

RECENSIONI

Georges Didi-Huberman, *Pour quoi obéir?*, Paris, Bayard Editions, 2022, trad. it. *Per che obbedire? Piccola conferenza*, Roma, Luca Sossella Editore, 2023. ISBN 9 791259 980489, euro 10,00.

“La mia conferenza non parlava dell’obbedienza dei bambini, ma di quella degli adulti. Spero che l’abbiate capito”, così l’autore risponde alla domanda di un suo giovanissimo partecipante alla conferenza tenuta il 16 ottobre 2021 presso il Nouveau Théâtre di Montreuil. Queste parole concludono un testo che – afferma lo storico dell’arte e filosofo francese Didi-Huberman – intende fare il pari con un’analogia conferenza (*Tu vas obéir?*) ad un analogo pubblico di bambini tenuta dall’amico Jean-Luc Nancy qualche anno prima della sua morte.

Il percorso intrapreso da Didi-Huberman parte da una semplicissima considerazione: “[...] in realtà gli adulti sono *costretti a obbedire* molto più di quanto non lo siano i bambini. Sono molto più spesso privati della *libertà di giocare*” (p. 15). Di fatto, l’obbedienza ha troppo spesso a che fare con la co-

strizione, ossia con una intimazione non necessariamente accompagnata dalla risposta ad un ‘perché’, ossia alla conoscenza dei presupposti che la giustificano, o a un ‘per cosa’, in base alle implicazioni che essa comporta. Domandarsi l’uno e l’altro significherebbe esercitare un’attività *critica* che, commenta Didi-Huberman, è sempre alla base di un libero, consapevole, genuino atteggiamento filosofico.

Dal momento che la coppia oppositiva ‘buono/cattivo’ costituisce, proprio per i bambini, una prima, fondamentale occasione di riflessione e formazione di un atteggiamento interrogativo, su di essa si focalizza lo sviluppo principale della conferenza: che cosa è ‘buono’? Che cosa è ‘cattivo’? Si tratta, infatti, di esaminare le ragioni di tali attribuzioni, cui troppo spesso i bambini non vengono affatto introdotti, donde i loro logici ‘perché’ (“[...] quando vi dicono ‘Qui non c’è

perché, datevela a gambe o ribellatevi in una maniera o nell'altra" (p. 59) consiglia l'autore).

Ma il 'buono' e il 'cattivo', chiarisce ulteriormente Didi-Huberman, non consistono soltanto nell'immediatezza di un agire, sia esso costruttivo o distruttivo, bensì – e assai più spesso – in un comportamento anonimo, che nelle proprie intenzioni si vorrebbe neutro dal punto di vista etico e valoriale, privo di conseguenze sul piano pratico.

Quello che accade però è che la semplice *ubbidienza esecutiva* del burocrate si rovescia in diretta complicità col responsabile primario, il mandante del male commesso. E qui l'autore, con parole adeguate alla comprensione dei minori che si trova di fronte, esemplifica col caso di Eichmann e col concetto di "banalità del male" di arendtiana memoria, utilizzando allo scopo anche l'esperimento di psicologia, proprio nel periodo in cui era in corso il processo Eichmann, condotto presso il campus dell'università di Yale dallo psicologo statunitense Stanley Milgram "volto a misurare il *grado di obbedienza* delle persone più normali, più banali, di fronte a un ordine che veniva loro impartito, quello appunto di fare del male a qualcun altro" (pp. 35-36).

Se è pur vero che ci sono, ad uno sguardo superficiale, dei 'buoni' che talvolta compiono gesti 'cattivi', e dei 'cattivi' che in fondo non lo sono del tutto (ma – chiarisce l'autore – "quand'ero bambino [...] sentivo parlare spesso di

qualcuno che era stato il cattivo per eccellenza, "il più cattivo del mondo". È Adolf Hitler", p. 18), bisogna allora capire quali siano le condizioni che consentono l'emersione della 'banalità del male' da parte di tali masse anonime, passive e ubbidienti, mezzo buone e mezzo cattive. Didi-Huberman intraprende un *doppio cammino* per rispondere a quella che si potrebbe chiamare la domanda riguardante il contesto in cui il Bene e il Male si scambiano di volta in volta le parti, nascondendosi nella passività e nella viltà grazie all'alibi dell'ubbidienza esecutiva.

Una *prima* direzione approda, nella riflessione sulla gestione del potere, al concetto di "carisma" nei regimi autoritari, ossia alla mobilitazione malata dei meccanismi di proiezione/identificazione col Capo: fascinazione, soggiogamento, perdita totale di qualsiasi distanza critica dal contenuto di un discorso pubblico tenuto dall'autorità riconosciuta "carismatica". La gestualità, l'energia vocale, ai limiti del grido minaccioso, il funzionamento seduttivo della retorica sono gli strumenti coi quali da sempre la volontà individuale di chi ascolta viene catturata e annichilita durante le adunate propagandistiche. Didi-Huberman correda le sue argomentazioni con fotografie eloquenti: le mani di Hitler, ad esempio: "le sue mani si contraevano come se volessero afferrare qualcosa di enorme. Quel che afferravano, in realtà, era il desiderio o la volontà individuale di ogni persona che lo ascoltava" (p. 19). Ma l'argomentazione dell'autore si fa

più sottile quando prende in considerazione – ed è la *seconda* direzione riguardante il contesto in cui si manifestano le condizioni dell'assoggettamento – non più soltanto quanto accade all'individuo massificato in un regime dittatoriale, ma quanto accade nelle collettività cosiddette 'democratiche', o 'liberali': "[...] il 'mondo libero' in cui attualmente viviamo non è poi così libero. È fatto anche di certe costrizioni e di certi controlli che tendiamo a non riconoscere più, tanto ci siamo abituati" (pp. 43-44). In esse funziona infatti il regime linguistico, e Didi-Huberman propone, per dimostrare la sua tesi, la disamina di due parole chiave che, per essere "comuni", non sono certo innocenti: i termini "gestione" e "promozione".

Le competenze "gestionali", ad esempio, di un certo Reinhard Höhn fuggito in America del Sud dopo la caduta del nazismo, verranno fatte fruttare, con la sua ricomparsa silenziosa nel "mondo libero" della Germania del dopoguerra, dal suo "istituto di ricerca in 'economia politica', il cui obiettivo dichiarato era migliorare la 'gestione delle risorse umane', si fa per dire, nelle grandi imprese. [...] Insegnava ai futuri imprenditori lo stesso valore fondamentale che aveva insegnato ai responsabili del Reich tedesco: ossia il *dominio* [...]" (p. 47). E la regola principale del dominio che in quell'istituto veniva insegnata era "date alle persone la sensazione di essere libere... ma solo *libere di obbedire*" (p. 48).

Per quanto riguarda il termine "pro-

mozione", è facile esemplificare subito ricordando la strategia della disposizione delle merci al supermercato; Didi-Huberman ricorda, a tale riguardo, al suo giovane pubblico che l'inventore della pratica promozionale era un emigrato austriaco, si chiamava Edward Bernays, nientemeno che il nipote di Freud. In qualità di "consulente della comunicazione" nel 1917 "fu chiamato dal presidente Woodrow Wilson a far parte di un comitato il cui obiettivo era ribaltare l'opinione pubblica americana e farle accettare l'entrata in guerra degli Stati Uniti sui campi di battaglia europei" (p. 52). Di fatto, Bernays "utilizzava le teorie di suo zio per *orientare i desideri inconsci* dei consumatori verso il prodotto di cui organizzava la promozione" (p. 53).

L'obiettivo di Didi-Huberman presso i bambini – come si comprende facilmente – non è solo quello di storicizzare il tema dell'obbedienza cieca e acritica, cui gli adulti che li hanno preceduti nel tempo si sono colpevolmente piegati, ma soprattutto quello di mantenere ben vivo in essi il bisogno di rimanere anche dopo, quando saranno diventati adulti nelle società 'democratiche', quello che *ora* sono, ossia "*esseri in divenire*": "Un adulto che dimentica il suo 'divenire-bambino', come dicono filosofi quali Nietzsche e Deleuze, è un adulto che ha perso l'essenziale" (p. 57).

Gianmarco Pinciroli

Elettra Stimilli, *Filosofia dei mezzi, per una nuova politica dei corpi*, Milano, Neri Pozza, 2023, pp. 223. ISBN 978-88-545-2681-5, euro 18,00.

