

Scienza nuova

Mobilitazione, burocrazia, normatività

Un dialogo tra Maurizio Ferraris e Gianluca Cuzzo

A CURA DI ANGELA CONDELLO E ERNESTO SFERRAZZA PAPA



Rosenberg & Sellier

Maurizio Ferraris

insegna Filosofia teoretica all'Università di Torino, dove è presidente del Laboratorio di Ontologia (LabOnt) ed è Vicerettore per la Ricerca Umanistica. Internazionalmente noto per i suoi studi, visiting professor in Europa, America e Asia, direttore della *Rivista di estetica*, editorialista di *La Repubblica* e della *Neue Zürcher Zeitung*, ha pubblicato una sessantina di libri e un migliaio di articoli scientifici. Membro dell'Institut International de Philosophie, Dottore Honoris Causa nelle università di Pécs (Ungheria) e di Flores (Argentina), nel 2018 è stato insignito dello Humboldt Forschungspreis.

Gianluca Cuozzo

è professore ordinario di Filosofia teoretica e Direttore del Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione dell'Università di Torino. È presidente della Società Cusana nonch  membro del comitato scientifico o direttivo di importanti centri di ricerca internazionali. È stato visiting professor presso numerose istituzioni scientifiche internazionali tra cui l'Università di Buenos Aires, l'Università Cattolica di Santiago del Cile e il Flemish Academic Centre for Science and the Arts di Bruxelles. Le sue ricerche spaziano dalla filosofia rinascimentale all'etica ambientale, dal tema dell'utopia alle teorie dell'azione. Autore di una ventina di libri e di circa 200 contributi scientifici, ha dedicato alla questione della burocrazia la sua ultima monografia, *Castelli di carta. Kafka e la filosofia della burocrazia*, del 2019.

Scienza nuova

Mobilitazione, burocrazia, normatività

Un dialogo tra Maurizio Ferraris e Gianluca Cuzzo

A CURA DI ANGELA CONDELLO E ERNESTO SFERRAZZA PAPA

Rosenberg & Sellier

© 2019 Rosenberg & Sellier
prima edizione italiana: settembre 2019
ISBN 978-88-7885-788-9

PUBBLICAZIONE RESA DISPONIBILE
NEI TERMINI DELLA LICENZA CREATIVE COMMONS
ATTRIBUZIONE - NON COMMERCIALE - NON OPERE DERIVATE 4.0



LEXIS

Compagnia Editoriale in Torino Srl

via Carlo Alberto 55

I - 10123 Torino

rosenberg&sellier@lexis.srl

www.rosenberg&sellier.it

Rosenberg & Sellier è un marchio registrato utilizzato per concessione di Traumann s.s.

INDICE

- ANGELA CONDELLO
7 Tecnologia della normatività
- ERNESTO C. SFERRAZZA PAPA
17 Sulle condizioni di possibilità del potere burocratico
- MAURIZIO FERRARIS, GIANLUCA CUOZZO
31 Mobilitazione, burocrazia, normatività

ANGELA CONDELLO

Tecnologia della normatività

1. Normatività a confronto

Presentiamo una articolata conversazione tra due filosofi, Maurizio Ferraris e Gianluca Cuozzo, che si confrontano su temi di rilevanza politica, giuridica, sociale e antropologica. L'occasione da cui scaturisce questo lavoro, ovvero la conversazione “reale” tra Ferraris e Cuozzo, risale al Febbraio 2016. Il testo riflette per la gran parte i contenuti di un incontro organizzato presso il Circolo dei Lettori di Torino, tenutosi nel quadro di un seminario interdisciplinare in cui esperti di filosofia teoretica, filosofia del linguaggio, filosofia politica e giuristi si sono confrontati su questioni diverse.

L'oggetto della conversazione ci era stato suggerito dalla pubblicazione del libro di Maurizio Ferraris *Mobilitazione totale* (2015) e dal ricco lavoro di Gianluca Cuozzo sul tema della burocrazia. Sembrava in effetti utile e doveroso confrontare i due approcci e tentarne una lettura congiunta che coniugasse la prospettiva filosofica, tesa a interpretare alcune pulsioni caratteristiche dell'individuo contemporaneo, con una analisi del modo in cui si manifesta un senso dell'obbligo ad agire. Il confronto tra i due approcci offre l'occasione per una lettura plurale. Una lettura che tiene insieme la spiegazione filosofica del senso di “mobilitazione” che ci muove (ciò di cui parla soprattutto Ferraris) e ci influenza, con gli apparati istituzionali e decisionali che oggettivamente organizzano il potere e il controllo sulle vite (ciò di cui parla soprattutto Cuozzo). Questo, inoltre, con una attenzione particolare a come muta il rapporto con la burocrazia nella società 4.0.

In questa introduzione inquadrriamo le ragioni dell'intreccio tra le tesi di *Mobilizzazione totale*, il tema della traccia e le fonti (al plurale, rigorosamente) della normatività che emergono dal lavoro di Ferraris (in questa prima parte a cura mia), dal recente lavoro di Cuozzo (nella seconda parte a cura di Ernesto Sferrazza Papa)¹ e infine e più specificamente da questa occasione di confronto tra i due filosofi.

Partiamo dalla tesi centrale di *Mobilizzazione totale*, che è ben illustrata dall'immagine con cui si apre il libro, l'immagine di un risveglio notturno e di un risvolto inatteso. Un uomo si sveglia nel cuore della notte (e fin qui nulla di strano), vede sul cellulare una email di lavoro (anche qui tutto comprensibile), e sente l'esigenza di rispondere immediatamente. Come se avesse ricevuto un ordine perentorio (e qui inizia la questione). Cosa muove quella sensazione? Si deve rispondere, in quel caso? Si potrebbe, ma non si dovrebbe? Questa immagine parla di un bisogno che è però anche in parte generato da un *Sollen*, da una voce che suona più o meno così: "potresti anche non rispondere, ma ci sarebbero delle conseguenze". Questo dover essere non è certo quello di cui parla Hans Kelsen (l'uso del tedesco non era puro esercizio di stile), il quale, almeno in certe fasi del suo percorso intellettuale, ha distinto rigorosamente il mondo dell'essere da quello del dover essere. Ebbene, il messaggio sul cellulare a quale di questi due linguaggi corrisponde? È descrittivo o prescrittivo? Certo, si tratta di una comunicazione, magari contenente una richiesta velata, ma come possiamo collocare una comunicazione simile all'interno dell'antropologia contemporanea? Posto che la distinzione kelseniana serve ormai soprattutto per spiegare la differenza tra i fatti e le norme, dove si radica l'ordine o obbligo ad agire percepito dal soggetto che si ritrova

¹ Per una sistematizzazione della riflessione di Cuozzo sul tema della burocrazia si veda il suo recente volume *Castelli di carta. Kafka e la filosofia della burocrazia*, Milano, Jouvence, 2019.

alle tre di notte, magari in mutande, magari in cucina, a spiegare il contenuto di un progetto di ricerca? E che, soprattutto, si ritrova a farlo come se non potesse fare altro che quello? La risposta è in una forza che esiste prima e oltre la mail e che, per Ferraris, è nello strumento attraverso cui avviene quella comunicazione. Lo smartphone è un immenso archivio di dati e questo fa sì che il *medium* non sia tanto il messaggio, come ha detto McLuhan, ma la norma stessa che muove le azioni. E lo è perché registra il messaggio. *The medium*, in un certo senso, *is the norm*. Un principio normativo diffuso, tale perché tecnologico e al tempo stesso arcaico quanto il bisogno dell'essere umano di rispondere sempre a qualcuno e di qualcosa, come argomenta molto bene Ferraris. Le «ARMI», cioè gli Apparecchi di Registrazione e di Mobilitazione della Intenzionalità (smartphone, tablet, ecc.), hanno il potere di indurre ad agire perché risolvono questioni creandone di nuove, dunque anche in questo loro ambiguo aspetto, in un certo modo farmacologico, sono accomunate alle norme.

Ampliando lo sguardo oltre *Mobilitazione* alla recente produzione di Ferraris, emerge indiscutibilmente un elemento di continuità. A partire da *Documentalità* (2009), passando per *Mobilitazione totale* (2015) – di cui si discuteva appunto nella conversazione che presentiamo in questo lavoro – arrivando fino a *Ermergenza* (2016), *L'imbacillità è una cosa seria* (2016), *Postverità e altri enigmi* (2017), e *Il denaro e i suoi inganni* (con J. R. Searle, a cura di chi scrive, 2018). Questo elemento di continuità è la ricerca della struttura profonda (talora enigmatica) che costituisce la realtà sociale; e, soprattutto, che ci fa sentire obbligati e ci spinge ad agire. Ferraris, in tutti questi lavori, si confronta con un tema filosofico fondamentale: la responsabilità. Da questo confronto risultano una serie di rivelazioni, sia sulla natura umana sia su ciò che ci fa interagire con gli altri. Tutte queste spiegazioni convergono in un elemento, la traccia. La traccia che produce responsabilità. I documenti ci rendono responsabili e ci costringono a fare (o a non fare), a muoverci (o a non

muoverci). Rispondiamo a qualcuno ma sempre *di* qualcosa, e dunque i documenti sono gli strumenti attraverso cui entriamo in relazione con gli altri individui e con le istituzioni. Una relazione che, come mostra molto bene Gianluca Cuozzo, non è affatto semplice. Ciò di cui vi è traccia scritta ci vincola perché è ormai possibile sapere sempre, immediatamente, se siamo venuti a conoscenza del messaggio, della richiesta o dell'ordine contenuto nel testo - come nel caso di quella "pervasiva ricevuta di ritorno" (Ferraris) che è la doppia spunta su WhatsApp. A ricezione avvenuta – si tratti di sms, email, messaggio tramite le chat dei social network, notifica su Instagram, o azioni e forme simili di questa nuova pratica responsabilizzante – ci sentiamo obbligati a rispondere, a meno che non accettiamo di pagare le conseguenze della mancata risposta. Conseguenze che vanno dalla esclusione da un gruppo alla rabbia di chi ha inviato il messaggio.

La teoria si spinge in questa direzione fino a costituirsi come una vera e propria antropologia della libertà – o meglio, per certi versi, della schiavitù volontaria dell'essere umano, che non può prescindere dagli oggetti e dagli strumenti che gli permettono di agire e interagire. La traccia, il documento su cui questa si deposita, e gli archivi in cui vengono conservati i documenti – dagli *Original Acts* del Parlamento inglese, ancora iscritti su pelle animale, fino ai centri di raccolta e calcolo di *big data* – costituiscono una sorta di catena ininterrotta di forme in cui si deposita il potere. Una catena che non è di carta, ma che conserva profonde affinità con le *Kanzleipapiere* kafkiane di cui parla Cuozzo. Di fatto, la "grammatologia sociale" di Ferraris è – come prova questa espressione sintetica coniata a proposito – la fusione tra la teoria della traccia di Derrida e l'ontologia sociale: ci sono soltanto, in altri termini, gli oggetti sociali di cui c'è traccia. Dunque questo sistema complesso, che dalla sua misura atomistica (la singola traccia) si amplia fino a sistemi quasi organici che pensano, compiono azioni e costringono gli individui, è l'interlocutore ideale per il filosofo della buocra-

zia. Per questa ragione, nel dialogo che presentiamo, Gianluca Cuzzo non esita a rispondere in maniera sempre articolata ed erudita alle sollecitazioni mie e soprattutto di Ferraris: perché i nuclei del pensiero di quest'ultimo sono in una strettissima correlazione con le questioni fondamentali affrontate da Cuzzo.

2. *Akten*

Ormai quasi vent'anni fa, Cornelia Vismann apriva il suo lavoro più importante, *Akten*,² con una immagine. Si trattava di un episodio letterario e non, come nel caso della scena di *Mobilizzazione totale*, di una ordinaria (o quasi) scena di vita quotidiana. Nella commedia *Der zerbrochne Krug* (*La brocca rotta*, la cui prima edizione tedesca risale al 1811) di Heinrich von Kleist, il giudice Adam invita il proprio assistente a entrare nell'archivio pubblico di un piccolo tribunale di un paesino vicino a Utrecht. Siamo nel 1800. Di fronte ai due personaggi si ergono ammassi di documenti, raccoglitori, faldoni. L'intero ufficio si presenta come il risultato di accumulazioni seriali: di fogli, di strumenti per organizzarli, e delle informazioni in essi contenute. L'effetto è volutamente confusivo: le fonti si confondono con le conseguenze, la temporalità e la spazialità convergono sulla registrazione, sulla traccia materica che è inizio e principio informatore. Una vera e propria norma, secondo uno dei sensi da attribuire al termine *arché*. La confusione non è dunque solo organizzativa, perché causata dalla poca (o non più sufficiente) organizzazione; è anche la stessa gerarchia delle fonti a essere confusa. Gli *Akten* successivi si posano su quelli precedenti e li coprono, senza annullarli. Una dinamica ben nota a chiunque si occupi o si sia occupato di diritto, luogo naturale di una ipotetica topica della documentalità descritta da Ferraris. La proliferazione di atti (dagli atti) assomiglia a

² C. Vismann, *Akten. Medientechnik und Recht*, Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 2000.

un fenomeno naturale, quasi come quelle spore che emergono nel sottobosco in alcune circostanze ben note. La metafora naturalistica è coerente anche con l'aspetto incontrollato, o comunque non interamente controllabile, della vita di questi *Akten*. Dispositivi che popolano una porzione di microstoria burocratica che è in assonanza con la macrostoria weberiana dell'ufficio ben descritta da Gianluca Cuzzo anche grazie ai molti riferimenti letterari. Non si conta (né rileva) il numero esatto di questi *Akten*: le loro forme, si noti bene, vanno dalle pagine spiegazzate e poi pinzate male, a piccole pergamene conservate in scatoline segnate (a loro volta), a gruppi di fogli raccolti e legati in cilindri privi di basi (a mo' di cannocchiali). Sono verticali, orizzontali, impolverati, in bella vista, vecchi, nuovi, rilevanti e irrilevanti. La stanza in cui si conservano le decisioni sulla comunità, il retrobottega dell'arena in cui le norme sono applicate, interpretate, annullate, e a volte anche promulgate è un ammasso di torri di Babele in cui le lettere sono tali e tante da aver perso il senso. I documenti diventano una variabile della legge, usata e abusata al punto tale da rendersi, almeno per come appare in questa immagine, un grande spazio in cui domina l'indeterminato. Il che è controintuitivo, se si pensa che proprio la legge risponde all'esigenza di determinare l'accidente. Questa immagine descrive uno spazio caotico, ma ciò di cui narra è in realtà un grande vuoto: si registra tutto perché nulla è certo e nulla esiste se non lo si registra e non lo si conserva. La norma sociale che da sempre è più formalizzata, quella giuridica, in questa immagine mostra tutte le proprie ombre: incertezza, indeterminatezza, vuoto.

Il termine tedesco *Akten* si riferisce sia ai testi scritti, sia ai raccoglitori e agli strumenti per rilegare i testi: il contenente e il contenuto sono, a loro volta, confusi. Le registrazioni, poi classificate in testi, devono essere prima organizzate. Gli strumenti per organizzarle sono, anch'essi, *Akten*. La norma si identifica con la tecnologia usata per metterla in forma e per garantirne la validità. La doppia natura di questo termine riflette il modo

in cui i documenti (o *Akten*) agiscono allo stesso tempo come strumento della formalizzazione e come possibilità della differenziazione del diritto: grazie al documento, possiamo dire che esiste una legge, che una sentenza è valida, che un mutuo è stato acceso, che un uomo si è sposato. Questa forma è ciò che conferisce forza alle proposizioni contenute nel documento-atto e, più in generale, essa è ciò che costituisce soggetti e istituzioni.

Oggi si discute molto di crisi della legge e delle istituzioni. Sia il lavoro di Vismann, che le due strutture di pensiero che si confrontano in questo saggio, parlano del rapporto ambivalente tra la scrittura e il potere. E lo fanno rivelando che l'ontologia delle forme plurali di normatività – siano esse obbligazioni contenute in una legge, in un contratto fra privati, o email notturne percepite come ordini – non può prescindere da una analisi dei mezzi con cui i messaggi sono iscritti, trasmessi e conservati. Non c'è alcuna crisi della legge: è necessaria, invece, una teoria che sia all'altezza della contemporanea *tecnologia della normatività*.

ERNESTO C. SFERRAZZA PAPA

Sulle condizioni di possibilità
del potere burocratico

Gli archivi sono per i Burocrati ciò che le piramidi erano per gli Egiziani: dei musei di innumerevoli mummie. Al posto di bende sacre, si servono di spaghi: ecco tutta la differenza¹.

1. *Puissances infernales*

Nel 1844 Mallet de Trumilly indirizzava ad Alphonse de Lamartine, membro della Camera dei deputati, un ironico pamphlet dal titolo significativo *Ah! Si j'étais député, ou observations sur la Bureaucratie en France*. Il libretto era una critica feroce al sistema burocratico francese, un'acuta e sferzante invettiva che faceva coincidere la burocrazia con l'insieme dei mali che affliggevano i cittadini francesi:

[t]utti i mali, tutte le miserie, tutte le afflizioni che colpiscono, divorano, minano la povera umanità derivano, ai giorni nostri, dalla Burocrazia, da questa perfida invenzione vomitata sulla terra da potenze infernali. In una parola, la Burocrazia è un'immensa ed enorme macchina che non funziona che a forza d'ingiustizie, i cui ingranaggi sono oliati e ingrassati dalle lacrime e dal sangue umani².

Il tono è apocalittico, il linguaggio fortemente teologico. Tale è la distruzione che ha portato l'avanzata burocratica nella vita dei *citoyens*, che essa deve necessariamente essere opera di divinità giunte direttamente dagli inferi, *puissances infernales*.

¹ M. de Trumilly, *Ah! Si j'étais député, ou observations sur la Bureaucratie en France*, Paris, Les marchands de nouveautés, 1844, p. 16.

² Ivi, p. vii.

Poco più avanti nel testo troviamo l'immagine della Burocrazia come mitologica Idra: impossibile distruggerla perché ad ogni testa mozzata corrisponde un moltiplicarsi di teste mostruose. Combatterla equivale a rinforzarla. Possiamo scorgere in questa immagine l'idea benjaminiana, che il filosofo tedesco aveva sviluppato a partire da una originale interpretazione dell'opera di Kafka, della burocrazia come mito palustre, come incarnazione mondana di potenze mitologiche. La Burocrazia, capitalizzata da Trumilly come se fosse il nome proprio di un cattivo genio, è un mostro che divora tutte le aspirazioni e le possibilità di felicità di coloro che le sono sottomessi. Nessuno può sfuggirle: «non importa a quale classe, alta o inferiore, della società apparteniate; non è importante se siete un magistrato, un militare, un proprietario, un semplice privato, un negoziante, un artista, un artigiano, un coltivatore ecc. La vostra carriera non si svolgerà senza che voi vi troviate in contatto, più o meno diretto, con la Burocrazia»³. Poiché tutti sono sottomessi alla burocrazia, poiché nessuno può scappare da questo infernale piano di immanenza amministrativo, essa è il male assoluto.

Non si tratta solamente di un raro documento storico, quanto piuttosto dell'impietoso ritratto di un'esperienza che facciamo quotidianamente nel momento in cui ci troviamo a dover fronteggiare la macchina burocratica che governa e su cui si regge ogni apparato amministrativo. Il senso di smarrimento di Trumilly nei confronti della burocrazia accompagna tuttora le nostre vite, probabilmente oggi più che mai. «Visibile o invisibile – scrive Béatrice Hibou –, la burocrazia alimenta le sensazioni di assurdità, incomprendimento, malessere e insoddisfazione: quante volte abbiamo avuto la sensazione di perdere tempo con regole, procedure o vincoli normativi inutili?»⁴.

³ Ivi, p. 26.

⁴ B. Hibou, *La bureaucratisation du monde à l'ère néolibérale*, Paris, La Découverte, 2012, p. 15.

Le diagnosi sull'invasione da parte del burocratico dell'esistenza quotidiana sono ormai all'ordine del giorno, a dimostrazione che il pamphlet di Trumilly non era semplicemente lo sfogo di un cittadino francese, bensì la registrazione di una condizione comune: l'iscrizione della vita umana in un ordinamento sfuggente, quello amministrativo-burocratico, del quale faticiamo il più delle volte a riconoscere il senso, la razionalità, e che ci appare dunque come mera imposizione di un potere invisibile, acefalo, che produce effetti reali ma del quale non riusciamo a riconoscere né le cause né gli artefici. La burocrazia è senza dubbio un prodotto del genio umano, ma appare opera di potenze infernali, venute da chissà dove per reclamare chissà cosa.

2. *Particolare e universale*

Alcune analisi classiche rappresentano ancora oggi i punti di riferimento fondamentali per una indagine del fenomeno burocratico. Il Dioscuro di questo armamentario teorico rimane il grande sociologo tedesco Max Weber la cui riflessione, volta a indagare il processo di disincantamento del mondo (*Entzauberung der Welt*) e la riduzione dell'attività umana a processi perfettamente calcolabili, gioca un ruolo primario in qualunque ermeneutica del burocratico. Prima di richiamare il lavoro di Weber, è opportuno un rapido chiarimento etimologico, utile per inquadrare il problema che fronteggiamo. Burocrazia significa letteralmente "potere dell'ufficio". Il termine pare essere stato pronunciato per la prima volta nel 1745 da Vincent de Gournay, un economista fisiocratico. Più incerta, ma in ogni caso significativa, l'attribuzione allo stesso de Gournay della massima liberale *laissez faire, laissez passer*. È forse poco più di una suggestione, ma effettivamente l'immagine ordinaria della burocrazia come apparato di governo volto a regolare ogni aspetto della vita dell'umano entra in rotta di collisione con il monito liberale classico. La burocrazia è infatti precisamente ciò che non lascia fare, ciò che non lascia passare, ma che anzi inquadra ogni fare in una cornice predeterminata di norme

e regole, dirigendolo e organizzandolo. Il *krateîn* di cui parla Gournay ha dunque per lui una connotazione assiologica: è un potere oppressivo, che offusca il libero esercizio delle attività umane.

La burocrazia è soprattutto un fenomeno storico, che nonostante abbia attraversato ogni istituzione umana (basti pensare ai registri catastali assiri e babilonesi) si è consolidato solamente a partire dall'età moderna con la nascita dello Stato. La necessità era quella di centralizzare la miriade di rapporti, giuridici e non, che l'epoca medievale aveva parcellizzato in una molteplicità di rapporti personali di potere⁵. Questo insieme rizomatico di relazioni doveva essere sussunto in un unico centro di potere, il cui governo era reso possibile dalla molteplicità di uffici. Per ogni funzione dello stato, un ministero; per ogni sotto-funzione, un sotto-ministero, e così via potenzialmente all'infinito. Una gerarchia i cui tratti sono quelli degli uffici angelici⁶ viene così a disegnarsi all'interno dello Stato come detentore di monopoli (a seconda di quale teoria si sposi: della forza, della violenza, della decisione). Questo implica non solo che l'unità dello stato contiene al suo interno da sempre la molteplicità dei suoi uffici, come vedrà perfettamente Hegel, ma che il destino, per

⁵ Cfr. G. Tabacco, *Le istituzioni politiche del Medioevo*, Torino, Einaudi, 2000. Se il castello è il simbolo del potere medievale, il tavolo su cui ogni funzionario verga, chino, i suoi documenti è il simbolo del potere burocratico. *Bureau* è infatti letteralmente il tavolo. È opportuno ricordare che nel XVI secolo si sviluppò, in concomitanza con l'emergere su scala europea di un sistema di Stati, una vera e propria scienza degli assedi, un genio militare e ingegneristico volto all'elaborazione di metodi per meglio distruggere le fortezze. Una poliorcetica nuova e avanzata si faceva strada, mettendo materialmente fine all'epoca medievale e aprendo la strada alla modernità, all'affermazione della forma-Stato. Per una curiosa provvidenza immanente alle parole stesse, nel XVI secolo il comandante del battaglione deputato all'assalto del castello era chiamato Bureau.

