificazione dell'esistenza.

La storia è un processo dialettico e in quanto tale è soggetta a questo tipo di processo: quando viene attuato un cambiamento, la classe o il gruppo di persone che ne sono state protagoniste hanno l'iniziale compito di dirigerne gli sviluppi, al fine di permettere il funzionamento del nuovo sistema. Quando però questo comporta la sottomissione di altri gruppi di persone, il sistema crolla, nel momento in cui questi ultimi riconoscono di essere le potenzialità liberanti e agiscono contro la società stabilita.

La base popolare, ossia l'elemento rivoluzionario secondo la teoria marxista classica, sta subendo un processo di armonizzazione, che ostacola ogni cambiamento, facendo passare nella coscienza degli individui le contraddizioni al sistema come conseguenze necessarie ed inevitabili in vista della progressiva tecnicizzazione.

Un esempio riportato da Marcuse è quello delle riserve naturali. L'individuo prende coscienza del fatto che la natura permanga esclusivamente in contesti protetti ed emarginati, ma cosciente della razionalità del reale, ovvero della tecnicizzazione del mondo e della manomissione da parte delle istituzioni degli ambienti naturali, non si lamenta e, al

¹⁴ Ivi, p. 204

¹⁵ Ivi, p. 210

contrario, manifesta un sentimento di gratitudine nei confronti del governo per aver lasciato degli spazi verdi. La falsa coscienza è quindi portata a questo processo di armonizzazione che le consente di trovare razionalità dove essa non esiste e che non le permette di condurre un ragionamento dialettico e di conseguenza attuare un cambiamento.

Il mutamento qualitativo deve essere condotto attraverso un mutamento dei fini di questo sviluppo tecnico. La finalità, come già affermato in precedenza, deve essere la pacificazione dell'esistenza e solo questa può portare alla traduzione di valori in bisogni, attraverso la sostituzione di questi ultimi con quelli falsi.

Si deve compiere un passo verso la tecnicizzazione per la liberazione totale e non più per il benessere di un gruppo ristretto di persone con la conseguente miseria del resto della popolazione.

«Tuttavia al di sotto della base popolare ormai divenuta conservatrice, vi è il sostrato dei reietti, degli stranieri, degli sfruttati, dei perseguitati di altre razze di altri colori, dei disoccupati e degli inabili. Essi permangono al di fuori del processo democratico; la loro presenza prova come non mai quanto sia immediato e reale il bisogno di porre fine condizioni di istituzioni intollerabili. Perciò la loro posizione è rivoluzionaria anche se non lo è la loro coscienza. La loro opposizione colpisce il sistema al di fuori e quindi non è svegliata dal sistema; è una forza elementare che viola le regole del gioco, e così facendo mostra che è un gioco truccato. Quando si riuniscono e scendono nelle strade, senza armi senza protezione, per chiedere i più elementari diritti civili, e sanno di affrontare cani, pietre e bombe, galera, campi di concentramento, persino la morte. La loro forza si avverte dietro ogni dimostrazione politica per le vittime della legge e dell'ordine. Il fatto che essi incomincino a rifiutare di prendere parte al gioco può essere il fatto che segna l'inizio della fine di un periodo.»¹⁶

L'opera si conclude con una nota di speranza, ponendo nelle mani delle vittime del sistema il compito di cambiare la situazione, in quanto queste sono le uniche ad avere ancora facoltà intellettive, non essendo ancora parte del circolo vizioso dei falsi bisogni e dell'unificazione del razionale e dell'irrazionale.

Queste ultime parole di Marcuse riecheggiano le proteste in Myanmar condotte dalla popolazione in seguito al colpo di stato accaduto l'1 febbraio 2021 che ha visto la democrazia Aung San Suu Kyi essere distrutta. Un altro movimento di simile natura, ossia di rivolta portata avanti dagli emarginati, sta accadendo negli ultimi mesi negli Stati Uniti in seguito all'uccisione di George Floyd, un uomo afroamericano vittima di violenza da parte di due agenti di polizia.

In seguito a questi due eventi, le parole di Walter Benjamin sembrano quindi essere più attuali che mai: «è solo per amore dei disperati che ci è data la speranza»¹⁷.

¹⁶ Ivi, p. 259

¹⁷ Ivi, p. 269

BIBLIOGRAFIA

Pasquale Vecchiarelli, *“Lavoro a cottimo”*, lacittafutura.it, 16/03/2020

Flavio Sasovin, *“Essenziali ma invisibili”*, dire.it, 26/03/2021

Marcuse, Herbert. *L'uomo a una dimensione*. 1967, Torino, Piccola Biblioteca Einaudi Ns, [ediz 1964], p. 3

Paolo Salom, Myanmar, *si allarga la protesta contro il colpo di Stato*, corriere.it, 01/02/2021