Elettra Stimilli affronta il discorso non affatto scontato sui mezzi e sui corpi, impegnandosi in una più ampia curvatura politica e femminista degli stessi. Il complesso campo di esperienza del corpo, in quanto mezzo, viene decostruito attraverso le chiavi di lettura di strumentalità e di subordinazione alle forme razionali dell'agire. In tal senso, l'autrice fa notare come, nella tradizione occidentale, mentre il discorso sui mezzi acquista senso se subordinato ai fini che la ragione stabilisce con un giudizio teleologico, il corpo ne viene escluso e neutralizzato in quanto mero mezzo, rendendo "invisibili le specifiche attività in cui questo è coinvolto e da cui gli stessi mezzi sembrano aver origine" (p. 51). Rispetto al concetto di "mezzo", si assiste al processo storico-culturale in cui la ragione, da teoria oggettiva degli scopi universali, diventa teoria di una facoltà soggettiva, dove i mezzi sono tali e acquistano senso in quanto adeguati alla realizzazione di scopi particolari. Passaggio che trasforma la ragione da principio immanente alla realtà a mero strumento d'individuazione dei mezzi adeguati a differenti obiettivi. Razionalità strumentale, così come già stigmatizzato criticamente da Max Weber, dai Francofortesi, da Martin Heidegger, da Hannah Arendt, che è alla base dei processi di razionalizzazione e pianificazione della produzione materiale e dell'organizzazione sociale. Mondo dove i singoli sono

immersi in un meccanismo che si autoperpetua in virtù di una intelligenza pragmatica come unico scopo, laddove le attività tecniche si identificano con le forme tecnicizzate di produzione. D'altra parte, fa notare l'autrice, sia nell'analisi critica della prospettiva teleologica, sia in alcune aperture, focalizzate già da Kant e Hegel, emerge come tutto il discorso sia teso a una prospettiva realizzativa del mondo ad immagine dell'uomo bianco occidentale (p. 79). Discorsività sui mezzi e sugli scopi, questa, che si arricchisce nella sua istanza politica, riprendendo W. Benjamin, sia sulla forza e violenza politica insita nell'identificazione del senso con lo scopo finale, sia nel riconsiderare una teleologia senza scopo finale dei viventi, dove gli stessi sono corpi in grado di auto-organizzarsi e non soggetti di un'idea prestabilita, al vertice dei valori di riferimento. I corpi diventano, allora, mezzi privilegiati per una valutazione differente di senso, luogo di crisi che mina la discorsività attraverso cui l'uomo bianco occidentale ha costruito la sua preminenza sulla natura e sulla storia (p. 104).

In questo quadro, mezzi e fini diventano la trama e l'ordito di un discorso che, legando tra loro potere, forza, violenza, economia, corpi e politico, sviluppa una posizione critica al sistema di produzione capitalistico e a una nuova prospettiva di senso del corpo. Emerge, quindi, riprendendo prima Weber e in

seguito Marx, come la violenza sia un mezzo di potere politicamente legittimato e messo in atto dallo Stato nel suo monopolio della forza e nell'espropriazione di tutti gli strumenti oggettivi di potere precedentemente detenuti dagli individui. Allo stesso modo, nel modo di produzione capitalistico, con una razionalità rivolta allo scopo accumulativo, avviene sia l'espropriazione dei mezzi di produzione, processo lavorativo incluso, sia la separazione dei mezzi dai fini che assumono esplicitamente valenza politica. Valenza colta anche nell'operazione di astrazione dello stesso concetto di lavoro fino a pervenire, nell'attuale capitalismo avanzato, a una nuova contrapposizione macchine-corpi. Laddove, nel capitale macchinico informatizzato, l'accumulazione del capitale può avvenire non solo con la "conoscenza che si trasforma in forza produttiva immediata", ma anche oscurando la reale attività dei corpi, i soggetti *crowd-workers*, adibiti alla *Human Intelligence Task*.

Si crea, così, il simulacro di un automatismo etereo, vera e propria distopia, come inevitabile destino, che assorbe al suo interno tutto quanto l'alimenta (p. 128). Per cui, se l'intonazione polemica heideggeriana nei confronti della tecnica moderna, sfondo di riferimento per la filosofia critica continentale del Novecento, porta alla definizione del concetto di *Gestell* come incontrollabile dispositivo coercitivo e di sopraffazione sottratto al potere umano, con Foucault la tecnica o, meglio, le tecnologie di soggettivazione e de-sog-

gettivazione collocano il corpo come termine centrale per riconoscere i vari dispositivi disciplinari latenti.

Il corpo, quindi, non è solo oggetto di potere, ma anche luogo non luogo, a partire dal quale ognuno produce le proprie "utopie" attraverso le peculiari relazioni che ha con lo stesso. Una relazione che si articola, allora, tra la sensazione che si articola, allora, tra la sensazione di un'adesione senza scampo a sé stesso, come già stigmatizzato da Lévinas e clamorosamente riproposto con la recente esperienza pandemica, e il desiderio di sfuggire a questo incatenamento attraverso una diversa e mutata interazione con il divenire della natura (p. 144).

Allargando lo sguardo, il corpo diventa elemento cruciale che può permettere non solo di riflettere criticamente sulla posizione dell'uomo nel cosmo, ma anche di indicare una prospettiva di cambiamento risemantizzando la natura, il suo rapporto con la tecnica e un suo differente uso politico. Si definiscono, così, antroposcenari che, da un lato, smascherano lo sfondo comunque neoliberista del concetto di Antropocene, affine a quello heideggeriano di *Gestell*, e dall'altro lato indicano, con la centralità analitica dei corpi, "i mezzi attraverso cui la natura e tecnica trovano efficaci spazi di esistenza" (p. 149).

In questo contesto, recuperando anche alcuni elementi dell'analisi marxista, Elettra Stimilli individua nel pensiero femminista l'orizzonte che può offrire una nuova prospettiva critica rispetto "alla visione essenzialistica della natura", la quale apre "spaccati imprescindibili

per una risignificazione dei corpi come strumenti politici” (p. 148), a partire dall’indebita assimilazione di donne e natura operata da scienza e cultura. È quindi nel ripensamento della riproduzione della vita come riproduzione sociale il nucleo di una radicale riflessione sulle politiche dominanti, laddove i processi di valorizzazione del capitale assorbono tutti gli ambiti di vita. Acquista centralità nel “contesto riproduttivo” sia la discorsività legata al concetto di “lavoro”, nella sua contraddittorietà di essere tale solo se può essere monetizzato, oscurando di fatto le pratiche legate alla riproduzione, sia affermare e rendere visibili le stesse in una dimensione differente legata all’“etica della cura” e al suo agire relazionale. In questa riflessione, Elettra Stimilli, marca la differenza tra l’indagine ontologica heideggeriana, dove il corpo è assente, e quella genealogica, connessa al tema dell’“uso di sé” di Foucault, dove il corpo è presente nel suo ruolo imprescindibile di strumento di cura e mezzo politico. Corpo e cura come valenza politica, “punto di resistenza e di contrasto”, rispetto alle pratiche di potere di cui sono teatro (p. 181). Elementi analitici fondamentali, questi, per affrontare la “prasseologia”, teoria generale neoliberista dell’azione e dell’uso organizzato dei mezzi, dove la cura diventa “tecnica specifica volta alla conservazione e miglioramento della vita” (p. 187).

La vita stessa diventa elemento del mercato, inteso come processo autopoietico di estrazione del valore: impresa individuale dove le tecniche di cura, di ri-

produzione sociale applicate al sistema corporeo, sono tecniche di prestazione in un ambito concorrenziale di scarsità di risorse. Ma è proprio nella rappresentazione neoliberista della vita, della cura e dei mezzi, che l’autrice vede la possibilità di rilanciare la centralità del corpo, di riflettere ulteriormente sullo statuto del mezzo e sul ruolo della tecnica, per aprire un varco nel decisivo conflitto politico che coinvolge i corpi all’origine delle dinamiche sociali.

La ripresa degli studi di antropologia sociale, a partire da Marcel Mauss, permette all’autrice di rapportarsi al corpo come elemento peculiare di un sistema tecnico che non si identifica con la fabbricazione o con l’uso di strumenti, ma con pratiche interagenti con la natura, senza dominarla. Per cui, se il corpo è il primo e più naturale oggetto e mezzo tecnico dell’uomo, lo stesso risulta decisivo nel processo di “ominazione”, di socializzazione e “sessuazione” (pp. 193-197). Da qui la sottolineatura di come sia la prospettiva femminista, attraverso un pensiero radicale contro una visione antropocentrica e androcentrica, ad avere da sempre assunto e rivendicato la valenza politica dei corpi, nella loro espressione allo stesso tempo materiale e simbolica. La riproduzione della vita configura, così, una geografia fenomenologica, dove il corpo con la sua vulnerabilità, la sua apertura e interdipendenza con il mondo è già concreto sfondo da cui ripartire nella conflittualità sociale e politica.

Silvano Gregorino

Ferruccio Masini, *Brecht e Benjamin. Scienza della letteratura ed ermeneutica materialista*, Napoli, Guida Editori, 2024. ISBN 9 791255 631194, euro 18,00.