⁶ Sul rapporto tra burocrazia e gerarchia angelica si veda G. Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2009, segnatamente pp. 161-185, cui adde E. Coccia, *Massa e potere. Lo statuto della divinità nell'angelo cristiano*, in *Micrologus, Angelus. From the Antiquities to the Middle Ages*, "Micrologus", XXIII, 2015, pp. 79-108.

così dire, degli apparati burocratici è stato sin dal principio quello di moltiplicarsi a tal punto da diventare autonomi, ossia fini in sé. Nel paragrafo 287 dei *Grundlinien der Philosophie des Rechts* Hegel indica nella *Regierungsgewalt* il tratto fondamentale dell'amministrazione moderna, descrivendola in questi termini: «il proseguimento e la buona conservazione delle cose già decise, delle leggi, delle disposizioni, degli ordinamenti esistenti per fini comuni»⁷. Il tratto fondamentale della burocrazia, che esperiamo quotidianamente, è dunque già da Hegel individuato nell'immobilità sistemica; la burocrazia deve infatti unicamente garantire, attraverso una panopia di norme e regole, che tale sistema costituito venga mantenuto. Ciò equivale a dire che il principio dell'immobilità rappresenta il cuore stesso dell'apparato burocratico. Hegel controbilanciava questo rischio stringendo il rapporto tra burocrazia ed etica. Come garantire che l'individuo non venga fagocitato dal sistema burocratico? Essenzialmente attraverso la buona educazione della classe dei funzionari, in modo che in essa dimori «l'intelligenza educata e la coscienza giuridica della massa di un popolo»⁸.

Tuttavia, la speranza hegeliana di un sodalizio tra burocrazia ed etica sembra oggi non avere più residenza nelle nostre società. Il sentimento che muove le critiche radicali nei confronti della burocrazia è viceversa proprio il suo totale scollamento dalla dimensione etica e, di conseguenza, il senso diffuso di un disinteresse del sistema burocratico per le sorti dei cittadini che non possono fare a meno di rivolgersi ad esso. Infatti, a differenza di quanto auspicato da Hegel, il complesso rapporto tra burocrazia e sistema statale centralizzato non riesce più a tenere insieme, a causa della complessità sempre crescente delle norme e procedure burocratiche, il particolare

⁷ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto* (1820), a cura di G. Marini, Roma-Bari, Laterza, 1987, §287.

⁸ Ivi, §297.

e l'universale. Il singolo individuo finisce così per smarrirsi nei meandri labirintici di un potere che sembra non avere oramai alcuna *razionalità*.

3. *Terza persona*

La nozione di razionalità deve a questo punto essere meglio cesellata, in modo da comprendere quale delle sue innumerevoli declinazioni restituisca al meglio la struttura della burocrazia. A proposito del fenomeno burocratico, Max Weber parla di una *Zweckrationalität*, ossia di una pura razionalità rispetto allo scopo. Questa forma della razionalità, che sembra fotografare perfettamente il funzionamento dell'attuale sistema burocratico, è priva d'interesse per il senso dell'azione, e si concentra unicamente sui mezzi tecnici e procedurali che permettono all'azione di svolgersi. Nel caso della burocrazia, quest'azione non sarà nient'altro che la realizzazione della burocrazia stessa. Ciò significa che ne sarà la perpetuazione.

Il disincantamento del mondo (*Entzauberung der Welt*), la riducibilità di ogni gesto ed esperienza umana nell'ordine della contabilità, viene così a trovare nell'ufficio del burocrate il suo più esemplare inveramento. È proprio per questa ragione che nel postumo *Economia e società* Weber può legittimamente definire la burocrazia come «il modo formalmente più razionale di esercizio del potere»⁹. Ma si tratta di una razionalità per l'appunto meramente formale, computazionale, algoritmica, e dunque asettica e, soprattutto, radicalmente impersonale. La pura forma, la mera procedura, è il modo attraverso cui il particolare e l'universale si sono ormai definitivamente disarticolati, producendo un universale composto da norme e regole di ogni genere che ingabbia e sussume tutti i particolari, rendendosi ad essi completamente opaco. La società contemporanea, vista da questa specola, rappresenta probabilmente la migliore cassa

⁹ M. Weber, *Economia e società* (1922), a cura di P. Rossi, 2 voll., Milano, Edizioni di Comunità, 1962, vol. I, p. 217.

di risonanza per l'eco dell'arringa di Trumilly contro il mostro burocratico.

Dal punto di vista logico-politico, ciò che rende razionale l'impianto burocratico è che esso separa, almeno in punto di principio, i mezzi del potere da colui che li impugna. Questa alienazione ha implicazioni decisive. La burocrazia si risolve nel massimo della formalizzazione possibile, senza dunque tutto quell'arsenale di irrazionalità, storture, errori che definiscono l'esperienza umana. Dotato di esistenza algoritmica, il potere burocratico non può in linea di principio sbagliare, i suoi risultati sono immacolati. Se vi è errore, esso deriva unicamente dal dislivello che intercorre tra l'umano, incapace – in quanto essere finito – di abbracciare la scientifica formalizzazione degli apparati burocratici, e le procedure burocratiche stesse. Il rischio evidente è quello della completa espulsione dell'umano dai processi decisionali che ne condizionano l'esistenza fin nei suoi minimi anfratti. Numerosi progetti vanno in questa direzione, e il sogno distopico sembra ormai quello di delegare l'intera struttura amministrativa a complessissimi insiemi algoritmici di norme, le cui logiche risultano impenetrabili al singolo. Siamo nuovamente in presenza dello scollamento tra il particolare e l'universale.

Il rischio del discorso finora fatto è di essere meramente ideologico. Eppure, come negare che le società contemporanee si basino su strutture ad alto tasso di razionalizzazione e formalizzazione, il che equivale a dire che sono fortemente burocratizzate? A complicare il quadro, non possiamo non considerare il moltiplicarsi di istanze sovranazionali, di poteri transnazionali, che si sovrappongono in maniera spesso conflittuale agli organismi statali e nazionali e la cui esistenza si basa essa stessa su complesse procedure burocratiche. Nessun tratto caratteristico del mondo contemporaneo, come ad esempio l'esistenza di stati centralizzati a cui si sovrappongono istanze sovra-statali, l'esistenza di un circuito di scambio di beni, l'affermarsi di forme di capitalismo viepiù finanziario, una inedita cultura del

lavoro e la relativa codificazione giuridica, è ormai pensabile in assenza di un complessissimo dispositivo burocratico che attraversa le frontiere e i confini nazionali, rendendolo possibile e amministrandolo. L'immagine weberiana di una modernità imprigionata in una gabbia d'acciaio fotografa con precisione chirurgica questo complesso di problemi e questioni. Come si esce dalla gabbia?

In primo luogo, sforzandosi di conoscerne i meccanismi, studiarne le strutture, decostruirne i funzionamenti. In breve: sottoponendo la burocrazia a un discorso non ideologico bensì analitico, rendendola dunque oggetto di indagine scientifica. L'ambizione del dialogo che vede protagonisti Gianluca Cuzzo e Maurizio Ferraris è di mostrare come la filosofia giochi un ruolo fondamentale in questa investigazione. Si tratta non solo di verificare gli effetti dell'impero burocratico sulle vite, ma di comprenderne i presupposti teorici, le condizioni di possibilità. Si potrebbe addirittura dire che un discorso critico e non ideologico sulla burocrazia presupponga una sua ricognizione metafisica, una riflessione sul suo essere. In un saggio del 1960 Claude Lefort definiva così quest'ordine di problemi: «domandarsi “che cos'è la burocrazia?” non significa solamente interrogarsi sulle dimensioni, il carattere, l'origine o il divenire di un fenomeno sociale, è sempre – implicitamente o esplicitamente – porre la questione fondamentale che conduce all'essere del fenomeno»¹⁰.

In secondo luogo, riconoscendo che una delega totale e definitiva da parte dell'umano delle sue pratiche non sarà mai possibile. È precisamente in questa impossibilità che risiede un possibile punto di presa per una critica reale, concreta e materiale della burocrazia. La decisione di consegnare a un sistema formale di norme la vita è, per l'appunto, una decisione, ossia

¹⁰ C. Lefort, *Qu'est-ce que la bureaucratie?* (1960), in Id., *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Genève-Paris, Droz, 1971, p. 287.

un gesto umano che si realizza in sedi politiche ben definite, come ad esempio i parlamenti nazionali e quelli internazionali. Se mettiamo l'accento sull'azione umana non è per invocare un ritorno a concezioni e pratiche personalistiche del potere, ma per evitarne il negativo altrettanto pericoloso, ossia la sua totale *spersonalizzazione*. Weber aveva identificato proprio in questa *Entpersonalisierung* la cifra del potere burocratico. A differenza di altre forme di potere, come ad esempio il potere carismatico del leader, la burocrazia tende a spersonalizzare i suoi agenti e, di conseguenza, a disumanizzarli. Non c'è più bisogno di un viso, di una postura, di un gesto: il potere burocratico agisce attraverso altri mezzi materiali e simbolici alla cui definizione ci stiamo avvicinando e che saranno l'oggetto privilegiato del dialogo tra Cuozzo e Ferraris. Senza volto, beninteso, non sono solamente i funzionari di questo potere burocratico, ma anche coloro che lo subiscono, poiché la burocrazia, in quanto struttura puramente formale e procedurale, agisce «senza riguardo alla persona»¹¹. Il burocrate è un soggetto senza volto, impersonale, una mera terza persona e mai un Io. Possiamo immaginarlo lavorare chino al suo tavolino nel suo ufficio, a tal punto da rendere impossibile riconoscerne i tratti del volto, reticente ad alzare lo sguardo e a rivelarsi.

4. *Il trascendentale del potere burocratico*

Che cosa rimane del potere burocratico se il suo principio di funzionamento non sembra risiedere né nella forza, né nella decisione, né tantomeno nel carisma? In che modo si fonda? Qual è la condizione di possibilità di questo regime immanente che tutti imprigiona? Cosa rende possibile la sostituzione di un sistema di comando e obbedienza, di rapporti di forza e gerarchici visibili, con un potere acefalo costituito da un sistema di norme, di rapporti contrattuali, di regole, ossia di pratiche

¹¹ M. Weber, *Economia e società* cit., p. 220.

burocratiche? Ne registriamo quotidianamente gli effetti, ma la questione genuinamente filosofica verte sulle cause.

Per tracciare uno schizzo di risposta a questa serie di problemi, riprendiamo l'immagine evocata poc'anzi del funzionario chino al tavolino. Egli, o sarebbe meglio dire *esso*, scrive. Il suo rapporto con il potere si definisce a partire dall'esercizio della scrittura, dal fatto che la sua azione lascia una *traccia*. Il potere del funzionario consiste interamente in questo atto e nel suo effetto: la produzione di segni. In quella marea di fogli, di dati, di bit, di file che compongono l'insieme della burocrazia si rivela il suo segreto. È questo insieme mastodontico di tracce, assolutamente intrattenibile, a ingabbiare il soggetto. Se ogni potere ha un presupposto che lo rende possibile, la condizione di possibilità del sapere burocratico è la traccia lasciata, ovvero la scrittura.

A partire dal problema della traccia come condizione di possibilità della burocrazia abbiamo invitato a dialogare due pensatori italiani che hanno fatto della burocrazia oggetto di speculazione filosofica. Il loro è per l'appunto un dialogo, e come tale, è reso possibile dalla presenza allo stesso tempo di punti comuni e distinzioni. Questa compresenza di approcci differenti è particolarmente proficua, armonica nella sua eterogeneità. Se l'esplosione di procedure burocratiche in sistemi altamente complessi risulta coerente con la teoria documentale di Ferraris e invero la tesi della precedenza logico-temporale della registrazione nel processo di formazione della società, Cuozzo dal canto suo sottopone la burocrazia a una dissezione chirurgica, a un *experimentum in corpore vili*, usando come bisturi un ricco complesso di suggestioni che riprende dalla letteratura e dalla filosofia. Si tratta in questo senso di portare a termine un'autopsia del corpo vivo della burocrazia in modo da mostrarne la struttura ossea, i muscoli e i nervi che le permettono di muoversi e funzionare, in modo da poterla se non disattivare quantomeno inceppare nel momento in cui il suo lento macinio diviene soffocante e oppressivo. Al centro delle riflessioni

filosofiche di Cuzzo e Ferraris non vi è infatti traccia alcuna di discorso ideologico, nessuna prospettiva utopistica, ma una indagine analitica del fenomeno burocratico, ossia un confronto con la realtà del mondo che ci circonda. La consapevolezza, insomma, che se non vi è un *fuori* dalla traccia, dal testo e dal documento, non può esservi un *fuori* dalla burocrazia.

MAURIZIO FERRARIS,
GIANLUCA CUOZZO

Mobilizzazione, burocrazia, normatività

Angela Condello

Iniziamo dalla prima questione introdotta da Maurizio Ferraris in *Mobilitazione totale*, cioè la natura, la tipologia e la fonte degli apparati di mobilitazione. Per Ferraris l'intera teoria della mobilitazione non riguarda un mutamento dei costumi e un discorso sociologico. La questione è antropologica e riguarda la natura umana. Il web e le nuove tecnologie ci rendono individui mobilitati. Siamo *chiamati* ad agire, *dobbiamo* rispondere; i dispositivi tecnologici ci fanno essere e sentire presenti a noi stessi e agli altri più di prima. La chiamata ad agire è una vera e propria fonte della normatività, un dover fare, dover agire, dalla natura molto specifica. Aggiungerei un confronto. Nella prospettiva giuridica il linguaggio prescrittivo è formalizzato nei codici e nelle norme positive. La chiamata dell'individuo mobilitato ha una natura che è legata direttamente a come è strutturato l'apparato e non a un dover fare codificato; è una sorta di *normativo tecnologico*. L'apparato è la rete infinita di canali e di tracce che su questi canali si depositano e si moltiplicano, con un potenziale autopoietico, e soprattutto una matrice incontrollabile del sistema di tracce che si moltiplicano nel web. A Ferraris chiederei dunque anzitutto di commentare il rapporto tra la natura umana mobilitata e la normatività della traccia.

Maurizio Ferraris

La normatività della traccia è un effetto della normatività della tecnica, ed è su questo punto che vorrei concentrarmi per

aggiungere qualcosa a quanto detto in *Mobilitazione totale*. L'uomo non è un animale intelligente. Questo spiega molte cose, tranne una, e cioè il motivo per cui è stato definito "animale razionale". Forse perché parla? Nulla è meno certo. Lo notava già Aristotele: tutto si può dire degli uccelli, tranne che non siano dotati di linguaggio, anzi di linguaggi, di diversi dialetti e di diverse bravure nel modularli. No, c'è un altro tratto distintivo molto vistoso, almeno rispetto agli uccelli, ed è fatto di possedere la mano.

Qui, come sappiamo, Aristotele si oppone ad Anassagora per il quale l'uomo e il più intelligente dei viventi perché possiede la mano. La versione aristotelica è più ingenua e difficile da credere: l'uomo è stato dotato della mano perché e più intelligente. Quanto dire che tutti gli animali sono uguali, ma che ci sono degli animali più uguali degli altri, perché possiedono la mano. Possiamo immaginarci la scena favolosa in cui il Motore Immobile, passando in rassegna tutti gli animali, li sottopone a test intellettivi e attitudinali, per concludere con l'assegnazione della mano all'umano. Immaginiamo la cerimonia implausibile del conferimento della mano. Gli animali sono schierati, ognuno con le sue caratteristiche e con le sue abilità, e l'uomo con la sua socievolezza (che al momento non può esprimersi sé con strette di mano né con pacche sulla schiena) e con il suo linguaggio che gli è venuto dal cielo insieme alla sua intelligenza mostruosa. Il Dio li esamina e li interroga, e, compiaciuto dell'intelligenza dell'umano, lo premia con una mano, anzi, con due. Ma l'umano non avrebbe mai vinto la gara, questa gara paradossale il cui palio è la mano, se non fosse già stato munito della mano, cioè di quanto è stato posto a concorso.

Ci sono dunque ottime ragioni per pensare che non sia andata così, e che Anassagora avesse ragione. Perché la visione di Aristotele suppone un momento esatto in cui l'umano avrebbe ricevuto il linguaggio, qualcosa come una pentecoste che discende dal cielo, come una cosa estranea, e in cui ha deciso di

mettersi in società per semplificarsi la vita (non è detto) e por fine alla guerra di tutti contro tutti (non è detto nemmeno quello). Viceversa, e d'accordo con Aristotele, l'umano è il più intelligente dei viventi perché ha la mano, che gli consente delle manipolazioni pratiche e di qui, con un processo che può durare millenni, lo sviluppo dell'intelligenza. In questo senso, la definizione dell'umano in Anassagora suonerebbe come: l'umano è l'animale dotato di mano. L'umanesimo sarebbe un manesimo, un poter manipolare, e disporre di maniglie, manici, mazze, missili, e ovviamente anche di monete, manuali, moleskine, e cellulari, che – con un anglismo molto espressivo – in Germania si chiamano “Handy”. Solo il possesso della mano garantirà (lo vedremo) lo sviluppo del linguaggio, determinando l'utilità dei telefonini.

Eppure, lo scetticismo di Aristotele rispetto alle funzioni civilizzatrici della mano conserva un buon argomento. Anche molte scimmie antropoidi possiedono la mano, e quella funzione essenziale della mano che è l'opposizione del pollice. Designati a volte come “quadrumani” ne posseggono due più dei bipedi. Se Anassagora avesse ragione, lo scimpanzé dovrebbe essere di gran lunga il più intelligente degli animali. D'altra parte, sarebbe un errore pensare, con Aristotele, che è stata l'accresciuta dimensione del cervello a determinare un vantaggio evolutivo degli umani, giacché sappiamo bene che Cro Magnon aveva un cervello più grande di Sapiens, e che il cervello umano è più piccolo di quello del delfino e straordinariamente simile a quello del maiale (il che, di nuovo, spiegherebbe molte cose).

Non la creazione di sillogismi o di norme, ma la costruzione di apparati tecnici è il primo atto della scimmia nuda, la cui prima preoccupazione consiste nel nutrirsi, nell'armarsi, nello scaldarsi (e dunque anche nel vestirsi). Molto tempo dopo appariranno sapere e dovere, come derivati dalla tecnica. Si è a giusto titolo rilevato che è nella capacità tecnologica che ha luogo il salto dalla scimmia all'uomo, che avviene dunque non sul piano dell'*homo sapiens*, dell'animale razionale, ma dell'*homo habilis*,

dell'animale tecnologico. Per dar ragione di un vantaggio che urta con le leggi della evoluzione, perché decreta la prevalenza del meno adatto non basta guardare alla mano, ma a quello che afferra. Lo scimpanzé, pur avendo quattro mani, non si serve sistematicamente di bastoni. Può ovviamente servirsene in maniera occasionale, ma non si è mai visto uno scimpanzé anziano appoggiato a un bastone, e questo per il banale motivo che la specie non ha compiuto una scelta definitiva a vantaggio della postura eretta, e può all'occorrenza ritornare a camminare con quattro zampe. Che cosa se ne farebbe di un bastone? E invece che cosa ce ne facciamo noi?

Da bambini ci raccontano l'enigma della sfinge. Si chiede di sapere quale sia quell'animale che ha una sola voce (cioè una sola essenza, che consiste nell'essere dotato di linguaggio) ma che cammina in tre modi diversi: al mattino con quattro zampe, a mezzogiorno con due, e alla sera con tre. Quell'animale, lo sappiamo tutti, è l'uomo, ma la risposta suggerisce che essere dotato di linguaggio *e di mani* non basta, non è l'*eidōs* fondamentale. La protesi tecnica rientra nella definizione dell'animale umano, ciò che non avviene negli altri animali (non troverete mai un vecchio gatto che si appoggia a un bastone). Nell'indovinello di Edipo infatti si tratta non solo mani, o di zampe che un certo punto perdono la funzione dell'afferrare e si riducono al deambulare, ma appunto di bastoni. Ragioniamo un momento sulla scena avendo sottomano una delle tantissime riproduzioni della scena, dai vasi greci ai dipinti di Gustave Moreau.

A sinistra c'è la sfinge, seduta su una colonna o sensualmente avvinta ad Edipo. È un animale evoluto e ibrido, perché ha corpo di leone e volto umano. Se la sfinge avesse conservato il suo volto da leone, la scena sarebbe stata fumettistica, perché i leoni non sono attrezzati per parlare, hanno il muso destinato a svolgere funzioni che tra agli umani sono assolute dalla mano e dagli apparati tecnici. Nel *Trattato della creazione dell'uomo*, che

risale alla fine del quarto secolo della nostra era, Gregorio di Nissa stabilisce una correlazione essenziale tra l'acquisizione della mano e lo sviluppo del linguaggio, che Darwin riproporrà senza variazioni quattordici secoli più tardi. Se gli umani non avessero le mani, allora il loro volto, come quello dei quadrupedi, avrebbe una forma allungata, labbra adatte non ad articolare parole ma a brucare, e una lingua spessa e callosa buona per impastare gli alimenti. Ancora una volta, il prerequisito per la formazione del linguaggio è meno il possesso di una massa cerebrale particolarmente sviluppata (come sarebbe logico seguendo l'ipotesi di Aristotele e di Heidegger) che non la disponibilità di una mano, d'accordo con Anassagora e Derrida. La mano libera la bocca, i denti e la lingua, e li rende disponibili per la parola: passaggio che non va inteso semplicemente come uno sviluppo fisiologico, ma anche come un evento tecnologico, economico e sociale. Perché la mano, diversamente dalla bocca, può munirsi di bastone, e procedere a una serie di capitalizzazioni (le vedremo tra un istante) che sarebbero impossibili se la bocca dovesse compiere l'ufficio della mano.

E ora guardiamo Edipo. Non è vecchio (ha capelli e barba nera nei dipinti greci, in Moreau ha i capelli biondi, lunghi e mossi, una via di mezzo tra Cristo e un gigolò), ma ha un bastone, in tutte le rappresentazioni che possediamo, un bastone che col tempo sembra allungarsi più di quell'altro singolare bastone che è il naso di Pinocchio, sino a divenire una lunga pertica rossa nel dipinto di Moreau. Il motivo è semplice: solo l'umano, che ha scelto a suo rischio la postura eretta, ha davvero bisogno di un bastone. E poiché la postura eretta ha destato sogni e bisogni completamente differenti da quelli che aveva prima, l'umano si è trovato a servirsi non solo del bastone, ma di una infinita quantità di apparati tecnici (tra cui le "dande del giudizio" di cui ci parla Kant nella *Critica del giudizio*) di cui il bastone costituisce l'emblema fondamentale. L'umano è il solo animale nella cui definizione entri necessariamente un apparato tecnico. L'umano è lo ζῷον βακτηρία ἔχων, l'animale dotato

di bastone (oltre che infestato anche più degli altri animali di quei bastoni che sono i batteri), e capace di servirsi del bastone e della carota con altri animali, compresi altri animali umani. Ed è dunque l'animale con gli occhiali, le scarpe, lo zaino, il telefonino, i libri, il Web, le ricevute fiscali.