È fuor di dubbio che il reintegro, grazie a Leonardo V. Distaso, curatore del volume per Guida Editori, delle pagine, qui raccolte, scritte dal grande germanista Ferruccio Masini negli anni Sessanta e Settanta, costituisce, e non soltanto per chi scrive, una sorta di freudiano ‘ritorno del represso’. Sarà forse perché gli anni che stiamo vivendo sono quanto di più lontano ci sia dalla radicalità del dibattito estetico di quei decenni, ma sembra necessario oggi ritrovare un lessico, una problematica, un quadro concettuale e intellettuale di riferimento che ha segnato, nel bene e nel male, le sorti della critica filosofica sociologica letteraria, a un punto tale che non è stato più possibile riprenderne il contatto nel tempo a seguire.

Una teoria materialistica della letteratura, con l’ovvio richiamo a Marx e al marxismo novecentesco di area francofortese (da Benjamin a Adorno, da Horkheimer a Habermas), non si sente da tempo, e vien fatto di pensare che, col passare dei decenni, sia venuta meno la stessa istanza critica *tout court*, compreso quella rappresentata dallo strutturalismo che, dal canto suo, su un fronte ‘formalistico’ opposto a quello di cui Masini era esponente, aveva inteso, proprio in quegli stessi anni Sessanta e Settanta, fondare una ‘scienza della letteratura’ (Barthes, *Critique et vérité*) in grado di rendere conto anch’essa nella sua globalità del fenomeno letterario.

Per tutta la prima parte del volume, l’approccio di Masini intende fare luce, attraverso l’esame dello stato delle cose riguardante la letteratura e l’arte di lingua tedesca dalle avanguardie storiche al secondo dopoguerra, sulla necessità di fondare una “scienza materialista della letteratura”. Che cosa s’intende con questa formula? Riassumiamone per sommi capi i temi.

“Una scienza materialista della letteratura trova il suo presupposto nella necessità di spezzare la saldatura tra immutabilità e intangibilità del modo di produzione e inalterabilità della qualità estetica, giacché l’una implica l’altra all’insegna del ‘valore’, cioè della magia ipostatizzante e feticizzante della *Warenwelt* [mondo delle merci] capitalistico-borghese” (p. 90). Si tratta, in fin dei conti, di riallacciare l’analisi letteraria al contesto sociale e al conflitto delle classi di cui è espressione, “disideologizzandone” – commenta Masini – la vocazione di autonomia atemporale e di universalità valoriale, parallela all’“immutabilità e intangibilità del modo di produzione” sul piano socio-economico: *arte e società*, di cui la prima in funzione di alibi ‘auratico’ della seconda.

Tenuto conto, inoltre, che l’“inalterabilità della qualità estetica”, il suo “valore” universale e atemporale è stata caratteristica inalterabile nel corso di tutti i ‘classicismi’ di cui è intessuta la storia dell’arte e della letteratura

europee, risulta non meno necessario “congedarsi serenamente dal proprio passato: questo occorre agli uomini di oggi perché il passato non resti aperto in loro come una ferita immedicabile con la quale e senza la quale non possono vivere” (p. 81).

A tale scopo, occorre – afferma Masini – rifarsi ad un’ermeneutica critica materialista che, da un lato ritrovi l’aggancio con ciò che sta ‘fuori’ dell’oggetto estetico, determinandolo nell’adeguazione delle forme ai contenuti che il ‘fuori’ gli offre come materiale di riflessione e di ‘rispecchiamento’ (Lukács), e dall’altro rinunci, proprio grazie a questa dislocazione, a configurare l’oggetto estetico come il centro del circolo della comprensione ermeneutica (Gadamer): “nel quadro fondativo di una scienza materialista della letteratura anche un’ermeneutica ‘critica’ trova dunque la sua collocazione, ma la trova proprio perché essa è – a ben vedere – una ermeneutica sociale che tematizza appunto nel circolo della ‘comprensione’ quell’assenza di centro in cui stanno le contraddizioni reali della società [...]” (pp. 101-102). Il panorama letterario, artistico e sociale su cui Masini esemplifica è dunque quello di una Germania che, muovendo dalle avanguardie storiche della Repubblica di Weimar (Espressionismo, *Blaue Reiter*, Dadaismo soprattutto), nel giro di una ventina d’anni vede la letteratura perdere la sua capacità di penetrazione e di critica nei confronti del capitalismo vincente, anche e soprattutto nella sua incarna-

zione nazista, e affidarsi a operazioni intellettuali di compensazione all’insegna dell’irrazionalismo più compromesso col regime, segnato da atteggiamenti o di passiva rassegnazione, o di anticapitalismo elitario, o da derive misticheggianti: tutti sentieri che, chi più chi meno, vengono percorsi fino all’approdo al conformismo, o all’esilio, o al silenzio o all’emigrazione interna (Benn).

Masini, sempre all’interno di questa esemplificazione, rinviene una categoria capace di render conto di quello che fino lì è stato l’approccio della “scienza borghese” al fatto letterario: si tratta della categoria del “possesso” (“la determinatezza di un momento astratto e universale”), di origine economica. “Su questa figura – commenta Masini – va iscritta anche la scienza borghese della letteratura diretta a costruire la sublimazione del possesso nelle forme del suo universo simbolico concepito come teatro di un’autorealizzazione ideale dell’uomo borghese” (p. 97).

Il principio cui l’autore obbedisce è sempre quello dell’inevitabile parallelo tra assetto storico dei rapporti capitalistici di produzione, spacciato come l’unico possibile in economia, e analogo costruzione ideologica di un mondo estetico “stregato” e “rovesciato” in cui regna incontaminato l’“uomo ideale”: “la mistificazione propria del modo capitalistico di produzione si cela nell’ipostasi di una scienza della letteratura perfettamente svincolata nelle sue articolazioni produttive dalla

sua base concreta e quindi condannata all'ambigua sovrapposizione di apparenza e riflesso reale" (*ibidem*).

Tutta la seconda parte del volume è dedicata, in qualche modo sulla base delle acquisizioni teoriche sopra illustrate, all'analisi di alcune tematiche specifiche riguardanti il lavoro di Benjamin e di Brecht. Nei due saggi dedicati a Benjamin, il metodo critico da costui adottato e che trova nell'allegoria il "modulo euristico" che "costituisce la nervatura sottile del pensiero critico e filosofico di Benjamin" (p. 111) viene messo in relazione a scritti noti e meno noti, fino a focalizzarsi su uno dei capolavori dell'autore tedesco, *Origine del dramma barocco tedesco*. Il concetto benjaminiano di allegoria – afferma Masini – viene valutato come "perno dialettico di una teoria critica dell'avanguardia" (p. 115), ossia esso funziona come "potenziale semantico negativo" in grado – come si sostiene nei saggi teorici della prima parte del volume di Masini – di destrutturare e desublimare fino all'annullamento la catena concettuale che lega insieme soggettività ideale e autonomia atemporale dell'opera, fino a intaccare (e qui emerge la rilevanza genuinamente filosofica del valore metodologico dell'allegoria) "il concetto classico di 'totalità', con la sua connessa ideologia del progresso" (*ibidem*).

Per quanto riguarda infine il "Planetario brechtiano" (6 saggi), l'obiettivo della critica materialista è sempre quell'ideologia dell'*eternità* del tipo umano caratteristica dell'umanesimo

borghese, funzionale ad una concezione del divenire storico altrettanto 'eternamente' bloccato nella propria perentoria fatticità, tanto insuperabile quanto indiscutibile. Qui l'attenzione di Masini si concentra sul teatro epico brechtiano, sulle sue messe in scena e sugli appunti e riflessioni che hanno accompagnato il suo lavoro nel corso della vita.

Non potendo render conto di tutto il materiale qui proposto, conviene almeno accennare al saggio "Il teatro da 'luogo assoluto' a 'spazio straniato'" che chiude la rassegna. In esso si sostiene: "il modo brechtiano di far teoria è caratterizzato dalla prospettiva pedagogica. È infatti l'elemento pedagogico a stabilire il nesso tra teoria e pratica teatrale, riconducendo, da un lato, la teoria alla necessità di una sua legittimazione in termini di prassi, e innestando, dall'altro, la pratica in un quadro di progettazioni teoriche capace di articolarne i momenti" (p. 186). L'aspetto socio-pedagogico della messa in scena brechtiana trova la sua realizzazione nella dialettica attore-spettatore, quest'ultimo chiamato ad inverare col proprio vissuto le contraddizioni sociali ed esistenziali che nello spettacolo vengono rappresentate: "*straniare è dunque problematizzare l'ovvio*. [...] Proprio perché l'ovvio si risolve in un campo d'ipotesi possibili, è appunto la fantasia a chiamare in causa queste ipotesi, a evocare possibilità alternative [...]" (p. 192).

Gianmarco Pinciroli

Felice Cimatti, $\exists x(fx)$ *Logica della decisione*, Napoli, Cronopio, 2024, pp. 148. ISBN 978-88-98367-73-3, euro 14,00.

“La violenza è insita nello stesso dispositivo linguistico, nella sua decisione di dire il mondo in un certo modo anziché un altro. Il fatto stesso di dire il mondo ordina al mondo una particolare conformazione. In questo senso il linguaggio è fascista” (p. 7). Così Felice Cimatti, docente di semiotica e teoria dei linguaggi all’Università della Calabria, apre la riflessione sulla natura arbitraria e stipulatoria del linguaggio umano. La dichiarazione è ripresa dalla lezione inaugurale della cattedra di Semiologia letteraria del Collège de France pronunciata da Roland Barthes: “come Jakobson ha dimostrato, un idioma si definisce non tanto per ciò che permette di dire, quanto per ciò che obbliga a dire” (Barthes, *Lezione*, 1981, p. 7). Il linguaggio è violento di per sé, non tanto (o solo) per i discorsi di odio (*hate speech*) di cui si fa *medium*, ma nella sua stessa natura e nel suo esistere per ordinare e dare forma al mondo. Per Cimatti “il pensiero propriamente filosofico comincia quando ci si accorge della presenza del linguaggio” e “non c’è conoscenza, anche soltanto percettiva, del mondo che non sia mediata dal linguaggio. In questo senso ontologia e teoria del linguaggio sono inseparabili” (pp. 8-10).

I saggi raccolti in questo libro si focalizzano ognuno su un elemento dell’analisi linguistica a supporto della tesi centrale rappresentata dalla formula logica $\exists x(fx)$: “esiste una e una sola x e

questa x ha la proprietà f” (p. 14). La tesi dichiarata è che il linguaggio sia in relazione agli oggetti del mondo reale e ne istituisca l’esistenza all’interno della sfera mentale dell’animale umano: “il gesto originario $\exists x(fx)$ istituisce la specifica ontologia del mondo umano, ossia il mondo degli enti con cui gli esseri umani hanno a che fare nelle loro esistenze, pratiche e mentali” (p. 15). Infatti, “l’operazione ontologica $\exists x(fx)$ non dice il mondo, dice il mondo che c’è per una determinata prospettiva sul mondo” (p. 16). Cassirer, nel suo *Linguaggio e mito*, pone la parola prima della differenza tra conoscenza *by acquaintance* e *by description* teorizzata da Russell: “in quella parola sorgono insieme il mondo delle cose nominate e il mondo del parlante che le nomina, la cosa e lo sguardo che l’osserva: su ciò che in qualsivoglia senso appare significativo per il desiderare e il volere, per lo sperare e l’affannarsi, per l’agire e lo sforzarsi, su tutto ciò s’imprime il marchio della ‘significazione’ linguistica” (p. 17). Nel primo capitolo, *0. Più uno*, Cimatti descrive il numero come un’entità nominale, accostandolo alla natura del linguaggio, anch’essa arbitraria. Un esempio è il numero zero: non corrisponde a nessuna realtà dell’esperienza, ma è una convenzione del linguaggio matematico. Analogamente: “da nessuna parte, per descrivere una lingua, c’è bisogno di considerare il suo uso e tantomeno le intenzioni comunicative

dei suoi utilizzatori: [...] la definizione di 'grammaticale' non può essere identificata con 'dotato di significato' o 'significante' in nessun senso semantico" (pp. 23-27). Per Chomsky, all'inizio di ogni atto linguistico non vi è l'intenzione comunicativa del parlante, ma piuttosto l'unità fondamentale, puramente sintattica, della frase, per cui, date le regole di derivazione SN+SV, ART+N etc., il dispositivo linguistico letteralmente si autoassembla, meccanismo che prende il nome di MERGE (FONDERE). In questo modo tra la grammatica generativa di Chomsky e gli *Arithmetices principia* di Giuseppe Peano, per il quale "Dato un numero è sempre possibile generarne un altro semplicemente aggiungendone un altro, e così all'infinito" esisterebbe un nucleo logico comune, rappresentato dall'operatore +1 e dalla funzione MERGE. L'autonomia del linguaggio è quindi paragonabile all'azione di un dispositivo sull'essere umano, che lo influenza al punto di "sentire e pensare così come il linguaggio lo porta a sentire e pensare" (p. 34). Il secondo capitolo (1.), riprendendo la formula logica del titolo $\exists x(fx)$, si concentra sulla distinzione, di fatto impraticabile, tra realtà fattuali e fatti linguistici istituzionalizzati, tra l'essere e l'esistere. Secondo le tesi esposte da Quine ne *I due dogmi dell'empirismo*, non possiamo, in quanto esseri umani, avere mai "rapporto con una realtà non concettualizzata, cioè non possiamo mai vedere il mondo in un modo neutrale" (p. 57). Per spiegare questo concetto Cimatti si

serve di diversi espedienti, dall'*incipit* di un qualunque racconto "*C'era una volta un re...*", alla distanza "scientificamente attestata" del Sole dalla Terra, dagli unicorni alle divinità del mondo classico e i nostri dèi contemporanei, ovvero la tecnologia. Tutte queste realtà, pienamente istituzionalizzate nel linguaggio, esistono allo stesso modo in cui esistono per noi atomi ed elettroni: la loro esistenza è un'istituzionalizzazione linguistica, non una realtà tangibile. Per il premio Nobel per la fisica Percy Bridgman, l'azione di misurare un oggetto definisce solo un aspetto dell'oggetto stesso, come ad esempio la misurazione del tempo. Questo perché "parlare, vuol dire accettare che ci sia ciò di cui si parla, e questa decisione, ovviamente, non è del singolo parlante, ma appunto del linguaggio in quanto decisione che decide dei fatti" (p. 60). Nel capitolo *Ça parle* (ripreso dal saggio "Il brusio della lingua. Saussure (Chomsky) e Lacan", Mimesis, 2018) Cimatti affronta la "scoperta filosofica" saussuriana dell'esistenza del linguaggio: la lingua c'è ed è una *competence* già presente nell'essere umano, altrimenti egli non potrebbe apprendere alcun linguaggio. Allo stesso modo, se la lingua c'è già, ce n'è una e una soltanto, dotata di una struttura sintattica e semantica interna. In Lacan questa idea corrisponde al concetto di "la lingua", ovvero il brusio ininterrotto del linguaggio: "il linguaggio non è l'essere parlante, è qualcosa che sta lì, da parte, costituito nel corso dei secoli, mentre l'essere parlante è ben altra cosa" (p.

87). Nel capitolo 3. *Decisione*, si indaga la possibilità di considerare l'idea stessa di *vita* senza un determinato rapporto con il tipo o la categoria (animale, umana, biologica, giuridica). Ogni scienza opera delle decisioni con le quali stabilisce che un determinato fenomeno appartenga ad una determinata categoria: "all'inizio, allora, c'è una decisione, che con un gesto violento strappa una porzione di vita dal mondo" (p. 104). Nella scienza contemporanea il gesto di misurare una variabile durante un esperimento equivale alla *decisione* presa su quel determinato oggetto. La domanda quindi è: che cos'è una vita fuori dalla decisione della sua misurazione, una vita estrinsecamente considerata? Deleuze ha provato a definire questa condizione indicibile come "pura immanenza", come il non-luogo in cui viene meno la distinzione tra aderenza alla realtà (immanenza) e piano del linguaggio e del pensiero (trascendenza). "La 'pura immanenza' sosta fra l'ente e il suo posto all'interno dello spazio di tutti gli altri enti, cioè nel campo indeterminato dell'essere" (p. 106). Per spiegare questo concetto Cimatti si serve del noto esperimento del premio Nobel per la fisica Erwin Schrödinger (noto come "il gatto di Schrödinger"): finché non si osserva la realtà, la verità sull'essere dell'oggetto è indecidibile.

Nel capitolo 4. *Oggettualizzazione* viene messo in evidenza come anche l'oggetto, la cosa, sia in realtà il frutto di un processo di "oggettualizzazione" linguistica. L'esempio-guida è il nome della

città di Napoli e la considerazione che la realtà di NAPOLI, il suo riferimento Napoli e il nome "Napoli" non siano equivalenti. Esiste ciò che noi vediamo quando ammiriamo una veduta della città dal mare, esiste il concetto di Napoli come città ed esiste poi il concetto stesso di città. Per Toraldo di Francia il concetto di "oggettualizzazione è un'attività primitiva, cioè logicamente (e cronologicamente) anteriore a tutte le altre attività del pensiero" (p. 117). L'originalità della sua proposta è l'aver associato le entità della microfisica all'esperienza quotidiana; considerando come il linguaggio sia effettivamente inadeguato a parlare delle prime, ci si accorge che il problema permane anche nel secondo caso. "Il tavolo, in realtà, è il prodotto di una operazione di oggettualizzazione (anche se non facciamo che dimenticarcelo) tanto quanto il quark" (p. 130). Compito della filosofia è quindi ricordare che ci sono sempre realtà al di là dei nomi, che il mondo di cui parliamo e che siamo soliti considerare reale è soltanto un mondo "oggettualizzato". Oggetto della filosofia è allora ciò che sfugge alla cattura dell'"oggettualizzazione", qualcosa che esiste proprio perché non lo possiamo nominare, l'essere-nel-linguaggio-dell-non-linguistico" (p. 132).