Heidegger, nella sua rivendicazione dell'esclusività della mano come elemento proprio dell'umano insiste sul fatto per cui, oltre a maneggiare o a manipolare o a manomettere per scopi pratici, le mani adempiono a scopi simbolici. È vero: le mani si stringono, si uniscono in saluto o in preghiera, si protendono in benedizione o si agitano in maledizione, si baciano a corte o in un film di mafia, o si usano per benedire o maledire. E quando si bacia l'anello, detentore del sigillo, è come se si baciasse una firma. Il punto è però che è difficile pensare che gli altri umani dotati di mani non siano capaci di usarle simbolicamente (che cosa fa lo scimmione quando si picchia il petto con un gesto che spesso ritroviamo in politica?), e soprattutto, per i nostri scopi, è fondamentale osservare che questo riuo simbolico vale anche per i bastoni e per gli attrezzi in generale. Un orinatoio è uno strumento, un'opera d'arte (se esposto in una galleria) o un'arma (se tirato dalla finestra durante una sommossa). E per quello che ne sappiamo, questa duplicità simbolica può avere avuto inizio nell'attrezzo per trasferirsi solo in un secondo momento nella mano. Prima che la mano fosse usata per far segni, gli umani e gli animali sapevano bene che la traccia di una zampa indica qualcosa che va al di là della semplice presenza, cioè assolve una funzione simbolica.

In definitiva, la storia è molto semplice. Il mero possesso della mano non distingue l'umano da altri animali non umani, e anzi ne segnala le insufficienze specifiche, appunto perché l'umano di mani ne ha solo due, e non quattro. La vera differenza la fa il bastone: il bastone della nostra vecchiaia, ma anche tutti gli altri bastoni di cui è piena la vita di ognuno di noi, e la storia dell'umanità nel suo insieme. L'umano ha un bell'aver la mano, resta che senza bastone è un imbecille. Lo è in senso tecnico ed

etimologico, dal momento che l'etimo di imbecille è *in-baculum*, ossia senza bastone. Tant'è vero che per centinaia di migliaia di anni l'umano, seppure provvisto della mano, restò soltanto una scimmia nuda. Il cambiamento ha avuto luogo nel momento in cui la mano ha afferrato in forma definitiva un bastone. È qui che ebbero inizio, contemporaneamente, la storia dell'umanità nella storia della tecnica.

I quadrumani sono molto meglio degli umani, se è questione di mani, ma il punto è che non è semplicemente questione di mani, ma di bastoni. D'accordo con queste premesse, la domanda kantiana “che cosa è l'uomo?” (e che oggi tradurremo in “che cosa è l'umano?”) si può riformulare come: che cosa si può fare con un bastone, con la protesi definitoria dell'umano? Alla definizione canonica dell'umano come animale dotato di linguaggio proponiamo di sostituire quella dell'umano come animale dotato di bastone, di una tecnica di cui la scrittura e il linguaggio sono manifestazioni eminenti ma non esclusive. L'umano ha bisogno di supplementi alle proprie mancanze, ed ecco perché gli umani possiedono le tecniche e le tecniche possiedono gli umani. Una definizione sintetica della tecnica potrebbe in effetti essere quella di “panoplia dei supplementi”, perché per l'appunto la tecnica costituisce l'insieme degli strumenti, delle armi, di cui l'animale umano si è dotato per supplire alle proprie mancanze. Mancanze che – ecco probabilmente l'aspetto più interessante di tutta la faccenda – non si sarebbero manifestate se l'animale umano fosse rimasto al suo posto e avesse accettato il proprio destino biologico. In altri termini, ciò che gli animali non umani possono risolvere in modo involontario e attraverso lunghissimi processi evolutivi, l'animale umano lo risolve con la tecnologia e la società. Invece che con una evoluzione interna, scandita da una selezione genetica, abbiamo a che fare con una evoluzione esterna supportata dalla tecnologia e dalla società.

La prima funzione del supplemento è ovviamente il potenziamento. Lo scimmione di *2001: Odissea nello spazio* capisce

che può accrescere la forza del suo braccio munendosi di un bastone (nella fattispecie, di un osso). Con quel bastone diviene più forte dei suoi simili. E il bastone, che lanciato in alto in segno di giubilo dopo la strage si trasforma in astronave, mostra il destino complessivo dell'umanità e il percorso della tecnica. Si può automatizzare tutto ciò che costituisce le proprietà tecniche del bastone: la forza (l'elemento più evidente delle macchine); l'autorità (la macchina impone una procedura, le cosiddette "necessità tecniche"); il sapere (la macchina accresce la conoscenza attraverso l'archivio, e la conoscenza ha in sé un elemento meccanico; il *machine learning*, in cui i programmi poggiano sulla registrazione, è il perfezionamento di questa attitudine nell'automazione); la norma: tenendo traccia dei rapporti reciproci fra gli attori sociali moltiplica gli oggetti sociali e le istanze normative. Il potenziamento non è che la parte visibile di una situazione più profonda di insufficienza.

Derrida ha commentato un famoso libro fotografico su Heidegger, che ha attirato anche una grandiosa invettiva di Bernhardt, e che si concentra sulla riflessione heideggeriana intorno alla mano in un arco che da *Essere e tempo* porta sino a *Che cosa significa pensare?* In base a quanto si è detto di Edipo e del supplemento necessario, non dovrebbe sorprendere che occorra un supplemento di indagine rispetto a quelle analisi, che ovviamente si concentravano ruolo tecnico, filosofico e politico della mano. Il supplemento consisterebbe nel porre nel dovuto risalto il supplemento, il bastone, onnipresente e quasi più ubiquo della mano. Heidegger prende il bastone, alza il bastone, poggia il bastone su una panca, cambiando di supplemento, porge un bastone supplementare alla moglie, usa il pomo del bastone per imitare una linguaccia. E quando, in studio, il bastone è a riposo (ma Heidegger si appoggia al bastone anche stando in poltrona e conversando con i giornalisti dello *Spiegel*), allora entrano in scena le matite e le penne disposte in ordine di battaglia sullo scrittoio. E anche nello studio di Heidegger a Friburgo, così come nella storia universale, sono

i bastoncini, le penne o le barre del codice a barre – quelle che hanno determinato le rivoluzioni più decisive. Questo non perché lo spirito sia tutto, ma solo perché le barre, così come le penne o quell'altra forma di bastoni che sono i bacilli, riescono a conservare una quantità di dati che nel bastone come clava non lasciano tracce, se non qualche tacca accidentale nei combattimenti, e che nello scettro richiedono l'intervento della memoria dei sottoposti, diversamente da quanto avviene per i bastoni che reggono i rotoli della Torah, e che sono gli effettivi supporti di una memoria che ha saputo sfidare i millenni.

Il bastone costituisce dunque quello che i fenomenologi definirebbero una riduzione all'essenza. Il bastone è il complemento necessario dell'umano, ciò che supplisce a quella mancanza costitutiva che differenzia gli umani dagli animali, che li rende così ambiziosi e tanto insoddisfatti. Il bastone ci riconduce a un passato molto più antico di quanto non siamo disposti a pensare, pressappoco a quel buon selvaggio fantasticato da Rousseau, e che invece (come vedremo) era perfettamente consapevole della necessità di debito e credito. E che, piaccia o meno a Rousseau, era sin dall'inizio munito di tecnica. In effetti, molte superstizioni circondano la tecnica: che sia fredda (il che è paradossale, se si considera che l'uso del fuoco è una tecnica), che alieni (magari lo facesse! Purtroppo rivela l'umano per quel che è), che staremmo meglio senza di lei (ovviamente falso: moriremmo a vent'anni, se va bene). Ma fra tutte queste superstizioni la più monumentale e falsa è che la tecnica sia moderna, contemporanea della plastica o quantomeno dell'acciaio inossidabile, come suggerisce l'espressione "età della tecnica" con cui filosofi e non filosofi amano definire il mondo contemporaneo. Naturalmente non è così. La tecnica ha esattamente l'età dell'uomo, è nata quando gli ominidi hanno incominciato a trasformarsi in umani, e questo per l'appunto non ha avuto luogo attraverso un aumento della massa cerebrale, che non necessariamente è vincente dal punto di vista evolutivo, bensì

attraverso una esteriorizzazione e un potenziamento delle nostre capacità attraverso la tecnica.

Non c'è nulla dentro l'animale umano che ne giustifichi la differenza rispetto agli animali non umani. È tutto fuori. Nella mano che permette l'attrezzo, capitalizzando la forza (un bastone moltiplica il braccio) la memoria (un bastone è buono per annotare i giorni che passano facendone un calendario) la società (su due bastoni, uno del debitore e uno del creditore, se li si pongono accanto, facendo una tacca per ogni transazione, si può creare una contabilità efficiente). E nel capitale ottenuto attraverso la registrazione che si trasforma in accumulo della cultura, della ricchezza, delle risorse, che permettono l'emergere di quella caratteristica soltanto umana, perché nasce da una sovrabbondanza di risorse, che è il progetto. La tecnologia prolunga l'evoluzione e la esternalizza, con una conseguenza di particolare interesse, cioè che l'evoluzione si svolge non più nella vita, ma nella storia, non più nel cervello, ma nella cultura e nella società.

Se questo è vero, non può che far riflettere sulla leggerezza dei nostri contemporanei che parlano senza difficoltà di "istinto del linguaggio" e di "intenzionalità collettiva". Il primo ci permetterebbe di parlare, proprio come per i frenologi il binocolo dell'aritmetica ci permetteva di contare. La seconda sarebbe alla base del sistema di accordi e di imposizioni di funzioni da cui nasce il mondo sociale. Ma, banalmente, se gli umani non fossero stati in grado di accendere un fuoco, il che richiede certe abilità con le mani, sarebbero mai riusciti a formare quel primo nucleo in cui, passandosi cibi (manipolati), spulciandosi a vicenda (con le mani), abbracciandosi e accoppiandosi, hanno avuto inizio le prime comunità? Queste comunità erano ancora in tutto e per tutto simili a quelle del nostro passato animale, la sola differenza era la capacità di accendere il fuoco, che dipendeva dalle peculiari conformazioni delle nostre mani.

Il fuoco e il raccogliersi intorno a esso provocheranno altri sviluppi legati alla mano. Armi per colpire, attrezzi per tessere e per coltivare, e soprattutto pratiche di fabbricazione che archiviavano in se stesse i processi che le avevano costituite, dando luogo a tradizioni plurimillinarie (si pensi all'evoluzione dei manufatti di pietra scheggiata), e di qui alle nozioni di tradizione e di storia, che si è manifestata anzitutto con delle rappresentazioni (dipinti, cippi e statue che evocavano eventi) e poi si è sviluppata in concetti, ed è diventata cultura, un termine che tuttavia, non dimentichiamolo, trae la propria origine dalla coltivazione, dalla manipolazione tecnica della natura.

È a questo punto che l'umano si è trovato a possedere un linguaggio e una società. Quest'ultima nasce dalla convivenza in uno spazio protetto di condivisione di beni, tanto è vero che qualunque venir meno della condivisione e della protezione (la politica ce ne dà prove infinite) genera un crollo della solidarietà sociale, sino alla rottura del patto e alla dichiarazione secondo cui la società non esiste, ma esistono solo gli individui. E il linguaggio si sviluppa dopo il gesto, e dopo la scrittura e la manipolazione, nelle condizioni rese possibili dall'una e dall'altra: è un risultato e non un presupposto. Nel momento in cui le mani dell'umano sono impicciate da apparati tecnici, non potrà più servirsene per esprimersi, e incomincerà a parlare, in un processo che dura centinaia di migliaia di anni e nel quale, facciamoci caso, i primi nomi indicano degli attrezzi, così come i primi cognomi delle professioni sono legati alla manipolazione: Mugnai, Calzolari, Tessitore, per non parlare dell'immane famiglia dei Ferraris, Ferrari, Fabbri, Smith, Schmidt, Lefèbvre, Herrera, Kovacs...

Una delle caratteristiche più interessanti del supplemento è la varietà di forme che può assumere. Supplemento è la clava, ma anche il libro, la moneta, l'abito. In tutti questi casi, un accessorio tecnico viene a supplire in modo non accessorio a una mancanza. Questa mancanza, tuttavia, non è tale da un punto di vista ontologico, come pretendono i teologi e gli psicoanalisti.

L'umano non è ontologicamente difettoso né ontologicamente prodigioso e sovrabbondante. È semplicemente un essere che non si accontenta del suo habitat naturale, della sua lunghezza di vita, delle possibilità che stanno scritte all'interno del suo destino naturale. Un essere dunque che a un certo punto decide di truccare il proprio destino evolutivo attraverso il ricorso a supplementi.

L'umano si accomoda a ogni ambiente proprio perché non ogni ambiente gli è scomodo, tranne alle savane africane da cui trae origine, ma in cui conduceva una esistenza solitaria, povera, pericolosa, brutale, e breve. E dunque in ogni ambiente ha bisogno di supplementi, di aggiunte, di integrazioni. Ben lungi dall'essere l'unico proprietario del mondo, l'umano è il solo animale radicalmente povero di mondo, strutturalmente inadatto a ogni habitat, tranne quelle isole non troppo felici in cui gli umani, non avendo necessità di adattamento, non si sviluppano neppure come umani. Così, in quanto animale instabile, inadatto e insoddisfatto, solo l'uomo è povero di mondo e proprio per questo ha bisogno di tecnica, e anzitutto di quelle tecniche capitali che sono la scrittura, il linguaggio e la cultura. Naturalmente inerme, l'umano si sviluppa tardivamente rispetto agli altri animali, e perciò più di questi è bisognoso di tecnica, di accudimento parentale e di protezione sociale: continuiamo a svilupparci anche dopo la nascita, e anche quando abbiamo imparato a camminare e a parlare non smettiamo di imparare, cioè di dipendere.

Non è dunque senza ironia che l'animale più dipendente – ossia meno libero – del creato, concepisca la libertà come una sua caratteristica essenziale, il che non fa che accrescerne le dipendenze e le frustrazioni. Se l'umano è dipendente per ragioni costitutive, il fatto che si concepisca la libertà come una sua caratteristica essenziale non fa che aumentarne le dipendenze. La libertà è un bene raro, e costituisce piuttosto un ideale da realizzare che non uno stato in cui ci troviamo in forma difettosa, affetti da patologie della volontà. Ma non tutto

il male viene per nuocere: il solo fatto di concepire un arto mancante determina una aspirazione e genera un ideale, quello della libertà non come punto di partenza, ma come punto di arrivo. Nel rapporto tra l'umano e i suoi supplementi si disegna così una teodicea, o più esattamente una tecnodicea. Sono proprio le nostre insufficienze, e i supplementi che richiedono, a determinare la differenza specifica degli umani rispetto agli altri animali: è con l'ausilio di protezione, di potenziamenti e di supplementi che l'umanità diviene quella che è. Quanto dire che ciò che siamo dipende molto di più da ciò che è fuori di noi che non da ciò che è in noi.

Ne segue che la dipendenza dalla tecnica, così come la dipendenza in generale, sono un tratto distintivo della specie umana. Dunque non è una circostanza specifica del nostro tempo ("l'età della tecnica", il "dominio della tecnica" ecc.), come viene spesso suggerito; e soprattutto appare mitologica l'idea, così diffusa, secondo cui l'umanità rischia di venir soppiantata dalle macchine – idea che, come vedremo, non ha senso perché, la nozione di macchina è concepibile solo in rapporto all'umanità. Da una parte, dunque, la soggettività umana non può essere pensata prescindendo da apparati tecnici, come suggeriscono le teorie della mente estesa, ma come era già implicito nelle classiche descrizioni del nesso tra identità e memoria. Dall'altra, per elaborare una teoria della società, occorre elaborare una prospettiva che la concepisca su una scala non semplicemente umana, che certo tenga conto del nostro passato animale, ma soprattutto sia capace di tenere conto del sistema tecnico e documentale come parte integrante di una ontologia sociale e di una psicologia individuale. Sembra banale, ma quando si pone a fondamento della ontologia sociale una funzione misteriosa e magica come l'intenzionalità collettiva, si decide, piuttosto paradossalmente, di parlare dell'essere sociale prescindendo dalla società (che sopravvive solo come istinto e non come realtà storica) e dalla tecnica.

Bene. Fermiamoci un istante a riflettere su quello che abbiamo detto sin qui. È molto comune considerare la tecnologia come alienazione. Ci sarebbe un in sé della natura umana, quello che noi siamo davvero, e che è un condensato di tutte le virtù: buoni, disinteressati, dialogici, generosi, semplici. Poi interverrebbe la corruzione, attraverso la tecnica e la società, che porta l'avidità, la menzogna, la sopraffazione, lo sfruttamento e tante altre disgrazie. È la visione dell'uomo lasciataci da Rousseau e che sta alla base della stragrande maggioranza dei discorsi sulla tecnologia: sempre al telefonino, sempre sui social a litigare (e prima sempre davanti alla televisione), sempre a scrivere messaggini invece anziché parlare con i nostri amici e familiari, cosa siamo diventati, come ci siamo ridotti... Come dire che, se dipendesse da noi, noi saremmo tutt'altro. È quel male venuto dall'esterno che ci trasforma e ci aliena. Noi, invece, siamo originariamente perfetti e autonomi, ossia portatori di una moralità kantiana in cui il soggetto alla legge è al tempo stesso il legislatore, e comunque è fonte autonoma di diritto. Insomma, siamo i portatori del significato pentecostale. Ovviamente non è così. Siamo sempre al telefonino, ma non è forse perché Aristotele aveva definito l'uomo come un animale dotato di linguaggio? Siamo sempre sui social, ma non è forse perché Aristotele aveva definito l'uomo come un animale sociale? La tecnica, ecco il punto, non è alienazione, ma rivelazione, ossia mostra all'umanità ciò che realmente è, al di là degli autoinganni, nel bene come nel male.

Ipotizzare l'alienazione è pensare che ci sia una umanità indenne e intera, completa sin dall'inizio, che viene trasformata e deformata dall'intervento di qualcosa che viene da fuori. Quella dell'alienazione è una visione mitologica, oltre che falsa, sia che faccia perno sulla caduta della natura umana dal suo stato di perfezione, sia che invece insista sulla perversione introdotta dalle scienze e dalle tecniche, come voleva Rousseau e come ripetono tanti suoi discepoli più recenti. Infatti, l'alienato post-fordista, chi lavora a progetto e può andare in

vacanza quando vuole (tranne poi essere richiamato al fronte quando meno se lo aspetta) è un alienato? Perché certo non è contento di dover stare sempre a controllare sul telefonino se non ci sono chiamate alle armi, ma, al tempo stesso, nulla nella sua vita ricorda quello che classicamente si chiama “alienazione”, cioè la parcellizzazione e la ripetitività, l’estraniamento rispetto al frutto del proprio lavoro. Il mobilitato web sembra il prototipo dell’uomo intero ed emancipato disegnato da Marx, l’uomo che può fare “oggi questa cosa, domani quell’altra, la mattina andare a caccia, il pomeriggio pescare, la sera allevare il bestiame, dopo pranzo criticare”.

Si noti inoltre che il lavoratore a progetto è per l’appunto incaricato di portare a termine una totalità di cui è responsabile, dunque è l’opposto di Charlie Chaplin che avvita sempre lo stesso bullone. Se mentre è in vacanza può certo essere raggiunto da una incombenza molesta che gli funesterà il week end (o magari la settimana premiale alla fine del progetto), resta che quanto gli viene richiesto è pur sempre un impegno verso la totalità: la mail che deve scrivere, la telefonata che gli tocca, hanno un senso organico all’interno del progetto in cui si era impegnato. Dunque, *mutatis mutandis*, il mobilitato non è diverso da un poeta raggiunto da una ispirazione nel cuore della notte: come lui, potrà morire giovane e povero; e come lui sarà la dimostrazione vivente del fatto che si può non essere alienati senza per questo essere felici.

Se le cose stanno in questi termini, non ha senso parlare di un umano alienato dalla tecnica, visto che la tecnica è costitutiva dell’essenza dell’umano. Sotto il profilo dell’antropologia e della ontologia sociale, la tecnologia è dunque non un veicolo di alienazione dell’umano, ma – come per l’appunto dimostra la rivoluzione documediale in corso – uno strumento di rivelazione delle caratteristiche fondamentali della natura umana (di cui la tecnologia, e non la ragione, rappresenta la “seconda natura”) e delle strutture essenziali della realtà sociale.

Questa considerazione rispetto all'alienazione sarà carica di conseguenze nel seguito del nostro discorso. Unico animale nella cui essenza rientra il supplemento tecnico, l'umano non viene dunque *alienato* dalla propria essenza a causa delle malefatte della tecnica, come vuole una irriducibile ma insopportabile (e, quel che è peggio, falsa) retorica naturalistica e primitivistica, ma viene *rivelato* dalla tecnica: è la tecnica a dirci ciò che noi siamo ciò che noi vogliamo. Se vuoi sapere che cos'è l'umano, devi guardare alle sue tecniche. Questo è tanto ovvio e vero che ci sono intere civiltà di cui non ci è rimasto niente più che apparati tecnici (strumenti e suppellettili), ma tanto ci basta per saperne qualcosa; che una conoscenza piena ha inizio nel momento in cui l'umano sviluppa quella tecnica delle tecniche che è la scrittura; e, più malinconicamente, che quanto produciamo attraverso la tecnologia sono dei fossili, destinati a sopravvivere alla scomparsa della specie umana.

La tecnica costituisce dunque un paradosso nella definizione dell'ontologia umana. Come tale, ogni supplemento tecnologico appare accessorio rispetto all'essenza umana. E tuttavia, poiché l'essenza umana non è pensabile senza tecnologia, l'accessorio diviene un elemento ontologicamente costitutivo. Non si tratta dell'unico caso di questa ontologia supplementare su cui Derrida ha a giusto titolo puntato l'attenzione. Si consideri lo statuto del segno, che assolve alla sua funzione di rimando, dunque è conforme alla sua essenza, solo se rinuncia in parte alla propria essenza naturale. La cenere è segno del fuoco, ma se consideriamo la cenere come segno, allora aggiungiamo un significato supplementare che non rientra in alcun modo nella definizione ontologica naturale della cenere. Ma quello che, nel caso del segno, è semplicemente una sfida per la teoria, nell'antropologia è una circostanza carica di conseguenze. Basti pensare a tutte quelle antropologie – a conti fatti, sono la maggioranza – che considerano l'umano indipendentemente dal sistema dei supplementi o, ben che vada, prendono in esame un solo supplemento, la società, quando non addirittura risol-

vono il problema ricorrendo a un supplemento d'anima, ossia attribuendo all'umano un supplemento immaginario (l'anima, appunto, o l'intenzionalità collettiva) che ha l'incomparabile vantaggio di essere inanalizzabile.