In conclusione Cimatti propone una riflessione tratta dal romanzo *I reietti dell'altro pianeta* (*Dispossessed: An Ambiguous Utopia*) della scrittrice Ursula K. Le Guin, in cui due pianeti un tempo vivevano uniti, ma sono stati separati da una decisione, etimologi-

camente da un “taglio”, così che adesso, oltre alle differenze culturali e politiche che li dividono, l’uno è considerato dall’altro semplicemente come la propria Luna. Se “la nominazione, decidendo per una identità, esclude tutte le altre che avrebbero potuto comparire al suo posto” (p. 141), l’unico modo di “sostenere l’insostenibile differenza”

è, in conclusione, quello che Deleuze e Guattari hanno definito pensiero “schizofrenico”, un pensiero capace di sopportare le differenze senza decisioni, attraverso il quale sperimentare “lo spazio indeterminato del desiderio non nominato e non deciso” (p. 144).

Raffaella Diacono

Marshall McLuhan, *L’educazione nell’età elettronica* (a cura di Simone di Biasio), Pisa, ETS, 2023, pp. 146. ISBN 978-88-4676-467-6, euro 13,00.

Dato alle stampe per la prima volta nel 1970 sulla rivista canadese *Interchange*, dedicata a temi e problemi dell’educazione, *Education in the Electronic Age* è ora disponibile in traduzione italiana a cura di Simone di Biasio. Si tratta di un intervento che McLuhan ha tenuto nel 1967, in occasione di una conferenza per il Comitato Provinciale per gli Scopi e gli Obiettivi dell’Educazione delle scuole dell’Ontario, seguito dal dibattito con un pubblico di insegnanti. Siamo nella seconda metà del XX secolo, e Marshall McLuhan, insieme ad altri studiosi dagli approcci diversi – si pensi, ad esempio, a Umberto Eco in Italia, Guy Debord in Francia, Stuart Hall in Inghilterra, Horkheimer e Adorno negli Stati Uniti – si colloca “tra i primi a dimostrare e a studiare che nella vita dell’uomo della società contemporanea le agenzie educative sono molte, certamente non soltanto riferibili a una scuola monolitica” (p. 42). Ecco perché, afferma Simone di Biasio, “non si può non considerare

le opere del canadese tra le fonti della storia dell’educazione, e in particolare della storia sociale dell’educazione” (p. 45). In questa prospettiva, dunque, come sostiene Paolo Granata nell’Introduzione al volume, *L’educazione nell’età elettronica* ci consente di “rileggere l’eredità intellettuale di McLuhan in quanto pedagogo” (p. 10).

Confluiscono nel testo alcune considerazioni già sviluppate altrove – per esempio in *The Gutenberg Galaxy* (1962) e in *Understanding Media* (1964) – che, tuttavia, in questa occasione ha ripreso e approfondito in chiave pedagogica, con un *focus* particolare sulla distanza che separa le generazioni nel bel mezzo di un cambiamento epocale di civiltà: il rapido sviluppo delle nuove tecnologie della telecomunicazione.

Il cambiamento in questione – afferma McLuhan poco dopo la diffusione della TV nelle case dei cittadini – non è tanto una questione di idee, perché, prima ancora che nella mente, “i cam-

biamenti si verificano nei sensi” (p. 102), nella misura in cui l’ambiente, a sua volta, è soggetto a modificazioni e propone nuovi stimoli. L’“era elettronica” si contraddistingue proprio per la radicalità della modificazione ambientale, che avrebbe condotto, secondo McLuhan, a un ritorno al “primitivo”. In questa prospettiva, l’era elettronica sancisce la fine di una fase storica in cui l’uomo occidentale faceva esperienza del mondo in un *continuum* spazio-temporale, che a sua volta si rifletteva anche nella forma della coscienza, “continua e collegata” (p. 105). Era questa la fase della “razionalità”, termine col quale l’Autore si riferisce alla “vecchia cultura visuale”, dove il tempo, lo spazio e le cose erano collegate fra loro: “l’occhio, badate, è l’unico senso che abbiamo che è continuo, connesso e uniforme” (p. 119). Ora, nel rapido e ininterrotto flusso di informazioni, il mondo si frammenta, le cose si sconnettono fra loro e si presentano con quell’“energia pazza e confusa” tipica dell’inconscio. L’età elettronica coinciderebbe proprio, secondo McLuhan, con l’irruzione dell’inconscio. Ecco dunque ciò che lo studioso canadese intende per “primitivo”: “noi esternalizziamo l’inconscio nell’ambiente semplicemente buttandolo fuori tutto in una volta senza connessioni. L’inconscio contiene tutto, ma non ha connessioni [...]. Abbiamo creato l’inconscio fuori di noi come un ambiente. I bambini rispondono ad esso per quello che è. Hanno perfettamente ragione. Se proiettate

l’inconscio all’esterno, allora tutto è permesso e non c’è da discutere. Questo è ciò che abbiamo fatto loro, e lo sanno” (p. 123).

È qui che emerge il problema dell’educazione e dell’istruzione: a confronto con “l’ambiente esterno”, quello scolastico è decisamente povero di stimoli e risulterà intollerabile alle nuove generazioni, poiché lo studente “sa che tale sistema non è in relazione con il mondo in cui vive” (pp. 110-111). È a partire da queste constatazioni che le istituzioni scolastiche e gli insegnanti dovrebbero partire per progettare un’azione educativa. Non si tratta, però, della mera introduzione di strumenti audiovisivi e di nuove tecnologie nelle scuole: a ciò McLuhan era piuttosto contrario, in quanto gli studenti conoscono fin troppo bene i nuovi prodotti culturali. Essi sono pienamente partecipi dei processi socio-culturali in atto, ne sono profondamente coinvolti. Tuttavia, è proprio questo profondo coinvolgimento che può giocare un ruolo significativo dal punto di vista educativo. Infatti, secondo lo studioso canadese, ciò che si dovrebbe proporre alle giovani generazioni è un lavoro che si configura come “distacco” dalle abitudini percettive che l’ambiente tende costantemente a proporre. Infatti, afferma McLuhan, “*sembra necessario* in un mondo in cui tutto accade contemporaneamente e in cui l’ambiente quotidiano è denso di messaggi e significati, *che la formazione alla percezione diventi il compito necessario di qualsiasi scuola* (pp. 126-127, corsivo mio). Ora,

questa formazione alla percezione, secondo il “metodo McLuhan”, si compone di due ingredienti. Il primo, come accennato, è il “distacco”, che consiste nel modificare lo sguardo con cui ci si relaziona all’abitudine. In fondo, “non sappiamo cosa sia la nostra percezione corporea a meno che compiamo lo sforzo specifico di calarci in un nuovo ambiente per esaminarla” (p. 105). Ciò in vista di un duplice obiettivo educativo: da un lato, come chiarisce di Biasio, nell’ottica di comprendere criticamente nuove tecnologie e prodotti culturali e “analizzarne i processi di produzione, di senso e di significato” (p. 33); dall’altro per orientarsi ‘razionalmente’ – potremmo dire, orientarsi ritrovando un *continuum* di riferimento – nell’era elettronica, ossia l’era “più primitiva [...] che sia mai esistita” (p. 127). Dove, nel flusso caotico dell’inconscio caratterizzato dalla a-sistematicità, l’uomo è chiamato ad agire a tutto-campo come un “cacciatore” ben allenato nella percezione: deve distinguere i segni, le tracce, scoprire indizi e significati perché ne va della sopravvivenza stessa nel suo ambiente di riferimento. Il secondo ingrediente, invece, consiste nel rivolgere il profondo coinvolgimento dei giovani a favore dell’azione educativa. Ciò significa affidare ai giovani un “ruolo” di “ricerca” nel proprio ambiente, come quello del *pattern recognition*. Per riprendere ancora le parole di McLuhan: “quando l’informazione si muove a velocità istantanea, non è possibile classificarla, quindi si cercano i modelli. L’allenamento della

percezione nel nostro tempo significa allenamento al riconoscimento dei modelli, e i giovani sono molto bravi in questo. Chiedete loro di uscire e cercare schemi. Sono molto bravi” (p. 130). Dunque, nell’ottica mcluhaniana, l’azione educativa nell’era elettronica può trarre significativa linfa attraverso la “ricerca” e l’affidamento di “ruoli” nell’orizzonte di una formazione alla percezione che si nutre di “distacco”.

Come spesso accade con il lavoro di Marshall McLuhan, anche in questo caso i suoi toni suonano quasi profetici: il passaggio dall’analogico al digitale ha, di fatto, esasperato la dissolvenza dello spazio-tempo e ha confermato la frammentazione del mondo e dei soggetti. A tal proposito, piuttosto significativa ci appare, oggi, la risposta che l’intellettuale canadese dà a un insegnante che gli chiede se l’educazione possa essere considerata una scienza: “nella misura in cui si basa sulla conoscenza e sull’evidenza autentiche, credo che sia molto scientifica; ma nella misura in cui scienza significa frammontare tutto in piccoli pezzi, in termini statistici o quantitativi, questa non è scienza, solo una specie di scienza. [...] La cosa si è rivelata molto efficace in ambito industriale. Se vuoi controllare qualsiasi processo naturale, spezzettalo in piccole parti, in piccoli bit. Così puoi controllarlo. Dividi le persone in piccoli bit, in piccole specializzazioni, e puoi fare qualsiasi cosa con loro: sono indifese” (p. 129).

Romano Alquati, *Cultura, formazione e ricerca. Dentro e contro l'industria del sapere*, Bologna, DeriveApprodi, 2023, pp. 109. ISBN, 978-88-6548-470-8, euro 12,00.

A ormai trent'anni dalla prima edizione per la torinese Velleità alternativa, esce in nuova veste, nell'ambito di un più ampio progetto culturale di DeriveApprodi, un testo di estrema importanza nel percorso di ricerca e di militanza di Romano Alquati. Noto soprattutto come teorico dell'operaismo, a partire dalle esperienze con "Quaderni rossi" e "Classe operaia", nonché come studioso della conricerca sin dai tardi anni Cinquanta, del Nostro è forse rimasta un po' in ombra la produzione culturale successiva, che pure, in particolare negli anni Ottanta e Novanta, offre una lettura di grande interesse dei processi di trasformazione della società capitalistica, collocando al centro della propria analisi, il cosiddetto modellone, le categorie di iperindustrializzazione e di riproduzione.

Contro le interpretazioni egemoni, che negli anni del passaggio dal fordismo al toyotismo vedono come sbocco obbligato quello della società postindustriale, la lettura di Alquati va in una direzione molto diversa, sottolineando, piuttosto, come le nuove forme della produzione e dell'accumulazione capitalistica siano legate non solo alla dimensione strettamente produttiva di merci, ma siano caratterizzate dall'estensione del modello industriale a tutti gli ambiti della vita dei soggetti, facendo della riproduzione sociale ciò che determina il processo stesso di va-

lorizzazione. Tale modello, infatti, non viene inteso come vincolato al solo ambito economico e al tradizionale sistema di fabbrica, ma come un modo di organizzare l'attività umana secondo una razionalizzazione dei processi basata sulla centralità della scienza, della innovazione, della pianificazione e del risparmio: di mezzi, di risorse e di lavoro. Non quindi il semplice superamento dei tradizionali modi di produzione, nella prospettiva del decentramento, dell'immaterialità e, forse per qualcuno, della fine stessa del lavoro, come la narrazione dell'epoca va sostenendo, ma un rovesciamento sussuntivo che fa della "riproduzione della capacità umana vivente" il baricentro del sistema. Di qui l'importanza della formazione su cui l'autore molto insiste, in questo come in altri scritti del periodo. Fino a suggerire l'ipotesi, come sottolineano i curatori del volume Francesco Bedani e Francesca Ioannilli, che nella riflessione di Alquati, "se non entriamo nell'ambito formativo non comprendiamo nulla non solo dei suoi mutamenti in rapporto alle richieste del mondo industriale, ma neppure di come funziona oggi il capitalismo, della sua evoluzione e di quella degli individui che al suo interno si plasmano" (p. 10).

La società iperindustriale è quindi quella in cui ogni aspetto dell'agire umano viene condotto alla produzione e valorizzazione di capitale, come

se non fosse più sufficiente l'acquisizione della sola forza lavoro, ma l'appropriazione della persona nella sua totalità, trasformando ogni sua attività in una merce, fino a comprenderne la dimensione emotiva ed affettiva. Così, l'incremento della "capacità umana vivente" non attiene più solamente alla sfera del lavoro, ma tocca direttamente cultura, formazione e ricerca in quanto ambiti, sempre più decisivi, dei processi di valorizzazione capitalistica e riproduzione del sistema sociale. È questo uno dei temi centrali della proposta alquatiana di questa specifica fase storica che nel presente volume trova una sua peculiare articolazione su cui merita riflettere, anche per la capacità di anticipare questioni di estrema attualità nella società odierna.

Frutto dell'incontro su "Formazione e impresa" con gli studenti del movimento torinese della Pantera nel febbraio del 1990, quando Alquati è docente di Sociologia industriale presso la Facoltà di Scienze politiche, il testo, accompagnato dall'utilissima Prefazione dei curatori, viene qui riprodotto fedelmente alla stesura per la prima edizione, ponendo sostanzialmente due questioni di fondo, tra loro fortemente correlate. Da una parte, la formazione intesa come riproduzione di capacità, quindi come aspetto strategicamente decisivo negli stessi processi della riproduzione sociale, tra dinamiche di potenziamento e al contempo di impoverimento per il soggetto, dall'altra, la cultura pensata come merce il cui consumo diviene ambito di valorizzazione del capitale e

distruzione di capacità individuali, ma anche qui entro una dinamica che non è mai unidirezionale, dove crescita e distruzione risultano costitutivamente intrecciate, richiamandosi l'una all'altra. Un processo dialettico, quindi, nelle cui pieghe occorre entrare per comprenderne il funzionamento, in modo da poter intercettare i punti di criticità e di rottura. Dentro e contro l'industria del sapere, come ben sintetizza il sottotitolo di questa nuova edizione e che esprime efficacemente quella che è sempre stata l'attitudine di Alquati nei confronti del problema. Se possono esserci spazi per la fuoriuscita dal capitalismo, ci avverte sostanzialmente il Nostro, questi non possono che muovere da pratiche di militanza e di lotta che siano davvero radicate nella concretezza della realtà storica, proprio a partire dalla comprensione degli ambivalenti meccanismi che la governano. Un'avvertenza ricorrente nel suo lavoro, dal significato politico assai rilevante, poiché costringe a pensare la rivoluzione non come un atto tauturgico o una necessità storica, bensì come processualità aperta, dove la questione della formazione gioca un ruolo di primo piano. Là dove si tratta di agire affinché si costruiscano nella società delle controcapacità, e quindi processi di controformazione, per una soggettività altra rispetto a quella funzionale al consolidamento delle attuali forme della riproduzione sociale. Intesa, infatti, la formazione come "riproduzione allargata di capacità vivente e umana" (p. 37), si tratta di capire come essa si realizzi, nella società capitalistica, come

potenziamento ma non come arricchimento della vita dei soggetti. Vale a dire, seguendo il modello di Alquati per quel che concerne i differenti livelli dell'agente umano – attore, persona, soggetto – che il potenziamento di capacità può riguardare l'individuo solo in quanto attore, impegnato a corrispondere ad attese sociali già predisposte, ma non in quanto soggetto, la cui autonomia travalica le imposizioni del sistema. Solo in questa dimensione, in quel “residuo irrisolto” che esso rappresenta, si aprono gli spazi dell'autentica realizzazione di sé. Un processo di arricchimento, e non di mero potenziamento, che non riguarda mai la soggettività individuale in sé stessa, chiusa nella propria autoreferenzialità, ma sempre intesa come individuale collettivo, e cioè dentro i più larghi processi sociali e culturali che la determinano come tale.