Proprio qui ha luogo la rivelazione, e precisamente questo è il suo contenuto. Non c'è un in sé della natura umana, non c'è un significato pentecostale, ma un divenire storico, in cui la tecnica gioca un ruolo costitutivo: capiamo che cosa vogliamo e chi siamo dalle tecniche che adoperiamo. La rivelazione non si è affatto conclusa con l'Apocalisse; continua, soprattutto per merito della tecnica, che è la protesi di ogni costruzione potenziando le dotazioni naturali degli umani, e costituisce un ambito di emergenza quanto e forse più che la società. Ciò che apparentemente ci porta lontano da noi (alienazione) è ciò che ci rivela per quello che in effetti siamo. La visione tolemaica, quella legata al significato pentecostale, propone la direzione Umanità → Società → Tecnica. Da una definizione dell'umano (animale razionale, animale sociale) si ricavano i caratteri del mondo sociale e del mondo tecnologico, concepiti il primo come una costruzione dell'umano, il secondo come una estensione dell'umano. Viceversa, la rivoluzione copernicana, che muove dal significato emergenziale, propone la direzione Tecnica → Società → Umanità. Se vuoi conoscere l'anima dell'uomo, devi partire dalla società in cui vive; ma se vuoi capire in che società vive, quali siano gli dei a cui sacrifica, devi capire quali sono le tecniche di cui dispone (e che molto spesso dispongono di lui).

Per quanto grandi siano le trasformazioni del mondo sociale apportate dal web, resta che il suo effetto maggiore sta nel rivelare, manifestandole, le strutture profonde della realtà sociale, strutture ben precedenti il web. Studiare il web significa dunque studiare un mondo sociale *in vitro*, che ci parla dell'umanità quale è e non quale dichiara di essere, cogliendolo da una posizione ottimale anche se opaca: una enorme quantità di dati in costante aggiornamento, parte dei quali facilmente accessibili, grazie ai motori di ricerca. Il fatto che questi dati siano solo in parte

accessibili agli utenti completa la simulazione del sociale (anche nel mondo sociale ci sono ampie zone di opacità) e costituisce una sfida ulteriore per l'analisi. Ecco perché oggi siamo in una condizione migliore per rispondere a un interrogativo vecchio come il "Conosci te stesso" iscritto nel tempio di Apollo a Delfi. Per rispondere alla domanda: "che cosa è l'uomo?" (interrogativo antropologico) è necessario rispondere alla domanda: "che cosa è la tecnica?" (interrogativo tecnologico). D'accordo con una autentica rivoluzione copernicana (l'inverso di quella di Kant, che era una restaurazione tolemaica che rimetteva l'uomo al centro dell'universo), distogliamo gli occhi dall'Io penso e guardiamo al web.

La prima e più fondamentale funzione che può essere svolta da un bastone è la capitalizzazione della forza. Questa capitalizzazione può essere immediata, come quando si adoperava un bastone come estensione diretta del braccio, o mediata, come quando si usa un bastone come parte di un apparato tecnico, sia esso una zagaglia o una zappa. Si può anche adoperare un bastone per capitalizzare la forza di un altro bastone, come dei propulsori di giavellotti di cui abbiamo tante testimonianze sia archeologiche sia etnografiche. Qui la capitalizzazione è diretta, non comporta un differimento temporale, e poggia sui principi fisici della leva. Non dobbiamo tuttavia trascurare il fatto che proprio questa capitalizzazione – al tempo stesso concentrazione e canalizzazione – sta alla base di quella enorme impresa di capitalizzazione *della forza e della memoria* che è la tecnica in generale. Le prime macchine capitalizzano la forza, le ultime capitalizzano la memoria. Tra l'inizio e la fine non c'è un iato, bensì una continuità profonda. In principio era l'azione, e presso l'azione c'era la tecnica. Che può potenziare in tanti modi l'azione: attraverso una capitalizzazione diretta della forza, o attraverso una capitalizzazione della memoria. La capitalizzazione della memoria è all'origine della società, e pone un limite alla capitalizzazione della forza introducendone

un'altra, ben più potente. Ma questo non si origina per opera di un contratto e di una costruzione, bensì attraverso l'emergenza delle forme essenziali della realtà sociale, che affondano la loro origine nel nostro passato animale e che si perfezionano e manifestano nel contatto con la tecnica.

Oggi la clava di *2001: Odissea nello spazio* si sarebbe trasformata in uno smartphone. La storia della tecnica, la storia dell'umanità sono inscindibilmente unite, e affondano la loro origine in quel primo atto di capitalizzazione. Non solo le guerre, ma le architetture e le industrie così come le abbiamo conosciute nel corso della storia umana traggono origine da quel primo atto di capitalizzazione. La stessa rivoluzione industriale, in quanto si limita a sostituire alla forza umana e alle energie idrauliche ed eoliche il potere del vapore, e poi quella della elettricità, si inserisce ancora a pieno titolo nella storia di questa capitalizzazione. Ma ovviamente chi contasse sul bastone come strumento di lotta continua sarebbe destinato a vita breve. In guerra, diceva un proverbio, si va con due sacchi: in uno ci sono le bastonate da dare, nell'altro le bastonate da prendere. E chi di bastone ferisce, prima o poi di bastone perisce. Di questa banale evidenza gli umani si sono resi conto molto presto. Invece che come strumento per moltiplicare la forza e acquisire autorità, il bastone si può trasformare nel mero simbolo dell'autorità. Che si tratti della minaccia diretta, e ancora effettiva, del manganello del poliziotto, oppure dello scettro del re o della bacchetta del direttore d'orchestra, il bastone è adattissimo a divenire capitalizzazione dell'autorità, tanto come dissuasione quanto come carisma. Il capo, il capitale e la capitale hanno sistematicamente bisogno di bastoni, che si tratti dello scettro del re, del pastorale del vescovo, o dello stilo del contabile.

Per quanto grande possa essere l'incremento di forza che viene conferito dallo strumento, non sarà mai altrettanto importante quanto il generale potenziamento che deriva alla specie umana dall'azione congiunta di una mano che libera la bocca da esigenze manipolative consegnandola alla produzione

di significati, e di un bastone, di un apparato tecnico inizialmente semplice poi sempre più complesso che rende possibile una condizione protetta in cui l'elaborazione del significato, la comunicazione sociale, l'accumulo e lo scambio di beni possono svolgersi e incrementarsi. Come l'autentico potere militare non si manifesta nelle spade nei pennacchi, ma nella stanza delle carte, così il maggior beneficio e la più grande forza che viene capitalizzata dal bastone non sta nella sua azione diretta, ma nel contesto che è capace di produrre. Come arma o come strumento di coltivazione, come protesi per la deambulazione o come insegna, il bastone esercita una azione indiretta di portata incalcolabile: riducendo il bisogno e la pressione immediata, libera le forze della intelligenza e della riflessione. In questo senso, la capitalizzazione della forza costituisce la premessa, solo negativa ma imprescindibile, di quelle le altre capitalizzazioni, dell'autorità, del sapere e del dovere, che caratterizzano la civilizzazione umana. Il guerriero che si limita a esibire la forza nei tornei, il capo che presenzia alla parata, il sacerdote che benedice le insegne non sono semplicemente una trinità sociale ben radicata nella tradizione indoeuropea. Proprio al contrario, la deferenza esteriore nei confronti della forza fisica nasconde una più fondamentale consapevolezza del fatto che proprio quella forza più o meno brutale costituisce il fondamento avverso, e la condizione di possibilità, della intelligenza.

Solitamente, quando si pensa alla capitalizzazione della forza, si guarda a questo processo solo dal punto di vista delle energie potenziate. La mano e il braccio diventano più forti se possono servirsi di un bastone, di una pietra scheggiata, di un propulsore. Occorre però vedere la capitalizzazione anche da un altro punto di vista, quello delle energie liberate. Potenziando la mano, lo strumento compie quel processo di emancipazione della bocca e della faccia che sta all'inizio delle fortune tecnologiche della nostra specie. Se, come la gran parte degli altri animali, il contatto con il mondo esterno e la trasformazione di questo avesse luogo principalmente per il tramite della bocca, le

zampe rispondendo essenzialmente a esigenze di deambulazione, allora i nostri apparati tecnici sarebbero stati radicalmente ridotti. Viceversa, con la differenziazione tra la mano e la bocca, hanno inizio due diversi procedimenti tecnologici che possono svilupparsi in parallelo. Dal punto di vista della mano diviene possibile dotarsi di strumenti che ne potenziano la forza e la resistenza. Dal punto di vista della bocca, l'emancipazione dalle necessità assolute dalla manipolazione si traduce nella possibilità di adoperare quell'organo in funzioni di simbolizzazione e di espressione. Non c'è dunque contraddizione nel fatto che l'uomo sia, insieme, l'animale dotato di una mano e l'animale dotato di linguaggio. Quello che è importante notare, tuttavia, è che la mancanza della mano avrebbe determinato l'assenza del linguaggio.

Il potenziamento che deriva dal bastone e dai suoi derivati o dai suoi paralleli, come le pietre, non si riduce dunque al mero fatto meccanico dell'incremento della forza in base a meccanismi che sono più o meno quelli della leva. In forma più decisiva, la mano si trasforma, da attrezzo (tale è nella manipolazione a mani nude), in motore o in sistema di controllo. È una vicenda che culmina nella situazione lamentata da Marx secondo cui la complessità delle macchine nella rivoluzione industriale è tale da trasformare la mano dell'uomo in un mero supplemento della macchina.

Si crea un circolo evolutivo. Da una parte, la mano dispensa la bocca da onerose funzioni, e inoltre si dota di strumenti tecnici di crescente complessità, che rendono la vita umana più adatta alla capitalizzazione di beni, conoscenze, organizzazioni: protezioni dai predatori e dalle intemperie, accresciuta interazione sociale, allungamento della vita, sviluppo di capacità simboliche e di apparati tecnici, come la scrittura, che permettono di capitalizzarli ulteriormente. D'altra parte, la bocca potenzia, attraverso il linguaggio, tutte le acquisizioni della mano: facilita l'interazione sociale permettendo di parlare mentre si

svolgono altre mansioni tecniche (per esempio, preparare il cibo e chiacchierare); conferisce una funzione supplementare, simbolica e sociale, a ritrovati tecnologici. In effetti, un bivacco è molto meno interessante se serve solo a cuocere per riscaldare, e diviene più simpatico se si aggiungono attrattive come le fiabe intorno al focolare e i canti, che in centinaia di migliaia di anni produrranno le chitarre, i karaoke, i barbecue e i mojito.

Ma questo circolo evolutivo, facilissimo da descrivere con uno sguardo retrospettivo, sarebbe stato impossibile senza quella condizione essenziale della capitalizzazione che è la possibilità di registrare. Non uno dei passaggi che ho descritto sarebbe stato possibile in un universo umano incapace di tenere traccia. Questa capacità, all'inizio è implicita e nascosta in funzioni più vistose, come la ripetizione manuale di procedure tecniche, presto si manifesta e invade la scena. Tacche, cunei, geroglifici, numeri e cultura vengono in primo piano, e l'umanità capisce che la posta in gioco è proprio lì, nella registrazione. L'esplosione della scrittura nella rivoluzione documediale non è dunque un accidente, ma la rivelazione di qualcosa in atto già nel momento in cui avuto inizio la cooperazione virtuosa, e la separazione, tra la mano e la bocca.

Può essere interessante osservare che supplementi diversi raccontano tutti più o meno la stessa storia. Il bastone nasce come capitalizzazione della forza ma evolve come capitalizzazione della memoria con un processo che prende centinaia di migliaia di anni e affonda le sue origini nel nostro passato animale. Vale tuttavia la pena di osservare che il medesimo processo che parte dal rafforzamento dell'immediato e giunge alla capitalizzazione della mediazione ha luogo in apparati tecnici la cui evoluzione si è svolta sotto gli occhi delle persone della mia generazione. Tale il caso del telefonino, che nasce come macchina per parlare, dunque come protesi e megafono di una funzione immediata, ma molto presto si dota di apparati di differimento temporale, diventando una macchina per scrivere, poi una macchina per registrare. Sino alla condizione

attuale della esternalizzazione dell'archivio per cui il telefonino è soltanto l'intermediario fra l'utente umano e le piattaforme incaricate di registrarne la produzione documentale. Quello che a torto si leggerebbe come un processo dematerializzazione o di spiritualizzazione si può intendere più correttamente come un processo di differimento cui il risultato ultimo è il potenziamento della registrazione. L'evoluzione della tecnica ci svela per questa via l'essenza della civiltà.

“Non è più l'operaio che adopera i mezzi di produzione, ma sono i mezzi di produzione che adoperano l'operaio”, lamenta Marx (i corsivi sono suoi). Lasciando supporre, come tutto il seguito dimostra, che ci sia un rapporto non alienato e dominatore dell'umano rispetto alla tecnica, laddove ogni tipo di rapporto con la tecnica comporta una forma di sottomissione, che dipende dunque dalla natura dell'uomo e della tecnica, non dal capitalismo. Ora, chiunque si prepari un Nespresso deve servire la macchina tanto quanto se ne serve, e non è un lavoro. Ma anche il lavoro artigianale è condizionato (e riceve i suoi fini) dallo strumento, e questo vale persino nelle prestazioni intellettuali: confermando quanto si è detto del *learning by doing*, Eulero diceva che i suoi teoremi si trovavano sulla punta della sua penna e Proust che non si è liberi di fronte ai propri libri. Marx coltiva l'illusione dell'artigiano libero che viene alienato da un mondo crudele. Ma se Proust ed Eulero non sono liberi, chi è libero? Fermo restando che questo non equivale a paragonare Werther a un minatore inglese (Goethe vedeva bene le differenze, e le vediamo anche noi), sembra che il rapporto tra l'umano e la tecnica si debba interpretare, come propongo in queste pagine, come una forma essenziale di rivelazione.

Ciò che è spesso uno strumento *di emergenza*, qualcosa che si cerca lì per lì per difendersi, aggredire, appoggiarsi, reagendo a un pericolo o una stanchezza, può essere considerato filosoficamente come uno strumento *della emergenza*, ossia come una forma di preadattamento che assicura l'emergenza di tratti es-

senziali della natura umana e della nostra società. Il bastone in quanto supplemento universale dell'umano rimedia alla nostra naturale imbecillità e permette una serie di atti di capitalizzazione. In primo luogo la capitalizzazione della forza, perché il bastone può fungere da strumento, come leva o come clava. Poi, la capitalizzazione dell'autorità. Non c'è bisogno di usare il bastone per suggerire che in qualunque momento potremmo servircene, e qui il bastone che va meglio è piuttosto la clava, antenata del manganello e dello scettro, che non la leva, antenata dei lavori industriali e artigianali. E visto che ne uccide più la penna che la spada, la clava si orienta presto verso altri tipi di capitalizzazione: la capitalizzazione della memoria del sapere, la capitalizzazione degli atti nel dovere, la capitalizzazione delle tracce del potere. Sono queste le capitalizzazioni più importanti in un'epoca come la nostra in cui la registrazione ha rivelato tutto il suo inaudito, e per tanto tempo quasi invisibile, potere. Ed è principalmente su queste tre forme di capitalizzazione che si fonda la trasformazione epocale che costituisce l'oggetto di questo libro.

La tecnologia, nel senso più generale del transito dalla ontologia alla epistemologia, può essere concepita come una scienza dell'emergenza. L'emergenza, come fenomeno evolutivo, tanto nella natura quanto nella società, impiega tempi lunghissimi manifestando una correlazione intrinseca fra l'emergenza e la temporalità, si può attuare in tempi molto più brevi nell'emergere del sapere dall'essere. Si pensi alla rapidità con cui si può passare da un esito a un altro di una figura bistabile, all'intuizione improvvisa del detective, dal colpo d'occhio esercitato dall'esperienza, e ora dai dati processati da un algoritmo. In questa emergenza, un ruolo capitale è svolto dalla registrazione. Emergere significa generare un accumulo quantitativo di tracce il cui risultato è un cambio qualitativo. Perché ciò abbia luogo è necessario che si registrino le tracce, cioè che abbia luogo l'accumulo. E la condizione del processo è ovviamente la possibilità di registrare. La registrazione è dunque il più

ampio trascendentale, in quanto rende possibile l'emergenza. Se disponiamo di registrazione, infatti, possiamo generare un sistema di relazioni e di differenza da cui emerge il significato, sul piano concettuale, e la temporalità, su quello della intuizione.

E una volta che è emerso il significato, il gioco è fatto. La mano, che non è più attrezzo, ma motore e movente, genera un sistema tecnico che dapprima si preoccupa di trovare energie diverse dalla forza umana, di modo che il motore diviene presto il vento o l'acqua che muovono il mulino, e poi, con una svolta che sta alla base della rivoluzione industriale, la pressione del vapore. L'intelligenza artificiale non fa eccezione, e rientra a pieno titolo in questo passaggio dall'utensile al motore al movente. Anche in questo caso, l'intelligenza, che era uno strumento diretto dell'umano, si trasforma in motore e in movente perché fornisce all'intelligenza artificiale la base di dati su cui calcolare, dunque il carburante, e insieme determina il sistema di fini e di bisogni a cui l'intelligenza artificiale è chiamata a rispondere. In ultima istanza, però, il fine di tutto il processo consiste nel trasformare lo strumento non solo in un motore, ma anzitutto in un movente, ossia nel fine ultimo. È la situazione a cui assistiamo oggi. Emancipata da qualunque necessità produttiva, la mano è destinata essenzialmente alla scrittura, al controllo di apparecchi, all'apertura di confezioni. Completamente esonerata dalla produzione, oggi la mano, così come l'umano, trova la sua ragion d'essere nel consumo.

Angela Condello

Prima di passare la parola a Gianluca Cuozzo, mi permetto di fare un brevissimo commento. Tornando alla questione della natura umana e della sua incostanza nel tempo, la caratterizzazione storicistica dell'umano mi sembra di grande rilievo. Ponendo questa tua tesi in prospettiva filosofico-giuridica, mi pare che se è vero che la natura umana è in evoluzione, a maggior ragione lo è un prodotto dell'umano, l'artificio, la convenzione per eccellenza che è il diritto. Anch'esso è una

tecnica, e una tecnica che va costantemente reinterpretata. Mi sembra fondamentale valorizzare questa natura “viva” della forma più statica di normatività proprio in relazione alla tua lettura della relazione tra umanità e tecnologia.

Maurizio Ferraris

Ovviamente, il diritto è una tecnologia che evolve insieme all’umano, esattamente come l’economia, che da questo punto di vista costituisce un caso di normatività anche più interessante del diritto. Non è infrequente il paragone tra il Tempio e il Tribunale, ma sembra che tutti concordino nel cacciare i mercanti dal tempio, quasi che un buon mercante fosse peggio di un cattivo prete o di un giudice corrotto, e che tra l’economia, da una parte, e il diritto e la religione, dall’altra, si aprisse un abisso. Così uno strano romanticismo spinge lettori anche acuti a postulare che le prime scritture, e le prime tracce in generale, avessero un valore esclusivamente magico e mitico, ben che vada giuridico. E che solo in un secondo momento si fossero piegate a scopi pratici e in particolare economici. Gli antichi erano poeti, eroi, sacerdoti, giudici: non contabili; ragionatori, semmai, ma non ragionieri, e prima di tutto veneravano gli dei, combattevano da prodi e giudicavano con meraviglioso intuito. Lo stesso vale per i popoli che esulano dalla storia e dalla geografia europea. Le prime scritture Cinesi dovevano per forza avere un valore magico, e gli sciamani hanno preceduto di millenni i mandarini, i primi scritti degli Indiani erano epiche teologiche ed eroiche. I pellerossa non badano ai soldi, tanto è vero che per loro i bisonti contano più dell’oro. È l’uomo bianco a corromperli, insegnandogli l’uso dei dollari e l’abuso dell’acqua di fuoco. I Nambikwara non riescono nemmeno a concepire che cosa significhi scrivere, e lo riducono a un “tracciare delle righe”: che cosa possono capire dei soldi? Gli Aztechi, è vero, hanno scrittura e manufatti in oro, ma le loro forme di capitalizzazione sono aberranti, e consistono per esempio in sacrifici umani che con i nostri parametri avrebbero le dimensioni del genocidio,

con una contabilità della morte che richiama non l'economia, ma la follia di Auschwitz.

Ma è davvero così? Come ogni pregiudizio, il romanticismo morale non regge alla prova dei fatti. Prima o poi, i turisti scoprono che i nativi pensano ai soldi almeno quanto loro (anzi, un po' di più, visto che non sono in vacanza). Gli antropologi si rendono conto che ben vedere interpretare la scrittura come un tracciare le righe significa riconoscerne l'essenza e l'origine, che è quella di una registrazione contabile. E gli archeologi devono ammettere che la somiglianza, per forma e funzione, tra le piramidi e il deposito di Paperone, e tutt'altro che esteriore, con l'aggravante che gli egizi non si limitavano ad affrontare il viaggio per l'aldilà con una buona dotazione finanziaria, ma si spingevano sino a portarsi dietro i debitori, affinché questi non pensassero di farla franca e di estinguere il loro debito con la morte del creditore. E cosa dire di Esaù che vende a Giacobbe la propria primogenitura, e a un prezzo stracciato? Che poi il Pantheon classico contempra non solo divinità mistiche ed eroiche, ma un dio del furto, del commercio e della scrittura, e che Caronte fosse disposto a compiere il proprio ufficio solo a pagamento (di qui la moneta che si metteva sotto la lingua dei morti) la dice lunga sulla difficoltà di trovare una età del mondo immune dal mercato.

Trattandosi di un pregiudizio, le smentite empiriche non inficiano il principio trascendentale secondo cui il mercato viene dopo il tempio, e il contabile viene dopo l'aedo. Ma poiché i conti non tornano (è il caso di dirlo), e gli esempi di antichi o selvaggi tutt'altro che disinteressati non mancano, si è costretti a ipotizzare una storia della venalità saltellante, fatta di corsi e ricorsi. Disinteressato ai soldi è Achille, mentre Ulisse è già più materiale (non parliamo dei Proci) ma questo si spiega perché l'*Odissea* manifesta costumi e credenze molto successive. E sia. Ma allora perché gli spartani sono così poco interessati ai soldi e sembrano piuttosto coltivare gli ideali di un comunismo eroico? Gli ateniesi ai soldi ci pensano già di più, però mai quanto i

Fenici, il che si spiega spesso con il carattere semitico di questi ultimi, innescando un processo che nel lungo periodo porterà ai pogrom.

Anche perché non è chiaro come, nel giro di una sola generazione, oltretutto situata in tempi difficili da situare e comunque remoti, si sia passati dal disinteresse sacrificale di Abramo alle compravendite tra Giacobbe ed Esaù. Vale inoltre la pena di osservare che il *potlach* e il *kula* studiati da Malinowski e da Mauss sono definibili come scambi simbolici, come doni, solo se assumiamo il pregiudizio per cui solo noi moderni occidentali saremmo ossessionati dall'economia. Un esame spregiudicato, o quantomeno impregiudicato, suggerisce che una continuità profonda unisce quelle pratiche a fenomeni come la borsa, il consumo, l'acquisizione di status symbol, ecc.

Per esempio, il sacrificio di Abramo era poi così estraneo all'economia, oppure nel suo offrire tutto a Dio abbiamo a che fare con una manovra finanziaria spericolata, sacrificare tutto all'Onnipotente per avere ancora di più? Che il sacrificio sia estraneo all'economia è tutt'altro che certo, come ci insegnano le storie di *tycoon* che a forza di sacrifici sono passati dall'ago al milione. Oppure si consideri la capitalizzazione della morte negli Aztechi. Perché proprio ventimila sacrifici umani in una giornata? Non ne bastavano tre o quattro? E come interpretare, se non in un senso che unisce sacro e profano, l'ossessione della "roba" nella società contadina dimostra che la capitalizzazione è un tratto generalmente umano, e che addossarla al *Kapitale Kosmopolita* non spiega niente, anzi, rende opaco l'umano a sé stesso.

Da una parte è ovvio. Come ci appare anacronistico un Achille che fuma con una sigaretta elettronica, così ci sembra implausibile una Clitennestra che accende un mutuo. Ma di qui a concludere che le prime preoccupazioni degli umani sono state eroiche e sacre, perché solo in secondo momento, sempre difficile da situarsi nel tempo, si sarebbe fatto avanti l'interesse economico, ne corre. Non c'è alcuna ragione per fare

degli antichi o dei primitivi dei semplici o dei santi indifferenti all'accumulo. Proprio la circostanza per cui le prime testimonianze scritte sono di natura contabile dovrebbe farci riflettere sul fatto che sin dalle prime attestazioni a noi pervenute (ma il fatto che ci siano pervenute non certifica affatto che siano le prime!) l'interesse finanziario era sviluppato esattamente come ai nostri tempi. E il fatto che la remissione dei debiti sia al tempo stesso un precetto religioso così largamente diffuso e un principio filosofico affermato da Socrate quando ricorda di restituire Asclepio (e che, abbagliati dal romanticismo morale, si è inclini a liquidare come una posa o come una ennesima ironia) lascia pensare che molte caratteristiche che siamo soliti imputare alla modernità facciano invece parte di un retaggio infinitamente più antico.

L'assunto di fondo del romanticismo morale è facile da formulare: nei tempi andati gli umani erano più nobili e disinteressati che nei tempi presenti, quali che essi siano, con il risultato paradossale che qualunque tempo è insieme disinteressato (quando passato) e interessato (quando presente). Il che rende la morale insieme facilissima, visto che per moralizzarsi basta tornare ai bei tempi che furono, e frustrante, perché si potrà trovare sempre un'epoca più primitiva e più morale con un regresso che si conclude con l'animalità e che spesso non avverte la contraddizione (che senso ha dotare di senso morale un castoro o un tapiro, o più spesso un cane?) concludendo pianamente che gli animali sono moralmente migliori degli umani.

Il romanticismo morale proietta nella storia un pregiudizio teorico grande come una piramide (che è anche, non dimentichiamolo, una grande cassaforte), una enorme lettera rubata che ci condiziona nell'esame della morale. Questo pregiudizio recita che il valore economico non sia in alcun modo assimilabile al valore morale, che tra due intercorra solo una inspiegabile omonimia, così come è da addebitarsi al caso, quando non a un destino cinico e baro, la circostanza per cui il termine "valore"

abbia avuto origine nell'economia, e che la prima cattedra di filosofia morale della storia sia stata ricoperta dall'autore della *Ricchezza delle nazioni*. Come (aristotelicamente) l'umano è stato fornito della mano perché è il più intelligente degli animali, così (kantianamente) è portatore di imperativi morali e di un senso del dovere che di diritto lo assimila a qualunque essere razionale possibile, sia esso un angelo o un marziano, ma che di fatto lo differenzia da qualunque altro essere in natura, e che questi imperativi sono morali solo in quanto disinteressati.

Si potrebbe obiettare (hegelianamente) che il valore possiede una duplicità intrinseca, anzi, una meravigliosa duplicità, come quella della parola "senso", che indica al tempo stesso l'immediatezza sensibile e l'universale, l'intelligibile, lo scopo razionale. Tranne che Hegel, che ha svolto mirabili considerazioni sulla duplicità del senso, non le ha svolte sul valore. E il suo discepolo materialista, Marx, ha visto nel valore ridotto a merce una perversione del capitale e della modernità, da combattere in nome di un valore umano che non ha alcuna parentela con il valore economico. Con il risultato che tutte le analisi del presente, che magari si vogliono critiche o decostruttive, muovono da una contrapposizione frontale tra valore economico e valore morale: dove incomincia il primo, finisce il secondo, tanto che a volte basta, per fare apparire morale una scelta, mostrare che non comporta profitto economico ("cosa me ne viene in tasca?"), o addirittura che comporta una perdita.

Abbiamo a che fare con uno dei rimossi più robusti non solo nel senso comune, ma anche dagli intelletti critici, o che si presumono tali. Non abbiamo troppa difficoltà ad ammettere che alla base degli ideali più sublimi ci siano moventi ignobili, soprattutto – così suona la narrativa in cui una volta tanto dotti e meno dotti si trovano d'accordo – nell'epoca del capitalismo dispiegato, in cui contano solo i soldi. Ecco uno zoccolo duro condiviso che nessuno si sognerebbe di negare, al bar, dal pulpito, in cattedra o su facebook: un buon selvaggio, un patriarca

biblico o un eroe omerico interessato a questioni finanziarie è inconcepibile.

Ovviamente si ammette che i moderni siano venali, e che dunque esista un utilitarismo morale, ma come deviazione dalla purezza delle origini o come conquista di una umanità che si è liberata dalle ubbie e dalle superstizioni. Ma resta inteso che una morale più esigente deve tracciare una divisione chiara tra il valore venale e il valore morale, proprio come una religione più esigente sa distinguere tra gli idoli e il vero dio. Con questo, da una parte, si toglie troppo agli antichi, che sarebbero sprovvisti di razionalità economica, e dall'altra si concede troppo ai moderni, che invece ne sarebbero perfettamente equipaggiati. Cosa che, come è notorio agli psicologi, agli economisti e ai demagoghi che invitano a votare pensando alla pancia e non al portafogli, non è.

Un *cult* di questo romanticismo è il frammento di Anassimandro, *διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας*. Il modo in cui Nietzsche traduce il frammento nel 1873 è un buon compromesso tra possibili valori economici e morali: “Onde le cose trova la loro nascita, colà devono altresì perire, secondo la necessità: esse infatti devono pagare il fio ed essere condannate per le loro ingiustizie, conformemente all’ordine del tempo.” In particolare, il riferimento al tempo segnala la stretta vicinanza tra il valore economico (un valore che ha senso solo nel tempo) e il valore morale, di cui si potrebbe dire la stessa cosa: tanto un contratto economico quanto una promessa morale hanno luogo nel tempo, un “pagherò” senza specifiche temporali è altrettanto insensato che un “mi redimerò” che non indichi quando pressappoco si pensa avrà luogo la redenzione. Tutto questo è evidente già nel senso comune e nel linguaggio ordinario, in cui è frequentissimo il ricorso a una terminologia economica per indicare il valore o il disvalore morale: “Dio non paga il sabato”, “Te la farò pagare”, “È così che mi ripaghi?” ecc.

Di questa compromissione per nulla disonorevole tra morale ed economia non resta traccia nella lettura di Heidegger, credo per l'effetto combinato del romanticismo morale, che Heidegger, diversamente da Rousseau, non attribuisce al buon selvaggio ma al greco aurorale, e della ostinata contrapposizione tra pensiero poetante e pensiero calcolante, che si articola anche come contrapposizione tra morale ed economia, fra antichi e moderni, tra filosofia e scienza, e come sappiamo anche tra ariani ed ebrei. Come risultato, dopo una cinquantina di pagine in cui nulla ci viene risparmiato, e in cui la sola cosa chiara è l'intenzione di mettere fuori gioco ogni possibile valore economico (pare ad esempio inconcepibile agli occhi di Heidegger che δίκη sia tradotto con "ammenda", τίσις con "fio" e δίδόναι con "pagare") abbiamo una sentenza che, più che il risultato di un sapiente lavoro ermeneutico, sembra lo scherzo di un traduttore automatico: "lungo il man-tenimento; essi lasciano infatti appartenere l'accordo e quindi anche la cura-riguardosa dell'uno per l'altro (nella risoluzione) del disaccordo."

C'è un senso per questo vaniloquio? A voler essere maliziosi, sì. Heidegger ci avvisa che il "saggio è ricavato da uno scritto del 1946", l'epoca del tribunale di Norimberga, e sappiamo che Heidegger adorava disseminare riferimenti all'attualità in scritti ufficialmente dedicati a questioni antichissime. Parlare di un accordo, di una cura reciproca, di una risoluzione del disaccordo, è un modo abbastanza laborioso per invocare clemenza in tribunale. E proprio questo riferimento tribunale spiega una frase altrimenti misteriosa: "il tribunale è così al gran completo; tanto più che l'ingiustizia non manca, anche se nessuno sa dire con precisione in cosa consista." Che cosa c'entri il tribunale lo sa solo Heidegger, e noi possiamo soltanto cercare di immaginarlo. Ma se la mia congettura è giusta, avremo una prova in più di quanto sia difficile staccare il valore morale dal valore economico: ciò che a Norimberga era oggetto di condanna morale, la guerra persa, ventisei anni prima, a Versailles era stato oggetto di sanzione economica.

Come dicevo un momento fa, la traduzione di Anassimandro proposta da Nietzsche è molto più equilibrata. E quattordici anni dopo, nella *Genealogia della morale* Nietzsche è di nuovo sulla buona strada. Nella prima dissertazione sottolinea la vicinanza tra il valore morale e il valore economico (ad esempio, *arya* di “ariani” significherebbe “i ricchi”), e insiste sul fatto che i signori siano una classe agiata, oggi minacciata dal socialismo. Visto che il socialismo non ce l’aveva con gli eroi, ma con i ricchi, Nietzsche rivela una buona dose di buon senso che tuttavia vien meno nella identificazione del virtuoso con il violento e l’animale da preda che propone di lì a poco. Identificazione che non solo è moralmente irricevibile, visto che qui appare per tre volte il funesto sintagma “bionda bestia”, ma risulta anche incoerente con l’assunto da cui era partito.

Tanto non basta ad inficiare la profondità dell’idea secondo cui lo scopo della società è allevare un animale cui sia consentito fare delle promesse con cui si apre la seconda dissertazione. Ci vogliono una tecnica e un addestramento, che ci rendano capaci di fare delle promesse, e di restituire e di ricambiare. Nietzsche propone delle ragionevolissime analisi sul nesso tra virtù, economia, debito e registrazione per debito, e vede nella memoria il fondamento della realtà sociale. Tranne che tutto questo apparato viene messo in conto non alla struttura della società in quanto tale, una struttura che non può fare a meno di memoria, promesse, debiti, documenti, ma di una fase decadente, in cui si mira all’addomesticamento della belva bionda, che ci consegna un animale più interessante, ma anche irrimediabilmente malato. E anche in questo caso, Nietzsche entra in contraddizione con sé stesso quando, dopo aver legato il meccanismo del debito a quello dell’addomesticamento, lo mette in connessione anche con la crudeltà delle forme di vita originarie o aristocratiche.

Soprattutto, Nietzsche si autocontraddice nel momento in cui non considera che l’umano, in quanto animale non stabilizzato (come leggiamo in *Al di là del bene e del male*) è per l’appunto e

costitutivamente quell'animale malato, e che le promesse non lo rendono semplicemente "più interessante", ma lo rendono umano. La belva bionda non è ancora umana, è appunto una belva, il che ha i suoi vantaggi (un leone non chiederà mai un prestito ad Androclo, limitandosi a chiedergli di togliergli la spina dalla zampa) ma anche i suoi svantaggi (per esempio con una irriconoscenza che dipende proprio dall'indifferenza all'economia e alla morale, se lo mangia). Ma visto che nessuno ci obbliga a seguire Nietzsche nelle sue contraddizioni, limitiamoci a prelevare ciò che ci serve. Se lasciamo da parte le fantasie *animalières*, ci rendiamo conto che la tesi sulla promessa non si limita all'ovvia constatazione per cui fare una promessa significa assumersi una responsabilità, ma indica qualcosa di più acuto e significativo, ossia che la responsabilità non precede la promessa, discendendo da un astratto cielo morale, ma ne deriva.

Mentre lo scorpione della favola di Esopo può giustificare il fatto di pungere la rana che sta traghettandolo sulla propria schiena dicendo "è la mia natura", nessun umano potrà mai fare nulla di simile. Il gesto dello scorpione è irricevibile sia perché è moralmente deplorabile (ammazzare la rana non è un bel modo per ricambiarne la generosità) sia perché è economicamente folle, trattandosi di una scelta in cui entrambi perderanno la vita. Essere umani non necessariamente significa chiedere a Dio "rimetti a noi i nostri debiti così come noi li rimettiamo ai nostri debitori" (una preghiera, la sola attribuita a Cristo, in cui la grazia divina è chiamata a prendere modello dai rapporti tra debitori e creditori); né richiede per forza di cose che il modello essenziale della giustizia consista in un concordato fiscale tra ciò che si deve a Cesare e ciò che si deve a Dio. Queste saranno magari delle peculiarità del cristianesimo, che peraltro combaciano singolarmente con il detto di Anassimandro. Resta che abbiamo irrefutabili testimonianze del fatto che all'inizio non era il Verbo come parola, ma il Logos come rapporto, come relazione di equivalenza, e in particolare come debito e credito.

In principio, nel paleolitico o anche prima, è il debito: devo qualcosa a qualcuno. Questo dato di fatto che si spiega benissimo con la nostra natura di animali non stabilizzati, e come tali bisognosi e dipendenti, non stupisce. Dato però che la memoria ha la tendenza a dimenticare i debiti, o a confondersi, e visto che i rapporti umani sono molteplici, al debito si accompagna un problema tecnico: come si annota il debito in modo affidabile, che non dipenda dalle memorie interessate del debitore e del creditore? Non si tratta di un interrogativo estrinseco alla struttura del debito. Come la scienza non potrebbe formarsi e progredire senza una capitalizzazione della memoria, così la società non può prescindere dalla registrazione degli atti sociali, e in particolare da quell'atto sociale paradigmatico che è la promessa, di cui il debito, il "pagherò", è l'esempio più ovvio. Dunque, come si registra il debito? (un interrogativo che si rivela identico a "come si forma il dovere?", il che non deve sorprendere, giacché in entrambi i casi si tratta appunto di *dovere*).

Un buon sistema è quello di mettere delle tacche su un bastone (così, a lungo, nei cosiddetti *robos* o *rabos* usati dagli Slavi). È il sistema della taglia, che risale per l'appunto al paleolitico (ma che, anche qui, per quello che *non* ne sappiamo potrebbe anche essere precedente), e che durava ancora pochi anni fa nelle campagne di Francia, Italia, Romania, Ungheria, così come fuori dall'Europa, in culture agricole e pastorali e nei mestieri che ne hanno prolungato l'eredità, come i panettieri, i lattai, i pastori. Ma non si tratta solo di usi marginali o residuali. La taglia fu adoperata dagli uffici delle imposte inglesi sino ai primi decenni dell'Ottocento (i bastoni si chiamavano *tally stiks*), dopo aver dato, nella Francia Ancien Régime, il nome alla *taille*, l'odiata imposta diretta da cui erano esentati i nobili e il clero – ed è da questa taglia che deriva il *reward* che si dava nel West a chi assicurasse un bandito alla giustizia.

Il funzionamento della taglia (una tacca per due, uno strumento insieme primitivo e sofisticato) è semplicissimo. Si

affiancano due bastoni e si traccia un intaglio che sta per un credito; il creditore prende un bastone, il debitore un altro, il debitore non potrà cancellare un taglio, e il creditore non potrà aggiungerne uno, perché la manomissione sarebbe svelata dal confronto dei due bastoni. Da questo punto di vista, non sono sicuro dell'interpretazione secondo cui le tre linee orizzontali tagliate da una verticale (l'elemento grafico *jiè*) presente nell'ideogramma cinese *qi*, "contratto", rappresentino la stilizzazione di *un* legno intagliato e di un coltello. Riflettendo sull'uso della taglia e sulla sua continuità da tempi memorabili, mi sembra più verosimile che indichi *due* legni intagliati posti uno accanto all'altro.

Con una tacca (i codici a barre ce lo insegnano come meglio non si potrebbe) si può far di tutto, e non è un caso che lettere e numeri si scambino continuamente i ruoli, che entrambi derivino dalle tracce e non dalle parole, e che gli stessi sistemi, per esempio i nodi in Sud America, abbiano potuto servire da alfabeto, computo, calendario. L'intaglio nella sua sterminata antichità, la croce messa al posto della firma, il nodo al fazzoletto, tutto questo rinvia a una sola sfera, quella appunto della traccia, invece che a quella del numero come oggetto ideale. Per parte sua, la *blockchain* non è che una complessificazione della taglia, una taglia portata a dimensione mondiale e moltiplicata per innumerevoli volte. In questo senso, l'essenza della moneta si manifesta nel *bitcoin*, e retrospettivamente il *bitcoin* rende conto del valore della cartamoneta, dell'oro, del sale. La moneta digitale, infatti, non è che memoria della transazione, un puro documento che non ha alcun radicamento esterno, se non appunto un registro sicuro e pubblico (la *blockchain*) che tiene conto delle transazioni e se ne fa garante.

Bene, chi nasce prima, la tacca o il debito? L'idea che un nostro remotissimo antenato, amareggiato per la smemoratezza dei suoi debitori, inventasse la taglia, appare non meno inverosimile del contratto sociale per cui quel nostro remotissimo antenato,

stufo di dare e prendere bastonate, decidesse di stipulare un accordo con i suoi simili. Tacca e debito nascono insieme, e molto probabilmente senza la tacca e i suoi successori difficilmente si sarebbe ottenuta una economia sofisticata (difficile concepire, ad esempio, gli interessi composti, per non parlare dei *subprime*, senza dei sistemi di iscrizione). Vale però la pena di osservare che quanto abbiamo appena detto per l'economia vale anche per la morale: senza sistemi di registrazione ben difficilmente si sarebbe potuta concepire una morale. Non parlo solo delle morali sofisticate, che richiedono codici, cultura, esempi; parlo della possibilità stessa di un sentimento morale elementare. È molto difficile generare sensi di colpa in un amnesico, e per seguire una regola anche semplice bisogna ricordarla.

Questa derivazione della morale dalla registrazione può apparire un po' speciosa, eppure un suo lato manifesto è sotto gli occhi di tutti. Una punizione esemplare deve anche essere memorabile, altrimenti non serve a niente. È, tipicamente, da questo aspetto più palese che prendono avvio le riflessioni di Nietzsche sul nesso tra morale, punizione e registrazione, per cui le punizioni si presentano come degli artifici memotecnici che mirano ad essere memorabili, e d'altra parte la stessa morale ascetica adopera la privazione dell'automutilazione come espediente mnemonico per tenere a mente i propri ideali. Non sorprende che il concetto di "colpa" risulti riconducibile al concetto di "debito" (Nietzsche si vanta, in modo difficile da capire, di questa scoperta, del tutto ovvia per un parlante tedesco, poiché "Schuld" indica tanto la colpa, quanto il debito, l'ipoteca e la responsabilità), che quello di "espiazione" si riallaccia al rapporto contrattuale tra creditore debitore, e che il timor di Dio vada ascritto al sentimento un debito irrisarcibile nei suoi confronti. Seguendo questo filo argomentativo, Nietzsche viene a contraddire frontalmente tutto quello che ha detto prima e tutto quello che dirà dopo circa l'origine assoluta del concetto di valore come forza e virtù, e sull'imporsi tardivo del risentimento e degli istinti del gregge. Il rapporto

sociale fondamentale è lo scambio commerciale, il vendere e il comprare, l'essere debitorio o creditori, e il pensiero non è in ultima istanza che un calcolo derivante da queste necessità di scambio.

Si badi bene: non intendo in alcun modo sostenere che il valore morale si riduce in ultima istanza al valore venale. Intendo dire, anzitutto, che non abbiamo alcuno strumento per distinguere con un taglio netto la sfera dell'economia dalla sfera della morale. La duplicità economico-morale del "valore" non è un caso isolato né accidentale. Un precetto come "non fare agli altri quello che non vorresti fosse fatto a te" suggerisce una reciprocità nel fondo economica, come dimostra la circostanza per cui le critiche al *free rider*, a colui che fa agli altri ciò che non vorrebbe fosse fatto a lui, ottimizzando gli utili, consistono spesso nel fatto che il suo comportamento, nel lungo termine, è perdente non sotto il profilo morale, ma sotto quello economico. E inversamente, quando Aristotele osserva che una qualche forma di equità è necessaria anche tra banditi, si richiama proprio la circostanza per cui si può essere fuorilegge, ma non si può fare a meno di una legge, e che questa legge difficilmente può prescindere da un principio di economia tra dare e avere. La restituzione di cui parla Anassimandro si richiama alla giustizia come rapporto, che però regola i rapporti etici tra gli umani, così come tra gli umani e gli dei, come quando Anubi pesa il cuore dei trapassati per valutarne la dignità morale, e come – lo ricordavo poco sopra – nella preghiera rivolta a Dio di rimettere i nostri debiti nei suoi confronti (che presumibilmente sono morali) nello stesso modo in cui noi li rimettiamo ai nostri debitori (e in questo caso plausibilmente si tratta di debiti venali). Ecco perché il detto di Anassimandro ci parla di un dare e di un avere: gli enti "pagano l'uno all'altro la pena e l'espiazione dell'ingiustizia secondo l'ordine del tempo". Ossia descrive *anche* un processo contabile. Qualcosa è stato dato generando un impegno, e qualcosa dovrà essere restituito, nel corso del tempo.

Così, non solo (ed è l'ambito più ovvio, o almeno quello su cui si insiste di più) la morale può nascondere degli interessi economici; ma soprattutto (insisto su questo perché è un lato non meno importante, ma più trascurato) gli interessi economici possono nascondere questioni morali. Non è per i soldi, ma per vendetta, dunque per riparare un torto vero o presunto di natura morale che in una causa di divorzio i soldi rivestono tanta importanza; non è solo per i soldi, ma almeno altrettanto per una ricerca di eccitazione e di morte che il lupo di Wall Street vive le sue avventure finanziarie. Quando si insiste, a giusto titolo, sui limiti della razionalità economica, bisogna capire che quelli che appaiono dei limiti rispetto a una razionalità ideale sono appunto la testimonianza del fatto che non esiste una razionalità economica pura e indenne dalla morale, dalla politica e dalla psicologia, così come non esiste una morale pura e indenne dall'economia.

La confusione non solo tra economia e morale, ma tra politica e psicologia, valori simbolici e interessi concreti, giustizia e vendetta, virtù disinteressata e indifferenza morale non è accidentale, e dunque evitabile in un funzionamento ideale delle economie della morale, ma strutturale e costitutiva. Come un segno acquisisce un senso solo all'interno di un sistema di segni, così il valore non ha un senso in sé, ma lo riceve solo all'interno di un sistema di opposizioni. Posto che vi fosse una sola azione al mondo, non sapremmo decidere se sia morale o economica, disinteressata o interessata, e, ancor più, libera o necessitata.