È in questa direzione che va l'interesse dell'autore verso i movimenti antagonisti del suo tempo, cogliendone i punti di frizione col sistema, le potenzialità delle lotte, ma anche le contraddizioni e le opacità che possono attraversarli. Aspetto, questo, che nel volume è quanto mai evidente, in un dialogo aperto e senza sconti con gli stessi studenti che ha di fronte. Tutto il suo discorso, infatti, prendendo le mosse da una peculiare idea di formazione che non sempre vede colta nella sua rilevanza dagli stessi interlocutori, esamina in modo problematico le nozioni di cultura e di ricerca diffuse nella società alle quali anche i movimenti antagonisti finiscono, magari in modo inconsapevole,

per aderire. Così, le parole d'ordine che ne animano le lotte (sapere alternativo, cultura critica ecc.) vanno in qualche modo decostruite per svelarne gli elementi di mistificazione che possono attraversarle. Corrono, infatti, il rischio di essere fini a se stesse se non vengono connesse con la materialità dei processi di valorizzazione che organizzano la società a partire dai suoi reali rapporti di forza. E se è vero che “l'università è in piena armonia con ciò che avviene al di fuori, è uno spaccato di quel che succede dappertutto” (p. 26), si tratta di mettere in atto un'opera di desacralizzazione della cultura, che non ha in sé istanze salvifiche e di rottura rispetto al sistema che la produce, ma va considerata come vera e propria merce in quanto fattore di valorizzazione del capitale. Per Alquati, la sua mercificazione non costituisce un'aberrazione del tardo capitalismo, né ritiene che esistano ambiti in sé estranei a tale processo, bensì un aspetto strutturale che nell'attuale fase è caratterizzato da peculiarità proprie che occorre indagare a fondo, soprattutto a partire dal problema del consumo, dal momento che capacità intellettuale e cultura costituiscono “le merci odierne più tipiche” (p. 44). Se c'è un elemento di novità che emerge con il tramonto di un certo modello produttivo, che sostanzialmente coincide con l'esaurimento del ciclo dell'operaio massa, questo è dato dall'incremento della dimensione distruttiva del consumo, che si è via via staccato dalla dimensione riproduttiva tradizionale per veder incrementata la distruttività

come “strutturalità fondamentale nella produzione di capitale” (p. 48). In questo senso, ponendo questioni con le quali la società attuale i conti li fa in modo ben più drammatico rispetto a trent’anni fa, Alquati ci ricorda che in gioco non sono solamente “la distruzione del pianeta, delle foreste, della natura, dei panda, ma la distruzione generale di valori d’uso che funzionerebbero benissimo per altri mille anni e che invece devono essere distrutti. Tuttavia, nel capitalismo e nella sua conflittualità si persegue anche e soprattutto la distruzione di ricchezza di capacità attiva umana. Distruzione di noi” (pp. 48-49).

Sono le stesse forme della cultura e della ricerca, in definitiva, a legarsi sempre più ai processi di “mezzificazione ostile” (p. 54) che impediscono di formare soggettività capaci di emanciparsi dalle logiche mortifere del capitalismo. Ben prima che la riflessione sul postumano si affermasse nella sua pienezza, Alquati ci mostra i dinamismi di una società dove i mezzi hanno raggiunto l’egemonia, costringendo gli umani in qualche modo ad imitarli. I mezzi, infatti, “sono dei soggetti, poiché sono capitale e incorporano gli interessi del capitalista collettivo; mentre gli umani pare che soggetti lo siano sempre meno. Avviene questo nel darwinismo sociale neomoderno, della concorrenza tra tutti e della reciproca inimicizia concorrenziale, di ruoli e di attori in gara tra loro; nella *dépense* di massa, per il successo e/o per la sopravvivenza. Questa faccia della medaglia del sociale capitalistico

che sta dentro il mercato della capacità umana è venuta prevalendo, nella contingenza odierna, su altri antagonismi, latenti” (pp. 58-59). Così, ad essere ostile al soggetto diventa la cultura medesima, comprese le forme considerate tradizionalmente più refrattarie alla sussunzione capitalistica, come quelle di matrice umanistica, ad esempio. Nemmeno per queste sembrano esservi margini di sottrazione dai processi di industrializzazione della conoscenza, anzi, sembra proprio che nel loro essere incorporate nei meccanismi del sistema passi una quota significativa di distruzione di capacità individuali. Occorre muovere da tale consapevolezza, suggerisce Alquati, se si vogliono attivare forme di controcultura oltre la retorica degli slogan, capaci di agire come “cultura effettivamente contro’ nella produzione di *controsoggettività*: nella capacità del nostro pensiero, dell’immaginazione di andare oltre le situazioni presenti. Diventa centrale la questione della *controformazione* effettiva. A partire dall’ambivalenza della formazione critica” (p. 62).

Nella riflessione di questo anomalo intellettuale, un “cane in chiesa” rispetto al sistema dei saperi, com’è stato osservato, poiché isolato dal mondo accademico, estraneo alle logiche della cultura *mainstream* e lontano da qualsiasi ambizione di potere, rileviamo elementi di estremo interesse per la comprensione di fenomeni di fondamentale importanza per il nostro tempo. Soprattutto perché pongono, qui per noi, l’accento sul tema della forma-

zione in modo coraggioso ed inusuale, ricordandoci che “se non c’è incremento di capacità umana dei discendenti, non c’è formazione effettiva” (p. 105). In una società dominata dall’industrializzazione dei saperi e delle conoscenze, dove gli individui corrono il rischio di diventare meri esecutori di procedure sulle quali non esercitano alcun tipo di controllo, non può esserci incremento di capacità umana, nessuna possibilità, quindi, di sottrazione dai processi di consumo e di sperpero delle intelligenze e delle creatività. “La formazione è allora sempre più un’apparenza

ingannatrice e dissimulatrice del suo contrario, della distruzione della capacità umana. Occupiamoci di questo, lottiamo e organizziamoci per questo!” (*ibidem*). Un monito, qui rivolto a studenti in lotta chiamati a fare i conti con le proprie inevitabili contraddizioni, che a distanza di trent’anni mantiene viva tutta la sua forza, tanto sul piano politico quanto su quello formativo, poiché ci mostra i complessi legami che innervano la trama del capitalismo contemporaneo.

Silvano Calveto

Franco Lorenzoni, *Educare controvento. Storie di maestre e maestri ribelli*, Palermo, Sellerio, 2023, pp. 356, ISBN 978-88-389-4498-7, euro 16,00.

Il volume conclude la trilogia iniziata dall’autore con *I bambini pensano grande* (2014) e proseguita con *I bambini ci guardano* (2019) e racconta, con stile semplice e coinvolgente, il cuore pulsante di una pedagogia incarnata, di un’educazione controvento. Franco Lorenzoni, giornalista e scrittore, è stato per quarant’anni maestro elementare e insieme ricercatore e formatore. Attivo nel Movimento di Cooperazione Educativa dal 1977, vive un’esperienza radicale, a suo dire iniziatica, che nel 1980 lo porterà a fondare la Casa-laboratorio di Cenci, ad Amelia, in Umbria, dove tuttora vive. Un centro di ricerca e di sperimentazione attualissimo che si rivolge alla formazione degli adulti impegnati in campo educativo e che promuove progetti e

stage per le classi di ogni grado, dall’infanzia alle superiori.

L’intenzione del centro, fin dalle sue origini e ancora oggi, tende verso l’acquisizione di nuovi saperi e strumenti didattico-educativi, capaci di intercettare l’attualità di un tempo arido, il nostro, dove i luoghi di co-creazione culturale, purtroppo, sono ancora residui, con ricadute minime nella scuola pubblica. È sempre più importante, allora, individuare nel presente ciò che di positivo si muove per mettere in campo, ora più che mai, quella pedagogia necessaria al “pieno sviluppo della persona umana”, come indicato nell’articolo 3 della Costituzione (p. 46). In questo, l’autore s’ispira a Piero Calamandrei, padre costituente, il quale concepiva la scuola come “incu-

batrice di vocazioni” (p. 46). La parola “incubatrice”, infatti, evoca un artificio in grado di sostenere la vita nella sua fragilità, non priva di responsabilità, che ha bisogno di essere riconosciuta e fatta propria. Non a caso, l’articolo 3 della Costituzione è strettamente legato alla dimensione più propriamente politica del compito della scuola, chiamata a formare l’individuo a una partecipazione attiva alla vita della società e del lavoro, su cui si fonda, nell’articolo 1, la Repubblica democratica.

L’atto dell’educare (e dell’educarsi), ribadisce l’autore, è una responsabilità individuale – perché corrisponde a un mettersi in gioco incessante, cogliendo le sfide del nostro presente – e, nel contempo, è anche un’impresa collettiva. Lo sfondo culturale nel quale si è formato Lorenzoni – il maestro di Giove, come lo chiamavano i suoi alunni – è fortemente politicizzato: sono gli anni successivi al ’68, proseguiti in Italia, nelle lotte operaie del ’69, nella direzione di una generale contestazione all’autoritarismo implicito nei sistemi di potere. Il MCE romano, frequentato assiduamente dall’autore, ha la caratteristica di avvicinarsi maggiormente alle lotte femministe di quegli anni, differenziandosi così dai MCE di altre città. La scelta è quella di una via più legata alla corporeità, al desiderio di un cambiamento, di un’attenzione e di un ascolto che coinvolgano l’interezza della vita di ognuno. Si lotta contro ogni forma di dominio e il ruolo autoritario dell’insegnante viene radicalmente messo in discussione. In questo

clima si colloca l’operato di maestre e maestri che hanno avuto il coraggio di intraprendere il viaggio educativo, controvento, con laboratori progettati per le scuole d’infanzia e per le scuole primarie situati in contesti periferici e difficili, nella non linearità di un pensiero che si dà volutamente come esperienza pedagogica all’avanguardia, nella direzione di nuove prospettive didattico-educative.