Mettere in questi termini non solo la genesi, ma la struttura e la motivazione della morale, lo riconosco, appare brusco, provocatorio e semplicistico. Ma se avrete la pazienza di arrivare fino alla fine, spero di convincervi di quello che dico. Per farlo, non prenderò avvio da una morale utilitaristica, che renderebbe troppo facile il mio gioco, ma dall'imperativo categorico kantiano, ossia da una morale del dovere razionale puro che si fonda su una teoria del disinteresse. È proprio l'indifferenza a

qualunque utilità economica che traccia per Kant la differenza tra gli imperativi ipotetici, retti da una legge dell'interesse, dunque anche degli interessi, e l'imperativo categorico, che si caratterizza proprio per la sua estraneità a ogni calcolo e a ogni economia.

Non stupisce che la moralità kantiana assuma come valore assoluto la dignità, un ossimorico valore senza valore, ossia un valore assoluto che non può essere scambiato con niente, e dunque non ha né può avere un qualsiasi *Marktpreis*. Proprio come avviene nella caratterizzazione dell'immaginazione produttiva, che Kant definisce solo ed esclusivamente in contrapposizione alla immaginazione riproduttiva, così il valore incommensurabile della dignità, il suo essere fuori dal mercato, si definisce solo ed esclusivamente in opposizione ai valori del mercato. Il che non manca di avere delle conseguenze significative, perché se questo fuori mercato o sopra mercato è tale solo in riferimento al mercato, allora ci sono dei buoni motivi per dubitare dell'estraneità del valore morale rispetto al valore venale.

Questo carattere puramente negativo riguarda però solo la definizione della qualità disinteressata dell'imperativo categorico. È tuttavia difficile negare che l'impulso morale si manifesta in noi non attraverso una deduzione ("questo atto è disinteressato, dunque è morale"), che al massimo si applica alla *valutazione* delle azioni, bensì, in molti casi, con la forza e l'evidenza di un sentimento o addirittura di una sensazione. È in questo senso che Kant si trova perfettamente d'accordo con Rousseau quando quest'ultimo definisce la morale come una scienza sublime delle anime semplici, come una sorta di seconda natura che spiega come mai persone semplici, incolte e aliene da qualunque interesse speculativo spacchino il capello in quattro quando si tratta di giudicare il prossimo. Come sempre, Kant vede del sentimento morale il riflesso di un cosmo razionale: è la "voce bronzea della ragione" che ci parla attraverso il sentimento, e non è sorprendente che non si limiti ad essere eloquente, ma si eserciti con l'imperiosità di una legge.

Disceso dal cielo della ragione, l'imperativo categorico è chiamato a far piazza pulita di ogni imperativo ipotetico, e se può farcela è perché il suo disinteresse lo rende nobile, dunque non venale. I tedeschi che si infiammano per la rivoluzione francese manifestano secondo Kant un entusiasmo nobile e morale perché da quel fatto non hanno nulla da guadagnarci, anzi, come impareranno a loro spese, molto da rimetterci. È in questo clima, programmaticamente estraneo a ogni economia, che si fa avanti il "tu devi" trascendentale, il fondamento della morale. Ci si può tuttavia chiedere – e in effetti se lo son chiesto in tanti – perché questa pretesa evidenza sortisca esiti tanto diversi, che generano lo stupore di Erodoto rispetto al fatto che i barbari, invece che onorare i loro genitori, se li mangino. A questa obiezione Kant non sa dar risposta, perché l'idea che la generalizzabilità costituisca il test di validazione di un principio morale è del tutto compatibile con il cannibalismo in famiglia. Ovviamente, un precetto come "è legittimo sterminare l'umanità" non supera il test della generalizzabilità, ma questo, più che confermare l'indipendenza della morale dall'economia, dimostra che l'economia è necessaria per l'origine dei valori, compresi i valori morali.

Chi infatti obiettasse che magari gli stessi barbari che mangiavano i loro genitori preferivano le perline all'oro (questi barbari sono in effetti la benedizione dell'economia) difficilmente convincerebbe qualcuno educato in modo diverso a scambiare oro con perline. Perché? Semplicemente perché siamo stati abituati non solo a conferire valore all'oro (un valore che dipende dal sistema, non dalle ubbie dei soggetti), ma anche a desiderarlo, o quantomeno a considerare il desiderio dell'oro una motivazione razionale. Jack London, ci racconta di come quando, da ragazzo, si ubriacò bevendo sei birre offerte da un marinaio che continuava a ordinare non potendosi capacitare del fatto che, alla prima birra offerta, London non ricambiasse, come d'uso. Uscito dal bar e riflettendo sulla cosa London si rende conto

dell'errore, torna dentro, invita il marinaio a bere questa volta ricambiando, e si ubriaca irrimediabilmente. Dunque, anche un gesto semplice come il ricambiare una birra non viene da sé, richiede riflessione. Figuriamoci poi quanta ce ne vuole per distillare un imperativo categorico che ci dica che dobbiamo perché dobbiamo, purché la massima della nostra volontà possa costituire un oggetto di legislazione universale. Per fortuna, nella maggior parte dei casi, ci soccorre l'educazione, che ci fa agire in un certo modo o in un altro senza richiedere riflessione e per mera abitudine.

La nascita della motivazione è un processo tecnico, imparentato con l'erpice che, nella *Colonia penale*, incide sulla schiena del condannato il precetto "Sii giusto". Noi non nasciamo con principi morali, innati, tutt'altro. Cresciamo attraverso educazione, divieti, repressione degli istinti. E tutte queste pressioni esterne sono rafforzate dal fatto che non vengono da un singolo, ma dall'intera società. È proprio questa condivisione che rende tanto vincolante il peso del sociale sul morale. Accettiamo le leggi di natura come se fossero dei comandamenti, ma questo è solo l'altro lato del processo per cui tendiamo ad accettare i comandamenti come se fossero delle leggi di natura. Con ciò non si intende minimamente che i comandamenti siano effettivamente leggi di natura, o che debbano essere considerati come tali, sottraendosi alla critica; si intende semplicemente il fatto che la doverosità morale, elemento importantissimo nella vita individuale e collettiva, non ha origine nel bernoccolo o nei neuroni della bontà, come tendono a dire i moderni, né nella infusione di un'anima virtuosa, come spesso dicevano gli antichi, ma semplicemente nella stratificazione di atti, comportamenti, regolamenti.

La nascita della motivazione morale, in altri termini, presenta le stesse caratteristiche di rafforzamento attraverso il premio e la punizione che rende interessante o almeno doveroso un comportamento di per sé non attraente. Si consideri il comunissimo espediente della *gamification* che viene adoperato per

rendere attraenti dei compiti noiosi sul Web. Si parte dall'ipotesi che l'utente non abbia alcuna motivazione per fare quello che fa. Si determinano quindi dei sistemi di comparazione, e di incentivi e premi, che rendono interessante lo scopo. C'è chi vede nella *gamification* una trasformazione in senso ludico della società. Ma se esaminiamo più accuratamente il processo, vediamo come, anche in questo caso, la tecnica riveli le strutture essenziali del mondo sociale. Tolta la soddisfazione dei bisogni primari legati alla alimentazione, nessun essere umano è particolarmente motivato a fare quello che fa. La motivazione viene dall'imitazione, dagli incentivi, dalla competizione, cioè da tutti quegli espedienti che alcuni ingenuamente ritengono proprietà esclusiva della *gamification*. Visto che, come osserva saggiamente Kant, prendere delle abitudini è più facile che perderle, è meglio abituarsi a pregare che non abituarsi a bere. A qualcosa, però, bisogna abituarsi, e il più delle volte non è il desiderio che genera l'abitudine, ma, al contrario, è l'abitudine a generare il desiderio.

Ha ragione Nietzsche. È difficile trovare un elemento più caratteristico dell'animale umano del fare promesse o contrarre debiti: se un leone (uno vero, non una bionda bestia germanica) ci facesse una promessa, sarebbe inconcepibile non tanto perché non lo capiremmo, come suggerisce Wittgenstein, ma perché un leone non è una persona giuridica, né può diventarlo (ed il motivo per cui si comprendono, anche se non si accettano incondizionatamente, le promesse dei bambini). Noi non consideriamo responsabili moralmente gli altri animali o gli automi; uccidere un leone che ha mangiato il domatore non è una punizione, bensì una misura precauzionale. Per gli umani le cose vanno altrimenti: devono rendere conto della loro azione in quanto frutto non della necessità, ma di una contingenza imprevedibile che prende la forma della libertà. E anche in questo caso ci sono degli eccellenti motivi per pensare che questo dovere, questa intenzione, questa responsabilità, non siano qualcosa di

immediatamente umano, non più di quanto il mero possesso di una mano possa costituire un titolo di privilegio dell'umano rispetto ad altri animali.

Così, se siamo capaci di fare promesse, non è per un istinto naturale, ma per un costruito culturale. Semplicemente, siamo cresciuti in un mondo in cui è possibile annotare le promesse, per esempio su un bastone, e punire, con quel bastone o con un altro, chi non le mantenga. Mi rendo conto che l'idea di annotare le promesse su un bastone appare inverosimile e mirabolante, eppure è proprio ciò che è avvenuto per decine di migliaia di anni, e sino a non molto tempo fa, quando i codici a barre sono diventati i nuovi bastoni per garantire le promesse.

Non è necessario ipotizzare la magia dello spirito dietro al sorgere della normatività più di quanto sia necessaria una magia dello spirito per il sorgere della intenzionalità. In entrambi i casi, prima dello spirito c'è la lettera. Abbiamo delle forme – lettere, piramidi, totem, bollettini non più comprensibili di quanto lo siano i totem, avvisi di pagamento, notifiche, decreti, mail in attesa, e poi quel documento chiaro come è il sole che è una banconota. Queste forme hanno un unico tratto in comune, ma decisivo: sono delle registrazioni, fissano un atto, da quello minimo della chiamata a cui non ho risposto sino a quello, più solenne, di una banca che emette denaro o di un parlamento che legifera. Questa registrazione, a sua volta, sarà, lei, capace di evocare qualcosa come lo spirito, generando delle reazioni alla mail, al documento, alla legge e, nel migliore dei casi (come appunto quello del denaro) creerà una intenzionalità collettiva per niente mistica e molto concreta. Quella che porta tutti noi a riconoscere autorità al colore dei soldi, e che, d'accordo con quanto detto sin qui, non precede, ma segue, il documento.

Gli apparati tecnici, come già i documenti, ci sottomettono e ci mobilitano anzitutto perché sono sistemi di registrazione in grado di generare delle responsabilità individuali: siamo chiamati a *rispondere a*, sotto l'azione di un appello che ci è indirizzato individualmente e che è registrato (ossia è rivolto proprio a

noi e non può essere ignorato). Tuttavia, questo *rispondere a*, passivo, è all'origine del *rispondere di*, del rispondere in senso attivo, come portatori di morale e di libertà: proprio nella misura in cui l'umano viene educato alla struttura del rispondere a- può formulare in un secondo momento e in forma derivativa la struttura del rispondere di- (cioè dell'essere moralmente responsabile). Ovviamente chi trasmette l'educazione può anche farlo intenzionalmente (poniamo che sia un educatore) oppure può semplicemente dare l'esempio, senza essere minimamente consapevole di esercitare una funzione pedagogica. Quello che conta è che l'intenzionalità (e la responsabilità) di chi riceve l'educazione e l'esempio non è un primitivo, bensì un derivato, qualcosa che ha luogo a posteriori come risultato di una emergenza.

Nasciamo molto giovani in un mondo molto vecchio, e conosciamo poco alla volta regole che vengono interiorizzate. Ossia ci impossessiamo di competenze comportamentali, di tecniche, che non sono diverse dalla acquisizione di abilità pratiche o di tabù alimentari, e il risultato di questo processo (se si conclude felicemente) è, per esempio, che si onorano i genitori e che non si mangiano gli esseri umani. Riceviamo queste regole come un fatto, che inizialmente cerchiamo di spiegarci, ma, di fronte all'ennesimo "perché è così", sospendiamo l'indagine sino a quando, anni dopo, ci capiterà di porci interrogativi filosofici sull'origine del valore. Questo momento potrebbe non venire mai (e in effetti il più delle volte è così) perché l'evidenza per cui tutti si comportano in un certo modo vale come giustificazione del valore del valore.

Parlando del carattere illusorio dell'imperativo categorico kantiano, Bergson fa l'ipotesi di una formica che per un breve momento fosse dotata di coscienza e si interrogasse sul lavoro e sulla fatica che sta svolgendo in quel momento, chiedendosi se ne vale la pena e chi glielo faccia fare. Al termine di questo breve sprazzo di coscienza, mentre la formica ritorna nel buio

dell'istinto, l'ultima motivazione semiosciente che le balenerebbe sarebbe “tu devi perché devi”, ossia l'imperativo categorico kantiano. Si fa perché è così, si fa perché si fa: la descrizione dogmatica del dovere risulta paradossalmente identica alla iperbole critica “devi perché devi”. Quando, di fronte all'ennesima domanda di un bambino che ci chiede il perché di qualcosa, rispondiamo “perché è così”, stiamo proponendo una versione dell'imperativo categorico, che si appella alla morale come fatto, come evidenza chiara quanto il cielo stellato sopra di noi.

Immaginiamo appunto un vecchio telefono fisso e amnesico. Squillava, noi non eravamo a casa, tornavamo e vivevamo felici e senza obblighi. Oggi non è più così. Ogni “chiamata non risposta” rimane registrata e genera l'obbligo di rispondere, fa fremere il fantasma, suscita la fitta di rimorso che (recita il verso di Sereni) è “quello che diciamo l'anima”. La spontaneità e la creatività che avvertiamo in noi, il fatto di possedere dei contenuti mentali, delle idee, e di riferirci a qualcosa nel mondo, non sono prestazioni che contraddicano in qualche modo il fatto che l'origine di tutto questo va cercata in registrazioni e iscrizioni. C'è una linea continua che dalla registrazione porta alla responsabilizzazione e di qui alla teleologia, alla finalità. Una immagine pornografica eccita, un menù fa venire appetito, le pubblicità in generale sono predisposte per suscitare dei desideri e motivare dei comportamenti. L'eccitazione è una forma di mobilitazione particolarmente interessante. Si basa su un elemento naturale, finalizzato alla riproduzione, e si articola in forma culturale, generando una motivazione che può spingersi sino a generare la poesia cortese e tutte le attività che Freud mette in conto alla sublimazione. Certo, noi sentiamo con molta vivezza di avere una vita mentale che è nostra, e in particolare una vita morale, in cui l'*homunculus* scalpita, lo spettro ci tormenta. Ora, questa vita e questo tormento sono autentici, il che però non esclude che all'origine dell'*homunculus* ci fosse una *tabula*, un sistema di iscrizioni e registrazioni, proprio come nulla toglie all'autenticità di un sentimento il fatto che sia espresso in un sonetto.

Invece di pensare che il denaro ci rubi l'anima, consideriamo che senza denaro (e senza la rete di concetti di cui fa parte, e che costruisce la realtà sociale) non avremmo niente che le assomigli sia pure vagamente, niente con cui pagare lo psicoanalista, ma neppure niente da far curare. I grandi esempi che ci vengono dall'educazione gesuitica, dal principio, sublime nella sua verità, "Pregate, pregate, la fede seguirà", che fa il paio con un altro grandissimo principio, *sine ecclesiam nulla fide* (e non il contrario, come asseriscono, kantianamente, i protestanti) alla importanza dell'esteriorità per la interiorità, sono altrettante prove di questa circostanza. In effetti l'educazione, con un processo che parte dal controllo corporeo, è da sempre considerata una maniera per introdurre normatività attraverso comportamenti esteriori. La dieta, l'abbigliamento, il portamento sono tutte forme esteriori a cui si attribuisce, non senza ragione, un profondo influsso sulla interiorità delle persone.

Bene, ma da dove deriva il valore del valore? Anche in questo caso ci sono di mezzo la registrazione e il capitale. È solo all'interno di un sistema di azioni, di quello che si potrebbe definire un capitale sociale, che diviene possibile distinguere, per comparazione, e senza mai poter raggiungere una determinazione ultima, tra economia e morale e, cosa ancora più importante, tra azioni necessitate e azioni libere. Questo non compromette minimamente il fondamento della morale, ma lo rende possibile, proprio perché quello stesso sistema in cui si riconoscono le dipendenze tra morale ed economia, così come tra necessità e libertà, è anche quello in cui, per comparazione e differenza, si definiscono il disinteresse morale, l'utilità economica, l'azione mossa da necessità e l'atto libero. Se questo è vero, però, il valore del valore è indissociabilmente connesso a un valore economico (ovviamente vale la reciproca). Dare, avere e temporalità sono gli ingredienti tanto della realtà morale quanto della realtà economica; e ognuno di essi presuppone la registrazione. La registrazione, che consente di tener conto

delle tracce e di operare differimenti temporali, costituisce in ultima istanza la più grande risorsa della tecnologia. La capitalizzazione della memoria, ossia la memoria tecnica, è ciò che, in modo più manifesto, distingue l'animale umano dall'animale non umano. Nel momento in cui la capitalizzazione della forza resa possibile da un bastone si trasforma nella capitalizzazione della memoria, ha inizio il processo della civilizzazione. Non c'è civiltà senza capitalizzazione della memoria, e non c'è capitalizzazione della memoria senza supporti tecnici di registrazione.

Insisto sulla connessione tra la contabilizzazione e la formazione del valore. È una idea ingenua quella che presuppone che il valore preceda la contabilizzazione, per esempio che l'oro valga di per sé, e che in un secondo tempo si proceda a contabilizzarlo, e che infine, molto tempo dopo, si inventino delle banconote chiamate a fungere da controparte cartacea, e in linea di principio sempre convertibile, dell'oro. Ovviamente non è andata così. Prima si è avuta la contabilità, la possibilità di registrare, dunque di stabilire valori anzitutto sulla base di comparazioni e di calcoli della rarità. Poi, in certe civiltà e non in altre, si è visto che l'oro, per le sue caratteristiche di malleabilità, resistenza agli agenti chimici, e rarità, era un ottimo candidato per condensare il valore. Valore in tutti i sensi, dal momento che il vitello d'oro, elemento imprescindibile di qualunque religione, vale perché è sacro e perché è d'oro, come dimostra il commercio di catenine d'oro con il crocifisso che non sembra aver subito una battuta d'arresto in tempi di secolarizzazione.

Che il valore dipenda dall'archivio e dalla contabilità molto più che dalla qualità intrinseca di ciò che viene contabilizzato è dimostrato in modo lampante proprio dall'oro. Per esempio, sarebbe illusorio pensare di sanare il debito pubblico italiano, che è di 2.300 miliardi di euro, vendendo le riserve auree conservate nella Banca d'Italia, che non sono poche, costituendo il 10% delle riserve auree mondiali. E questo perché il loro valore è di soli 91 miliardi, che ovviamente diminuirebbe in maniera considerevole se si decidesse di immettere sul mercato una

quantità d'oro così grande. Questa circostanza, com'è noto, si è già verificata ai tempi della grande svalutazione dell'oro in seguito alla conquista del Messico e alla conseguente sovrabbondanza d'oro; e nel 1999, quando la Banca d'Inghilterra ebbe la pessima idea di vendere buona parte del proprio oro, provocando un crollo dei prezzi. In seguito a ciò le banche centrali si accordarono per non vendere in futuro le proprie riserve auree. E il valore dell'oro, a questo punto, dipende da una cosa sola, ossia dal documento sottoscritto dalle banche centrali. Ovviamente qualcuno potrebbe decidere di trasgredire quel contratto, mettendo l'oro sul mercato, ma anche in questo caso il valore dell'oro non dipenderebbe dall'oro, ma dal mercato, cioè da un sistema di registrazioni.

Il personaggio di Kipling, un funzionario inglese che, solo, nella sua capanna in fondo alla foresta, veste un abito nero per cena, lo fa per rispetto di se stesso, è un caso divertente e a suo modo poetico, ma costituisce la forma stilizzata di quell'atteggiamento altrimenti inafferrabile che si chiama "dignità umana". Ne deriva una conseguenza importante. Siamo abituati a concepire il mondo morale come una sfera di dilemmi e di problemi. Ma si tratta di una sorta di illusione cognitiva non diversa da quella che ci porta tanto spesso a far dipendere l'esperienza dalla coscienza. In realtà, sebbene in ogni istante della nostra vita ci accada di compiere azioni che possono essere piene di conseguenze morali, la maggior parte quelle azioni viene svolta in forma irriflessa e per semplice abitudine. La rappresentazione del foro morale come una arena in cui in ogni istante si scontrano principi differenti ha lo svantaggio di rappresentarci una vita invivibile, ma ha anche l'incomparabile vantaggio di essere falsa nella maggior parte dei casi. Noi non agiamo così, e l'immagine tribunalizia della vita morale che ci viene trasmessa da Kant cattura dei momenti veri ma rari, una forma di normatività ideale che non ha nulla a che fare con la normalità del nostro rapportarci al dovere.

Solitamente, prevale la *routine*, la via consueta, la strada già tracciata e molto frequentata (che è poi l'etimo di "routine"). Questa *routine* ha la forma di un circolo che si crea tra lo strumento tecnico (una cui forma eminente è il documento, che del resto viene spesso definito come "strumento") e l'intenzionalità degli utenti. All'inizio del circolo (posto che questa espressione abbia un senso) non c'è né il valore, né norma, né il dovere, né l'utile (questi sono concetti derivati), ma solo la registrazione. Comportamenti che appartengono al nostro passato animale, cioè alla sfera dell'istinto, vengono capitalizzati dalle maggiori possibilità tecniche caratteristiche dell'umano. Questa capitalizzazione conferisce nuovi significati alle azioni, e per esempio al marcare il territorio che acquisisce un valore giuridico (definizione del possesso), religioso (separazione del sacro dal profano), etico ("non desiderare la donna d'altri", "non desiderare la roba d'altri"). E ovviamente, come un volano, questi nuovi significati incrementano la sfera della intenzionalità, delle motivazioni e delle azioni, che a loro volta incrementeranno il capitale degli atti registrati, e così via all'infinito.

Fra tecnica e spirito, tra registrazione e giustizia, corre dunque un filo tenace. Ecco cosa ci suggerisce un possibile complemento moderno al detto di Anassimandro, la sentenza di Amleto "time is out of joint", il mondo è uscito dai suoi cardini: l'ingiustizia si manifesta come un difetto tecnico, e la giustizia, il rimedio che Amleto è chiamato ad apportare, appare a sua volta come una operazione tecnica, come una riparazione ("to set it right"), in cui risuonano tanto l'elemento materiale (riparare la porta, rimetterla nei suoi cardini) quanto quello morale (riparare un torto). E l'economia? Non è un caso se una ingiustizia radicale si fa avanti proprio attraverso la condanna dell'avidità di Shylock e delle malefatte del Capitale, ma sarebbe paradossale che, alla fine di questa riparazione, Amleto pretendesse di essere pagato. Certo, lo sarebbe, non perché chi rimette a posto qualcosa di rotto, di sconnesso, non meriti di essere pagato, ma

semplicemente perché Amleto era in debito verso suo padre, gli aveva fatto una promessa, e ogni promessa è debito. Non sorprenderà, a questo punto, che Amleto annoti la sua promessa, non su un bastone, ma su un taccuino, per non scordarla. Segnando il giuramento sul suo libretto, Amleto ha staccato un assegno, o, più banalmente, ha fatto una promessa: tra l'una e l'altra versione c'è poca differenza, visto che gli assegni, come le promesse, vanno onorati.

Angela Condello

Mi rivolgo ora a Gianluca Cuozzo. Ferraris ci ha parlato di una normatività diffusa, che non si concentra nello Stato. La domanda che ti rivolgo riguarda la natura di questa mobilitazione e del web, che travalica i confini di spazio e tempo, non solo teoreticamente ma anche giuridicamente, amministrativamente, burocraticamente, a livello della governamentalità, in modo molto diverso rispetto all'idea dello Stato e della territorialità come principio chiave dello Stato moderno. Ti chiedo di commentare il rapporto tra la mobilitazione, che in passato ha avuto un significato statuale – un richiamo alla militarizzazione, una chiamata ben precisa, tra un individuo e un'istituzione quasi personificata – e questa mobilitazione attuale in cui lo Stato è sostituito da forze di altro tipo.

Gianluca Cuozzo

Una prima considerazione. Maurizio ha ricordato la prima immagine di *2001: Odissea nello spazio*: è un'immagine cui spesso faccio ricorso a lezione per spiegare il pensiero di Vico circa la nascita della civiltà a partire dagli antichi bestioni. In effetti, la storia dell'umanità, secondo la vicenda narrata nel film, nasce nel momento in cui la scimmia raccoglie da terra un osso, usandolo come strumento d'offesa; cioè nel momento in cui l'essere umano si distacca dalla sua natura ferina e introduce se stesso nei primordi del regno dello spirito. Se in quel momento un aereo solcasse il cielo, nessuno a rigore potrebbe stupirsi:

nell'inizio è già contenuto tutto quello che prenderà forma nel corso dei millenni successivi. Con quel gesto, insomma, lo scimmione lascia una traccia iscritta nella storia dell'umanità: mazzate e randellate sul cranio del malcapitato, certo, ma si tratta indubbiamente di una traccia che fa accedere l'uomo a una dimensione che potremmo definire finalmente "umana". Dimostrando con ciò la tesi di Hegel, secondo cui lo stato d'innocenza originario-edenico, in cui tutti se ne stanno in pace gli uni con gli altri, è buono «solo per gli animali, non per l'uomo». La civiltà ha un prezzo da pagare: la teologia lo individua nel peccato originale; oggi, questa *felix culpa* è ravvisata nell'affermazione sulla terra del cosiddetto *homo tecno-sapiens*.

Altra considerazione estemporanea: Maurizio utilizza l'immagine del risveglio notturno in cui il telefono cellulare diventa strumento di mobilitazione. La notte, a dire il vero, potremmo anche non curarcene, spegnere il dispositivo e continuare a dormire, eppure così non avviene: corriamo a vedere chi chiama o cosa ci è stato scritto; e se si tratta di lavoro, come spesso sperimentiamo nella nostra esperienza universitaria, dobbiamo essere i primi a rispondere, mostrarci efficienti e in grado di rispondere sempre e comunque a qualsiasi chiamata (alle ARMI) della burocrazia. Il nostro, oramai, è quasi un riflesso patellare, puramente reattivo, che corrisponde a ciò che Carl Schmitt definiva «motorizzazione generale» delle nostre esistenze, prese come sono negli ingranaggi dell'apparato amministrativo. In quest'apparato il diritto si risolve in mera «legalità funzional-formalistica»¹, in macchina tecnico-razionale volta a un'amministrazione statale che dev'essere fluida, senza intoppi, messa nelle condizioni di raggiungere lo scopo (qualunque esso sia). Questo, notava Max Weber, è l'esito del-

¹ C. Schmitt, *Il problema della legalità* (1950), in Id., *Le categorie del politico*, trad. it. di P. Schiera, Bologna, il Mulino, 2015, p. 285.

la «guerra delle macchine» promossa dal capitalismo (e dalla relativa concentrazione dei mezzi d'impresa), il cui fine è la predisposizione di una tecnica della mera efficienza e del freddo rigore, e la cui competenza formale deve essere «indifferente a considerazioni umane»².

L'immagine del telefono che squilla in piena notte, dello scrivere in risposta a un sms per senso del dovere a qualsiasi ora (secondo il paradigma della docilità alle macchine richiamato dallo scrittore statunitense Don DeLillo in *Zero K*, bellissimo romanzo del 2016), sono simbolo di una disposizione umana a farsi veicolo di un'imposizione eteronoma. Si tratta di una realtà oggettiva, descritta adeguatamente dalla teoria della documentalità³, che corrisponde a tutto quello che oggi vediamo intorno a noi: dal web alle pubblicità, dalle richieste capillari dell'amministrazione alle mille altre tracce/disposizioni impellenti che attraversano la nostra vita spirituale tramite i dispositivi tecnologici, chiedendo una qualche risposta o reazione da parte nostra. Non so se i possibili richiami "di scuola" della citazione "telefonica", da parte di Maurizio, siano consapevoli o meno: ma Luigi Pareyson, in *Ontologia della libertà*, utilizzava proprio *lo squillo che spaventa* per costruire intorno a questa immagine la sua ben nota teoria della libertà, come inizio e scelta. Un'insorgenza improvvisa nella notte, al pari «di uno squillo del telefono, un colpo di pistola, un lampo nelle tenebre», altrettante irruzioni del principio nell'essere assolutamente indeducibili, a cui occorre corrispondere con un esercizio concreto della nostra libertà finita (il libero arbitrio, che può costituirsi come scelta di bene). Si tratta, in fondo, della rivincita di Schelling su Hegel, il quale nella *Fenomenologia dello spirito* aveva criticato la filosofia del primo per palese ignoranza

² M. Weber, *Sociologia del potere* (1921-1922), trad. it. n.d., Milano, Pgreco, 2014, p. 59.

³ Cfr. M. Ferraris, *Documentalità. Perché è necessario lasciare tracce*, Roma-Bari, Laterza, 2009.

circa l'importanza ontologica della mediazione (sicché Schelling arriverebbe all'Assoluto giusto con «un colpo di pistola»).

Questa è una nota interessante. Maurizio, se ben capisco, rifiuta l'idea di un'ontologia della libertà e parla invece di una epistemologia della libertà, in cui teorizza una responsabilizzazione dell'uomo rispetto al mondo oggettivo della documentalità, contesto letterale in cui il tema delle tracce come principio dell'agire (o dell'intenzionalità) è determinante, in qualche modo imprescindibile dalla dimensione sociale in cui viviamo. Laddove però Pareyson proponeva appunto un'ontologia della Libertà (con la "elle" maiuscola: trattandosi in primo luogo della scelta di autoelezione nell'essere da parte del Principio stesso), Maurizio propone una teoria antropologica – piuttosto pessimistica – che registra il livello effettivo di "sudditanza" umana ai dispositivi tecnologici: asservimento che non è assoluto, ma che rientra in una teoria della servitù addolcita (non totale) dell'uomo a quel sistema di dispositivi che permea la sfera comunicativa, permettendo la nostra esistenza in determinate comunità documentali.

Volevo ricordare quest'analogia "telefonica" in questo contesto, perché indubbiamente si misura anche qui la peculiarità filosofica di Maurizio: da Pareyson "al telefono" (che ascolta il farsi evento della libertà come atto di discontinuità assoluta nell'essere) al darsi tecnologico delle infinite sollecitazioni iscriventi-documentali nel nostro esistere quotidiano (un po' come avviene a K., anch'egli cornetta alla mano, nel tentativo di conferire con il funzionario Klamm, personaggio de *Il Castello* di Kafka). Ferraris, del resto, lo si vede perennemente a leggere o scrivere sul suo smartphone, ma non mi sembra molto interessato a inabissarsi, anche solo a livello contemplativo, nella libertà sorgiva dell'essere: non credo cerchi di mettersi in contatto e corrispondere con l'*Ereignis* (del resto, potrebbero esserci sensibili costi aggiuntivi a livello di tariffe). Per Maurizio, appunto, il primo evento è quello rappresentato emblematicamente nella prima scena del film citato: un affermarsi del dispositivo, come produttore di

tracce reiterabili e registrabili nel corso della storia (una lunga sequenza temporale fatta anche di lotte per la vita, quindi). E la storia, contro ogni lettura idealistica, non è nient'altro che la reiterazione di una scrittura/tracciatura che ha inizio con l'apparire del primo essere umano. Dallo scimmione di Kubrik alla scimmia che balla di Gabbani: il karma occidentale, frutto delle scelte e delle nostre azioni pregresse, rimane invariato in un processo di indefinite reiterazioni. Si tratta di una storia degli effetti (come la chiamava Gadamer) orientata non alla selezione interpretativa di ciò che può essere definito classico, bensì alla concreta eseguibilità delle disposizioni iscriventi, dalle tavolette di cera all'iPad: «l'ultima volta che una tavoletta ha provocato così tanta eccitazione portava incisi dei comandamenti» mosaici⁴.

Forse la notifica o lo squillo telefonico di cui parla Maurizio è molto più vicino a quello da cui prende spunto la narrazione di Paul Auster nel primo racconto della *Trilogia di New York*, dal titolo *Città di vetro*: «Cominciò con un numero sbagliato, tre squilli di telefono nel cuore della notte e la voce all'apparecchio che chiedeva di qualcuno che non era lui». Quinn, protagonista del racconto, sentendosi chiedere «parlo con Paul Auster, dell'Agenzia Investigativa Auster²», del tutto inaspettatamente, risponde «sono io, sono Auster». Da qui in poi nasce un'intricata vicenda, tra il noir e il surreale, che però non ha nessun rilievo per noi. Quello che mi pare significativo – sebbene si tratti ancora di un telefono fisso, rudimentale, apparentemente innocuo e poco sollecitante la nostra intenzionalità: il racconto è del 1985 – è che qui la chiamata alle ARMI impone non soltanto di rispondere, ma persino di assumere l'identità di colui che ci viene chiesto di essere. La sudditanza allo strumento è di un certo peso, determinando una sostituzione dell'identità su richiesta del dispositivo stesso. Il *principium individuationis* si

⁴ W. Isaacson, *Steve Jobs* (2011), trad. it. di P. Canton, L. Serra, L. Vanni, Milano, Mondadori, 2013, p. 529.

determina così non tanto a causa delle caratteristiche irriducibili della nostra interiorità, ma in relazione alla pelle “tracciata” mediante dispositivi di scrittura tecnologici. È ciò che chiamo “derma mediatico”, la cui versione horror è data dal racconto allucinato *Nella colonia penale* di Kafka. Tra parentesi, pochi ricordano che Kafka scrisse questo racconto non in preda a un delirio allucinatorio, bensì facendo i conti con l’incalzante militarismo dell’ideologia tedesca, situazione in cui la burocrazia ebbe un ruolo determinante: il racconto è scritto tra il 5 e il 18 ottobre 1914, quando molti giovani ricevevano, per lettera, la chiamata alle armi. La macchina di tortura immaginata da Kafka, in fondo, non è nient’altro che *un’enorme stampante epidermica, a getto di sangue*; un dispositivo *blood-jet printer* – allo stesso tempo fantascientifico e mitico – che trasforma la pelle umana in scrittura, scavandola a tal punto da rendere l’intero corpo del condannato un ricamo traslucido e riccamente cesellato, trapassato nel giro di dodici ore da una parte all’altra... *Sola scriptura*, ecco la fine del corpo vivo, sfibrato fino quasi alla trasparenza, da parte di chi deve vivere in tutto e per tutto di carta, di atti giudiziari e di chiamate impellenti alle armi.

Ritorno adesso a quello che mi chiedeva Angela Condello. Potrei riassumere la domanda attraverso un’osservazione di Bürgel, un funzionario che ha un ruolo particolare nell’universo letterario creato da Kafka ne *Il Castello*. Questi, alle domande insistenti di K. circa il suo collocamento nell’amministrazione del villaggio, dice: «tutto è servizio di controllo». Questa affermazione collima con quanto viene affermato ne *Il processo*: «il tribunale è dappertutto», «ti lascia entrare quando vieni e ti lascia andare quando vai». In definitiva, stando a Kafka, non vi sarebbe più un apparato politico inteso come sistema di potere ben definito, delimitato nelle sue specifiche funzioni; non esisterebbe più un sistema di polizia che mira a mantenere un’autorità a cui, all’occorrenza, ci si possa contrapporre come a un privilegio arbitrario e illegittimo; la dimensione del controllo si è fatta diffusa, si è estesa capillarmente alle varie pratiche di

vita quotidiana, abolendo ogni distinzione tra privato e pubblico, tra regola e stato di eccezione. Tutto è sistema di controllo, appunto. Quando Kafka, nelle sue *Considerazioni*, scrive che «è solo la nostra concezione del tempo che ci fa chiamare il giudizio universale col nome di ultimo giudizio, in realtà si tratta di un giudizio statario»⁵, occorre rilevare che il termine tedesco *Standrecht* fa esplicito riferimento alla legge marziale (*Lex Martialis*, *Kriegsrecht*), in virtù della quale l'esercizio del diritto pubblico, in condizioni del tutto eccezionali, può passare nelle mani del più alto comandante militare, assistito nelle sue funzioni da un tribunale speciale detto Corte Marziale. Ecco, in Kafka l'esercizio routinario del diritto è la secolarizzazione della legge marziale, e ne tradisce la provenienza in ogni istante. In fondo, vi è una qualche segreta affinità tra burocrazia e disciplina militare, che trapela in concetti comuni come inderogabilità, gerarchia, estrema semplificazione delle procedure di analisi della realtà: vale sempre il detto dell'ammiraglio statunitense Hyman Rickover, secondo cui «se devi commettere peccato, fallo contro Dio, non contro la burocrazia. Dio ti perdonerà ma la burocrazia no». Ha dunque senz'altro ragione Ferraris a sostenere che «i documenti pianificano l'azione, come del resto hanno sempre saputo i militari. Un'azione organizzata sulla base di documenti scritti è il segreto dell'efficacia militare, ma più estesamente è il fondamento dell'azione sociale, come dimostra l'importanza della burocrazia nella formazione e gestione del potere»⁶.

Vorrei chiarire il perché l'espressione *tutto è sistema di controllo* sia così efficace – con il che potrei anche giustificare il motivo per cui, da qualche tempo, lavoro sul tema della burocrazia. Quale ex presidente di un corso di laurea universitario – attività consistente nell'organizzare, conformemente alla normativa

⁵ F. Kafka, *Considerazioni sul peccato, il dolore, la speranza e la vera via*, (1917-1918), in Id., *Confessioni e diari*, a cura di E. Pocar, Milano, Mondadori, 2013, p. 797.

⁶ M. Ferraris, *Emergenza*, Torino, Einaudi, 2016, p. 71.

ministeriale, i corsi che strutturano la carriera degli studenti, gli insegnamenti erogati dai docenti e l'accreditamento del corso di studio presso il MIUR, ecc. –, ho avuto modo di capire che nel nostro “palazzo” siamo tutti, allo stesso tempo, controllori e controllati. In particolare, ho realizzato che il concetto di alienazione che Maurizio avanza in *Mobilitazione totale* è del tutto adeguato a descrivere i meccanismi di potere all'interno dell'odierno sistema dell'amministrazione. Ho scoperto poi non soltanto che io – che dovevo controllare l'attività didattica dei colleghi – ero a mia volta controllato nel mio lavoro (dal Ministero della Pubblica Istruzione e dell'Università, dal Direttore del Dipartimento, dal Direttore della Scuola, dal Presidio della Qualità, dal Nucleo di Valutazione, ecc.); ma che vi erano una serie di gradazioni dell'autorità molto somiglianti a un sistema gerarchico di carattere neoplatonico, il quale – attraverso le maglie di una fitta catena nient'affatto aurea – dall'alto giungeva fino al controllo della vita di ogni singolo professore: una sorta di emanazione stratificata del potere, che connetteva i vertici alla base remota del sistema. Addirittura, alla base, è prevista un'autovalutazione, mediante cui è possibile misurare le proprie capacità didattiche di fronte a una serie di parametri volti a determinare una stima “esatta” del nostro operato di insegnanti.

Un sistema di controllo che si regge sull'autocontrollo è un tipico caso d'introyezione del potere: nella fitta trama di controllori a loro volta controllati, nonché autovalutati, siamo giunti alla trasparenza perfetta delle nostre vite professionali (conformemente a una “codificazione sociale dell'immaginario” su cui mi sono intrattenuto altrove⁷). Non vi è più qualcosa come un'autorità esterna cui poterci appellare, avvertendo così il distacco tra la nostra *nuda vita*, come direbbe Agam-

⁷ Cfr. G. Cuozzo, *Esercizi spirituali, horologia e mistica protocollare. Da Ignacio di Loyola a Franz Kafka*, “Filosofia”, LXII (2017), pp. 9-24.

ben, e la regola. *Vita vel regula*: siamo controllati e asserviti in ogni minimo gesto, e nell'autovalutarci, nell'autodisporci al comando siamo noi stessi a dover emettere un giudizio sulle nostre attività, dichiararci eventualmente inadeguati rispetto a un sistema che si è fatto onniveggente. Non nel senso del *Panopticon* di Bentham, ma di una miriade di dispositivi *prêt-à-porter* che incidono pesantemente sulle nostre vite: ecco, oggi si è passati dallo sguardo centrale-verticale a una molteplicità di dispositivi portatili che favoriscono la nostra disponibilità al comando – ciò che potremmo definire le porosità ai processi di controllo da parte del nostro spirito automatizzato, che va incontro al proprio aguzzino per intima vocazione. Una sorta di «mollezza diffusa», come scrive DeLillo, che va di pari passo con la traduzione del *Panopticon* nel *Synopticon*, articolato nei vari dispositivi suadenti che accompagnano le nostre vite disposte al martirio burocratico.

Riporto a questo punto l'episodio in cui, ne *Il Castello*, l'agrimensore di Kafka dialoga con il funzionario Bürgel. Si noti peraltro la radice Bürg-, sintomatica di una certa concezione del potere. In tedesco ci sono due termini per definire il castello: *Schloss* e *Burg*. *Burg* è il castello/fortezza militare, *Schloss* è il palazzo fortificato del signore. Naturalmente Bürgel, come funzionario del Castello, è frutto di una scelta consapevole, che testimonia come per Kafka la burocrazia sia l'erede del sistema militare. Credo che Maurizio possa concordare anche con questa acquisizione filologica. Siamo al cospetto di un sistema di trasmissione del comando di carattere militare cui non ci si può sottrarre, pena la fucilazione; la burocrazia, certo, agisce in maniera più subdola, ma resta in ogni caso altamente condizionante: essa è pervasiva come la dittatura, è inscalfibile come l'assolutismo, è incombente come il coprifuoco, vige senza eccezioni come il tribunale militare, è *schiacciante come il peccato originale* (pur non potendo arrogarsi il possesso di alcuna verità immarcescibile). L'agrimensore, non a caso, si sente colpevole di qualcosa che sfugge completamente alle sue azioni. Quando

questi dialoga con Bürgel, quale rappresentante di un sistema amministrativo che lo respinge, chiede più o meno: “ma mi avete chiamato, io devo assumere un ruolo, come fate a dire che non avete bisogno di un agrimensore?”; e avanza l’ipotesi seguente: “non è che, per caso, non siete dotati di un sistema di controllo/archiviazione abbastanza efficace, tale che la mia pratica vi sia potuta sfuggire?”. A questo punto Bürgel risponde all’agrimensore nel modo che sappiamo: *impossibile, tutto è sistema di controllo*.

La battuta (perché il tono di Kafka è spesso ironico: lo aveva capito benissimo Felix Weltsch⁸, di contro alle interpretazioni eccessivamente teologiche che sono state offerte della sua opera) è particolarmente rilevante per la nostra discussione. Nella risposta di Bürgel si sostiene che anche qualora si sospettasse che qualcosa sia sfuggito alle maglie del potere, il controllo è talmente avanzato da rendere l’eventualità non plausibile – nulla può realmente sfuggirgli, si dice. E se anche si volesse ammettere che qualcosa possa sfuggire al sistema, non potrebbe trattarsi di un errore vero e proprio – perché, da quelle parti, «errori non se ne commettono». E se anche una volta questo accadesse, chi potrebbe dire che si tratti effettivamente di un vero errore? In altri termini, nell’universo politico e amministrativo ogni parte controlla ogni parte, e ogni parte controlla se stessa, per cui ogni abitante del villaggio si sente completamente permeato da una legge diffusa, quasi atmosferica, senza poter scorgere una benché minima via d’uscita. Verrebbe da dire come Paul Auster ne *Il paese delle ultime cose* (1987), a proposito della legge: «il cielo è governato dal fato, da forze così complesse e oscure che nessuno può spiegarle del tutto». Un po’ come nel racconto *Un fratricidio* di Kafka, al cui centro vi è non a caso un altro campanello

⁸ Cfr. F. Weltsch, *Religion und Humor im Leben und Werk Franz Kafkas* (1957), München, Onomato Verlag, 2008.

d'allarme (guarda caso di un ufficio), intorno a cui l'azione rimane come sospesa: «finalmente si sente suonare, troppo forte per quello che è, il campanello dell'ufficio di Wese, e l'eco si diffonde sulla città, perdendosi nel cielo»⁹.

A ben vedere, la logica discorsiva dei funzionari è vertiginosa, essa si avvolge su se stessa come un nastro di Moebius. Trasposta in ambito religioso, darebbe vita alla più sublime delle teologie circolari, sintesi delle procedure apofatiche e di quelle catafatiche, secondo cui «alla domanda “se Dio sia” si può rispondere in maniera più vicina al suo essere infinito dicendo che egli né è né non è, e che egli neppure è e non è»¹⁰. Inutile cercare di comprendere, le giustificazioni dell'amministrazione sono tautologiche, capricciose «come le ragazzine», paradossali; «ogni volta che credi di conoscere la risposta, scopri che la domanda non ha senso»¹¹.

In relazione alla teoria di Ferraris, quanto ho riferito a proposito della porosità/disponibilità dello spirito al comando diventa una prova a favore della tesi secondo cui «l'uomo nasce perlopiù in catene». Tra l'altro, a proposito di catene, Kafka impiega un'immagine davvero forte, che può corroborare la teoria della documentalità. Lo ricorda Gustav Janouch, scrittore praghese amico di Franz Kafka. Quest'ultimo, nelle conversazioni avute con lui, avrebbe affermato che «i ceppi dell'umanità sono fatti di carta bollata», le sue prigioni sono della consistenza dei fascicoli protocollo¹². La parola per esprimere queste catene di carta, in tedesco, suona *Kanzleipapiere*, cioè “carte di cancelleria”, con

⁹ F. Kafka, *Un fratricidio* (1916-1917), in Id., *Racconti*, a cura di E. Pocar, Milano, Mondadori, 1970, p. 261.

¹⁰ N. Cusano, *De coniecturis*, in Id., *La dotta ignoranza, Le congetture*, a cura di G. Santinello, Milano, Rusconi, 1988, pp. 258-259.

¹¹ P. Auster, *Nel paese delle ultime cose* (1987), trad. it. di M. Sperandini, Torino, Einaudi, 2003, p. 78.