Nel testo, i capitoli dedicati alla teoria e alla pratica educativa si susseguono armonicamente e il lettore può sostare liberamente in svariati luoghi formativi – e nelle relative narrazioni – dove l’accento viene posto sull’incessante dialogo con le bambine e i bambini, nel tentativo di dare respiro a un mondo diverso e, perché no, rovesciato.

Gli esempi narrati sono molteplici. Ecco il ricordo di alcuni. Emma Castelnuovo, classe 1913, professoressa di matematica alle scuole medie dell’autore, figlia di Guido Castelnuovo, uno dei più grandi matematici italiani del Novecento. La matematica, con Lei, ha assunto una valenza liberatoria del pensiero, nel ricercare corrispondenze ancestrali come quella che lega il cervello alla mano, il ragionare al costruire. Era, infatti, nelle azioni concrete che nascevano e si consolidavano, quelli che l’autore chiama *concetti-esperienza*: “concetti, cioè, che a noi allievi divenivano familiari non solo perché ci tornavamo di frequente, ma perché erano legati ad esperienze concrete” (p. 150). Oppure l’incontro con la necessaria utopia incarnata da Nora Giaco-

bini, ricercatrice e insegnante, classe 1916, profonda conoscitrice della cultura Lakota e convinta antifascista, impegnata nel primo dopoguerra nel Partito d'Azione. L'autore la conosce nel 1978, nel MCE, per seguirla nella casa-laboratorio di Cenci, dove lei visse per oltre dodici anni, dal 1985 sino alla sua morte. Nora immaginava una scuola vissuta come *luogo di decondizionamento*, in cui "l'azione educativa si manifesta come opera, non solo un'opera di pittura – per via del porre – ma anche un lavoro di scultura – per via del levare" (p. 188). E sempre nel rispetto di ciò che caratterizza irriducibilmente ognuno di noi. Ancora: l'incontro, unico e poetico, tra il maestro di Piadena, Mario Lodi, e don Lorenzo Milani, priore a Barbiana, quando, nel 1963, il primo fu accompagnato da Giorgio Pecorini a conoscere quel prete inusuale. La loro divergenza di pensiero e il comune amore verso il proprio mestiere generò una fruttuosa collaborazione che ha segnato la storia dell'educazione nel nostro Paese. Non ultima, la cono-

scenza di Alessandra Ginzburg, classe 1943, promotrice della lotta contro la segregazione nelle scuole speciali di bambini e bambine con disabilità.

Le parole chiave che attraversano questi insegnamenti nell'esperienza delle relazioni educative sono l'emotività, la valorizzazione della corporeità, la dimensione dello spazio e del tempo nelle sue varie declinazioni, la condivisione nel gruppo, il dialogo, l'ascolto, l'inclusione, il silenzio, l'osservazione della natura, l'attenzione auspicabile verso l'arte, la scrittura.

La gratitudine di Lorenzoni è rivolta alle memorie riportate nel testo e a chi, ancora oggi, collabora con lui, nei laboratori di Cenci. L'auspicio è quello che guarda verso l'urgenza dello studio, di nuove idee, del coraggio di trasformare le pratiche educative, cominciando dal proprio spazio e dal proprio tempo, nella condivisione di una ricerca continua, di un sapere che oggi è ancora da costruire.

Cristina Gatti

Nicolas Mathieu, *Le ciel ouvert*, con illustrazioni di Aline Zalko, Parigi, Actes Sud, 2024, pp. 128. ISBN 978-2-33-018549-7, euro 18,50.

Con *Le ciel ouvert*, Nicolas Mathieu (Goncourt, 2018) pubblica una raccolta di frammenti poetici contemporanei illustrata dagli sfolgoranti e bizzarri disegni d'Aline Zalko, artista che ha collaborato con diverse testate internazionali.

Come possiamo leggere sul risvolto della copertina, l'obiettivo di questa raccolta è di consegnare sulla pagina "ce qui vient, au jour le jour". Un dovere ("il fallait"), questo, che guida l'autore a collocare entro le prime pagine le vivide impressioni, più intime, pubblicate da egli stesso su Instagram, per poi sviluppare una sorta di racconto corale parallelo, in cui i personaggi non hanno nome e non sanno di appartenere a uno stesso destino.

Le ciel ouvert sfugge alle classificazioni di genere. Per certi versi, infatti, in quanto ricettacolo di riflessioni digitate con cadenza ravvicinata, potremmo classificare quest'opera nel tipo diaristico. Le illustrazioni di Zalko fungerebbero, in questo senso, da supporto visivo, come le immagini pubblicate per accompagnare i testi sul social network. Tre modelli ci sorgono in mente: il *Journal extime* di Michel Tournier (2002), qui attualizzato dal ricorso al supporto digitale; il *Journal du dehors* ("une collection d'instantanée de la vie quotidienne collective"), e *La vie extérieure* di Annie Ernaux (rispettiva-

mente 1993 e 2000). Nell'allontanarsi dal frammento lirico per tendere verso un racconto corale, *Le ciel ouvert* è più prossimo ai lavori dell'autrice di Lillebonne, la quale, però, adotta e rivendica uno stile molto più asciutto.

Tuttavia, laddove Tournier ed Ernaux lasciano planare uno sguardo e un orecchio sulle periferie, sui cambiamenti che attraversano un giardino o una casa, in queste pagine i sentimenti occupano uno spazio preponderante. Inoltre, l'io narrante è dapprima autobiografico; poi, finzione e autofinzione s'intricano. *Je, on, il, elle, ils, tu*: la lenta transizione da un pronome personale all'altro indica lo spostamento da un punto di vista intimo a un altro, più generale, pur permettendo di conservare una connivenza con l'Altro, come quella che si installa fra compagni di viaggio. Il "tu" di Mathieu è un destinatario indefinito con il quale il narratore condivide le gioie e le angosce della vita da genitore, i pensieri sulla morte che comincia a lasciare indizi sulla pelle.

Infine, come annunciato in epigrafe, *Le ciel ouvert* è anche, innanzitutto, una dichiarazione d'amore. Questo sentimento caratterizza soprattutto i frammenti iniziali, collezionati dalla rete, ov'erano messi in scena pur senza svelare l'identità dell'Altro. Descrivere pubblicamente le sensazioni provate nell'amare una donna già sposata per-

mette di amplificare il desiderio, di evadere dai vincoli imposti dalla relazione adulterina e di uscire, seppur nasco- stamente, dalle stanze d'hotel entro le quali si costringono gli amanti. Queste pagine, in cui sono evocate la passione, la noia, la nostalgia e la tristezza della relazione, sentimenti comuni e dunque generalizzabili, offrono altresì l'occasione per allargare lo sguardo, per accogliere quei pensieri che vanno verso la pulsione opposta: "tu as quarante ans et sur l'autoroute, il fait nuit, il tombe des cordes, tu écoutes Nostalgie. C'est toi qui perds tes cheveux maintenant. Tu es fatigué. Tu l'es tout le temps de toute façon. [...] Et ils sont cent comme toi, sur cette route, dans des bleds, n'importe où, des hommes pareils" (pp. 116-117).

Oscillando tra amore e morte, vitalità e malattia, *Le ciel ouvert* si situa entro una certa idea di letteratura che contraddistingue la produzione dell'autore transfuga e che potremmo definire come *engagée*. Mathieu si interessa, infatti, alla Francia meno gloriosa: quella che

vive in cassette tutte identiche nelle periferie delle grandi città, in famiglie in cui spesso uno dei genitori – o entrambi – sono assenti o disfunzionali, in cui i ragazzi sfrecciano sulle motociclette la notte, fumano sigarette e affrontano ogni giorno la noia e un senso di non appartenenza. Le relazioni amorose sono illecite, imperfette, un po' crude. L'amore, raccontato in queste forme, è un messaggio politico, giacché "une voix a toujours un devenir collectif et en cela, la littérature est fatalement politique" (p. 14). Un messaggio che si conclude con un finale apertamente speranzoso: "tu avais envie d'un café et de regarder passer les gens, te remplir de leur tendresse fugitive, profiter de cette minute identique à tant d'autres, revenue malgré la mort progressive des saisons. Et en dépit de la guerre, des lois et de l'impossibilité de la mer, malgré tes cernes et les mauvais choix, tu étais à cet instant l'homme le plus content de la terre" (p. 120).

Marta Baravalle