¹² G. Janouch, *Colloqui con Kafka* (1951), in F. Kafka, *Confessioni e Diari* cit., p. 1109.

tanto di sigillo di ceralacca e firma del cancelliere (sperando di non trovarci di fronte al temibile Potemkin, altro funzionario che fa buon esercizio di humor). Nella *Lettera al padre*, poi, Kafka ci offre un'altra immagine della sottomissione a quello strano connubio offerto dai padri-funzionari che è particolarmente significativa. Il padre, quale simbolo dell'autorità, diviene una figura gigantesca distesa sull'intera mappa del mondo, e le sue appendici sono appunto i documenti della pubblica amministrazione, le sue disposizioni inderogabili: «mi capita d'immaginare la carta della terra completamente dispiegata e di vederti steso trasversalmente su tutta la sua superficie»; non vi è un solo angolo in cui tu, padre mio (simbolo di un apparato che non ammette deroghe alla legge), non sia presente. Ora, questa dimensione (quella della pervasività della normativa vigente) mi pare corrispondere pienamente al fatto odierno del vivere sociale, in cui – detto con Weber – la burocratizzazione è divenuta il nostro «destino materiale»¹³. La macchina amministrativa, in effetti, ha assunto caratteri di radicale impersonalità; le sue parole d'ordine sono *oggettività, specializzazione, efficienza, calcolabilità dell'effetto*¹⁴, senz'alcun riguardo alla persona singola.

I *Kanzleipapiere* sono documenti scritti e stampati: moduli ufficiali, carte d'identità, atti d'accusa e sentenze di tribunali; ma anche raccomandazioni, convocazioni, revoche, multe, avvisi di garanzia, convalide, ecc. Queste carte crescono in modo esponenziale, e sono il mezzo mediante cui le istanze dirigenti esercitano il loro potere. La stessa circostanza, in fondo, era stata notata da Weber, secondo cui la moderna gestione della macchina burocratica che amministra il potere «si basa su documenti (atti) che vengono conservati in originale e in copia, e su un apparato di funzionari subalterni e scritturali di ogni

¹³ *Ibid.*

¹⁴ M. Weber, *Sociologia del potere* cit., p. 58.

tipo», preposti al disbrigo, allo smistamento, alla trascrizione e all'archiviazione delle carte protocollari¹⁵.

A dispetto di questa sovrapproduzione cartacea, il paradosso è che il funzionario Sortini, ne *Il Castello*, dichiara che il cancelliere Klamm – che già è difficile risponda al telefono – non legge più alcun documento, proprio poiché ve ne sono troppi. La situazione è del tutto simile a quella prodotta dalle miriadi di e-mail che riceviamo quotidianamente nelle nostre caselle di posta elettronica: nella massa non distinguiamo più quel che ha una reale importanza, spesso ci difendiamo semplicemente non leggendole, senza attuare alcun discernimento. Con il disappunto altrui, ovviamente. Chi scrive ha sempre la sensazione di dire l'unica cosa che conta all'interessato; chi riceve la missiva, invece, si sente sotto attacco, in una sorta di stato d'assedio permanente. I medici, oramai, ci vogliono dissuadere dall'aprire la posta prima di andare a dormire, con buone ragioni a difesa della nostra salute mentale (nella nostra esperienza universitaria, devo dire che gli svitati si scatenano sempre a notte fonda...).

Ora, queste catene, per quanto oppressive e alienanti, sono appunto di carta, consistono di misera cellulosa (oggi si direbbe che sono digitali, fatte di sequenze di bit): sono pervasive, certo, ma in ogni istante si ha l'impressione di poter fare come Amalia, la quale, ne *Il Castello*, straccia la convocazione di Sortini (che, in virtù dell'ascendente connaturato ai funzionari sulla popolazione del villaggio, vorrebbe fare di lei la sua amante).

Al che direi quanto segue, rivendicando al principio una validità che va ben al di là del mondo di Kafka: mai il potere è stato così oppressivo, ma mai prima d'ora il potere ha svelato tanto chiaramente la propria fragilità. La servetta Pepi, per esempio, dice a K. che per liberarsi dal dominio dei signori del Castello basterebbe «dare fuoco all'Albergo dei Signori come carta da stufa». La carta brucia in fretta, lascia pochi residui, tutto

¹⁵ Ivi, p. 33.

scompare in una vampata: doveri, obblighi, sentenze, multe, ecc. Molto più in fretta, tra l'altro, si fa a formattare un hard disk. Si tratta forse solo di un inganno? Dietro il documento c'è qualche elemento di realtà o potere inemendabile, di resistenza ulteriore, una forza autonoma tipo una "potenza nietzschiana" (come si chiede Maurizio)? Parrebbe di no, se si fa eccezione da quella violenza fisica che agisce sotto forma di mera minaccia, di violenza virtuale. Al che rimando alle considerazioni di David Graeber, secondo cui la burocrazia, in fondo, «è un modo di organizzare la stupidità, di gestire rapporti che sono caratterizzati da strutture dell'immaginazione estremamente inique, che esistono perché esiste la violenza strutturale»¹⁶. Ogni tentativo di emancipazione o di ribellione diviene ineffettuale «proprio quando la violenza è meno visibile, ovvero quando gli atti spettacolari di violenza fisica hanno meno probabilità di verificarsi»¹⁷. Nessuno, in una simile situazione di stasi o bonaccia antagonistica, osa domandare, protestare, chiedere ragione delle richieste impellenti cui è sottoposto. Ognuno, molto semplicemente, si dà da fare, fa quello che deve, anche al costo di regredire a forme di sudditanza (e di rassegnazione accidiosa) a un potere spersonalizzato che è la nuova versione (2.0 o 4.0) del fato: «*O fortuna, rota tu volubilis...*»¹⁸, fa che io sia in grado di rispettare la volontà tanto inflessibile quanto imperscrutabile della divina Amministrazione. Come scriveva Jules Verne, «io ingranaggio, tu ingranaggio. Ingraniamo, e sgraniamo il rosario di Santa Contabilità»¹⁹.

In questo contesto di sudditanza siamo tutti, bene o male, più o meno, coinvolti. Persino chi pare ribellarsi apertamente al

¹⁶ D. Graeber, *Burocrazia* (2015), trad. it. di F. Saulini, Milano, il Saggiatore, 2016, p. 74.

¹⁷ Id., *Oltre il potere e la burocrazia: l'immaginazione contro la violenza, l'ignoranza e la stupidità* (2006), trad. it. di A. Prunetti, Milano, Elèuthera, 2013, p. 39.

¹⁸ *Fortuna imperatrix mundi*, in *Carmina Burana* (XI sec.).

¹⁹ J. Verne, *Le meraviglie di Parigi* (1994), trad. it. di A. Campus, Trento, Liberramente, 2008, p. 67.

sistema, usando toni radicali (salvo poi prendere regolarmente lo stipendio da quello stesso ministero stigmatizzato come repressivo e addirittura corrotto: è la filastrocca dei molti colleghi marxisti, che invitano i giovani a intraprendere altre carriere: che il pane accademico sia solo per loro!).

Ma qui vorrei narrare un breve episodio personale. Dopo la morte di mio padre, ho dovuto sistemare alcune questioni che riguardavano la sua situazione pensionistica, occupandomi anzitutto della cosiddetta reversibilità a favore di mia madre. Il problema era il seguente: dovevo completare la sua dichiarazione dei redditi per l'anno 2013, ma il suo account presso l'Inps era stato cancellato dal sito. Il suo codice fiscale era disattivato, e senza quello non riuscivo ad accedere ai suoi dati, effettuando il cosiddetto *login*. Mio padre, per dirla con una formula un po' cinica, era definitivamente *logged-out*, anche dalla sfera dell'identità giuridica-amministrativa, escluso dalla cosiddetta «semiosfera burocratica»²⁰ (sebbene abbia continuato a percepire la pensione, da parte di quello stesso ente, per tre mesi dopo la sua morte, ponendomi di fronte a un'infinità di altre noie amministrative, che solo un "impiegato-medium" avrebbe saputo sbrigare accedendo agli archivi dell'aldilà). Dopo estenuanti telefonate ai vari addetti agli uffici, un impiegato mi disse che l'interessato avrebbe dovuto presentarsi "di persona" (verrebbe da dire: *di persona personalmente*). Al che io gli chiesi se potessi recarmi io, quale figlio del defunto, con tutta la documentazione richiesta. L'impiegato replicò, con tono perentorio, che era possibile solo qualora io mi fossi presentato con una delega firmata (da chi? da mio padre?); ma che, in ogni caso, sarebbe stato molto meglio se il signor Cuozzo si fosse presentato *di persona*. Un po' allibito, gli chiesi bruscamente chi intendesse per "il signor

²⁰ Cfr. J.M. Lotman, *La semiosfera* (1960), trad. it. di S. Silvestroni, Padova, Marsilio, 1992.

Cuozzo”, al che mi rispose – io basito, con la cornetta in mano che assunse improvvisamente l’aspetto di uno strumento per comunicare con l’oltretomba – *il diretto interessato*. Tralascio la risposta che gli diedi in quell’occasione, nient’affatto in linea con le repliche rassegnate di K. agli impiegati del Castello del conte Westwest. Voglio solo trarre da questa vicenda surreale un aspetto di decodificazione delle dinamiche sociali che dovrebbe far riflettere: la burocrazia, quale monopolio di potere tipicamente moderno, non sembra soltanto avere il diritto di vita o di morte su di noi (una condanna a morte può dipendere dalla presentazione o meno di un documento rilevante o per l’accusa o per la difesa, come spesso vediamo nelle sentenze di morte siglate USA, le quali – *extrema ratio* – sembrano dipendere da prove documentali dell’ultimo minuto). Essa vorrebbe decidere persino della nostra sorte ultraterrena, «ridestando i morti e ricomponendo i frantumi», per citare la Tesi VII *Sul concetto di storia* di Walter Benjamin (come l’impiegato/angelo, con le spalle rivolte a ogni buon senso, avrebbe preteso accadesse con mio padre: – “Il signor Cuozzo venga di persona; e lei lasci perdere la circostanza irrilevante che suo padre è deceduto”); oppure negando l’evidenza fenomenologica della nostra sussistenza biologica – come nel caso del «certificato di sopravvivenza» di cui ci parla Slavoj Žižek. Stando alla sua descrizione, in Cile, quando un cittadino vuole identificarsi di fronte all’autorità, non sarebbe sufficiente presentarsi *di persona* (oltretutto muniti del relativo documento di certificazione e di nascita: – “Io sono quello che appaio in carne e ossa, non dubitare della mia identità fisica: guarda la foto, sono uguale al mio duplicato documentale!”); bensì occorrerebbe esibire un ulteriore, fantomatico «certificato di sopravvivenza»²¹: – “Io, che sono quello che appaio, lo

²¹ S. Žižek, *Diritti umani per Odradek* (2003), trad. it. di M. Agostini, Roma, Nottetempo, 2004, p. 24. L’episodio è tratto da I. Allende, *The End of All Roads*, “Financial Times” (15 novembre 2003), W12.

sono nell'aldiquà, non sono uno spettro, un *revenant*, poiché lo dice un pezzo di carta". Insomma, *io sono a tutti gli effetti un sopravvissuto*, un relitto che sta a galla tra la Scilla della nascita di un'identità attestata mediante prova cartacea-documentale e la Cariddi di una sopravvivenza altrettanto suffragata da un riscontro *per acta*. Quest'ultima controprova, in particolare, sconfessa la morte surdeterminando la mia *mera* presenza biologica con un sovrappiù cartaceo che ha del meraviglioso.

Agli attributi della *res cogitans* e della *res extensa* occorre così aggiungere quello della *res protocollare*, che riguarda il mio "io documentale" – quello che io risulterò essere in quanto essere-agli-atti: il mio puro e semplice *im-Archiv-sein*, in cui la mia peculiare gettatezza si risolve nella semantica burocratica del mondo amministrato. D'altronde, in latino *documentum esse* significa "essere di esempio, di ammonimento" a qualcuno rispetto a qualcosa, innanzitutto riguardo alla propria identità: io mi rifletto nel documento, dunque esisto al cospetto altrui solo in quanto sussisto nel mio doppio protocollare. – "Specchio delle mie brame, fa che io corrisponda perfettamente al mio riflesso documentale, senza di cui non posso pretendere alla vera esistenza certificata".

Nel primo dei due casi citati, quello che in cui mi sono effettivamente imbattuto, si tratta di una pretesa di *reincarnazione protocollare*, per cui il defunto – contro ogni evidenza – è richiamato dall'appello del funzionario di fronte al tribunale dell'apparato amministrativo, e ciò al fine della risoluzione definitiva delle pendenze amministrative circa i debiti e i crediti (ancora irrisolti) rivendicati dall'istituto/ministero/ufficio di turno nei confronti dell'*ombra lunga, protocollare, dell'interessato nell'aldiquà*. – "Venga, si accomodi, è solo questione di un minuto... poi, dopo questa parodia blasfema di un giudizio universale a uso e consumo della burocrazia, la lasceremo morire in pace. Con grande sollievo dei suoi familiari".

In fondo, il limbo in cui aleggiano le anime irrisolte dei defunti (oscillanti tra più dimensioni, come la vita e la morte), oggi è

quello della burocrazia, che trasforma il ricordo dei nostri cari in presenze fantasmatiche e persecutorie, avatar protocollari delle ombre defunte: essa tiene in vita delle entità ambigue (né completamente vive, né del tutto morte), invischiandole in un groviglio di strascichi legali che producono metastasi procedurali che dall'aldilà si estendono nel nostro vivere quotidiano. Tutto ciò trattiene il dipartito – ancora per un po' di tempo, “si devono sbrigare solo alcune formalità” – tra di noi, al fine della risoluzione di quel suo alone di possibilità inevase sul piano amministrativo (eredità, conti correnti cointestati, buoni postali, detenzioni di armi a sua volta ereditate dal defunto da un lontano prozio, dichiarazione dei redditi, rimborsi da riscuotere e parcelle da liquidare – *persino telefonate sul cellulare da parte dell'operatore telefonico che propone al dipartito offerte imperdibili per comunicare con i propri cari*). Quest'alone spettrale intacca le nostre vite, riassorbendole in ciò che Max Weber – riferendosi proprio alla burocrazia – chiamava *spirito coagulato* (concetto, ahimè, abbastanza prossimo alla nozione inquietante e non ulteriormente secolarizzabile di *buro-spiritismo*): si tratta di «un insieme organizzato e continuativo di atti d'ufficio che osservano regole»²², la cui estensione non sembra avere confini né nel tempo, né nello spazio. Contesto normativo che, oggi, si è fatto *iperreale*, più reale della stessa realtà, assumendo un'evidenza controfattuale eppure altamente performativa. Definirei quest'ambito *burosfera*, in cui ogni possibilità pregressa reclama (sempre *post factum*) ancora al suo disbrigo, formalmente ineccepibile, in una realtà che può far a meno dell'esistenza terrena dell'interessato. D'altronde vi è un vecchio detto latino, riferito ai procedimenti giudiziari, secondo cui *quod non est in actis non est in mundo* – da cui si può facilmente evincere che *quod est in actis est sic et simpliciter in mundo*, affermazione che riecheggia in quanto osservava Milan Kundera: «in questo mondo bu-

²² G. Poggi, *La burocrazia. Natura e patologie*, Roma-Bari, Laterza, 2015, p. 34.

rocatizzato all'eccesso, il fascicolo burocratico rappresenta la vera realtà, mentre l'esistenza fisica dell'essere umano è solo un riflesso del suo dossier personale»²³.

Quest'ambito, apparentemente rarefatto ma traboccante di conseguenze reali, addirittura in grado di gettare un ponte tra la vita e la morte, ha molti punti di contatto con il mondo descritto da Kafka (i tribunali, i palazzi imperiali, i villaggi, il Castello sono luoghi di questo tipo, in cui «neppure i morti saranno al sicuro»²⁴ se la situazione pregressa non passerà in giudicato). I suoi tribunali sono luoghi del rimosso, palazzi fatiscenti che, visti dall'interno, sembrano labirinti popolati da *revenants*, articolati – più che in stanze, aule e uffici – in luoghi di transizione: corridoi, porte, scale, solai, ecc., tutti spazi prediletti dagli spiriti. Anche perché, molto spesso – come avviene nelle *Carceri d'invenzione* di Piranesi –, non portano in nessun luogo.

In fondo, *la reversibilità ontologica è qui di casa*. Così, mentre le sentenze “spirano”, i soggetti – di fronte all'appello perentorio del funzionario di turno – “risorgono”; e se le sentenze cartacee sono “incontrovertibili”, non lo sono le vite e le morti dei cittadini, che possono essere “impugnate”, rimettendo in discussione i confini tra mondo terreno e mondo ultraterreno. Da qui, forse, la suggestione teologica suscitata dall'intersezione burocratica tra questi mondi, cui si sarebbe piegato Max Brod lettore dell'opera dell'amico Franz Kafka (forse caricando eccessivamente, in senso religioso, la sua sferzante critica del sistema amministrativo asburgico): come se, da qualche parte, tra gli errori giudiziari e i bastonatori di turno, dovesse esistere pur sempre «un nobile nocciolo del mondo che non sarà mai

²³ M. Kundera, *L'arte del romanzo: saggio* (1986), trad. it. di E. Marchi e A. Ravano, Milano, Adelphi, 1988.

²⁴ W. Benjamin, *Sul concetto di storia* (1950), a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Torino, Einaudi, 1997, Tesi VI, p. 27.

toccato dagli inconvenienti e dagli abusi»²⁵. Ma anche questo, in Kafka, non può essere detto senza evocare qualche ambiguità.

Angela Condello

Riprendo l'immagine della serva che suggerisce di dare fuoco alle carte e vorrei tornare a stimolare Ferraris con una domanda che non ho ancora posto sul tema del segreto. Hai scritto un libro con Derrida, *Le Goût du secret*²⁶, e Derrida a sua volta ha scritto un libro sull'Archivio, *Mal d'Archive*²⁷. Vi discute dell'ambivalenza semantica del termine "archivio" come principio informatore e ordinante che classifica e categorizza (dall'*archè* greco) e come comando. Vorrei interrogarti sulla relazione tra il tema dell'archivio, del web e della mobilitazione chiedendoti anche quanto il lavoro di Derrida ti abbia influenzato.

Maurizio Ferraris

Nel 1967, Derrida, quando i personal computer, per non parlare del Web, erano ancora completamente di là da venire, aveva lasciato cadere, nella *Grammatologia*, una sentenza capitale. Può darsi che andremo verso la fine del libro come totalità organica e compiuta, come enciclopedia hegeliana. Ma sicuramente quello che si stava per fare avanti – in un'epoca in cui McLuhan profetizzava la fine della scrittura – era, al contrario, l'*esplosione della scrittura*, il suo ingresso in ogni parte della nostra vita. Questa esplosione della scrittura è più profondamente una esplosione della registrazione, dell'archivio, della memoria esterna e meccanica chiamata a supplire alle insufficienze della memoria organica. Il problema è che questa intuizione profetica si accompagnava con una frase iperbolica (anche graficamente: era

²⁵ M. Brod, *Franz Kafka. Una biografia* (1937), trad. it. di E. Pocar, Firenze, Passigli, 2008, p. 85.

²⁶ Cfr. J. Derrida, M. Ferraris, *Il gusto del segreto*, Roma-Bari, Laterza, 1997.

²⁷ Cfr. J. Derrida, *Mal d'archivio: un'impressione freudiana* (1995), trad. it. di G. Scibilia, Napoli, Filema, 2005.

scritta in corsivo): “*il n’y a pas de hors-texte*”, quasi che, appunto, il mondo si risolvesse in un testo.

Ma le esagerazioni di un uomo di genio nascondono spesso una verità. Se indeboliamo la frase di Derrida in “Nulla di *sociale* esiste fuori del testo” abbiamo una potente via di accesso all’ontologia sociale, che trova la sua migliore illustrazione proprio nella rivoluzione tecnologica in corso. Gli oggetti naturali esistono fuori del testo, e così pure gli oggetti ideali. Gli artefatti esistono fuori del testo solo nella loro componente materiale, mentre dipendono dalle intenzioni degli utenti per l’uso e il significato. Ma gli oggetti sociali – cose come le opere d’arte, i matrimoni, le tasse e le guerre – non esistono fuori del testo, ossia di un linguaggio, di un sistema di riti e di convenzioni, e soprattutto di un sistema di registrazioni che giustificano l’importanza dei documenti nella nostra cultura. Davvero nulla di sociale esiste al di fuori del testo, ossia di quel reticolo di iscrizioni (conti, archivi, borse, listini, giornali, siti web, telefonini) che invadono la nostra vita. Sono infatti le iscrizioni che, d’accordo con la regola Oggetto = Atto Registrato, costruiscono la realtà sociale, attuando la nostra volontà (come quando facciamo una promessa) ma anche contrastandola (come quando dobbiamo mantenere una promessa e non ne abbiamo più voglia) e – cosa secondo ancor più interessante – suscitandola.

Angela Condello

Rivolgo una domanda a Gianluca Cuzzo. Vorrei chiederti in chiusura di dire qualcosa su Weber, un autore su cui tu hai lavorato e stai lavorando. Il nostro dialogo sfiora, anzi interseca, diverse questioni legate ai temi dell’ufficio e della burocrazia fino a quello più paolino del carisma. Alcuni passaggi di *Mobilitazione* richiamano la forza del web nella diffusione e nella amplificazione della voce di alcuni individui, e fanno riflettere su come i temi del carisma e della verità nell’epoca della co-

siddetta post-verità prendano tutta un'altra forma attraverso blog, social network ecc.

Gianluca Cuozzo

Permettimi di partire dalla questione che ha sollevato Maurizio, e cioè dall'ipotesi che cancellare ogni traccia sia come minimo irrealistico. In effetti, qualsiasi progetto politico ha sempre bisogno di un sistema di veicolo delle tracce, di trasmissione delle istruzioni, di registrazione delle direttive per la prassi e di qualcuno che si faccia portatore di un'ideologia (bella o brutta che sia) in maniera più o meno stabile, riconoscibile, iscrivibile e reiterabile. Vale sempre il bel motto di Kafka, lucido e disincantato, secondo cui ogni rivoluzione, alla stregua di una torbida inondazione che si allarga, alla fine «evapora e non rimane che il limo di una nuova burocrazia»²⁸ – vale a dire, senza un'adeguata struttura amministrativa, nemmeno la rivoluzione è pensabile se non come un evento destinato a non produrre alcuna conseguenza tangibile (che non sia la mera distruzione dello *status quo*).

Ben più modestamente, si potrebbe tentare di migliorare il sistema delle nostre oggettivazioni giuridico-documentali dall'interno delle strutture date, attraverso un lavoro che definirei di traduzione o sovrascrittura delle tracce (con altre tracce, ovviamente). La metafora del *dar fuoco alle carte del castello*, invece, è più radicale, e lascia aperti i dubbi di cui sopra.

Mi domando peraltro se l'immagine di Kafka non possa evocare una situazione drammatica come quella dell'assalto al Museo di Antichità Egizie del Cairo, atto di protesta che ha accompagnato la cosiddetta Primavera araba del 2011: gran parte dei reperti, purtroppo, sono stati rubati o sono andati distrutti, soprattutto i manufatti lignei e le fragilissime mummie. Operazioni di questo tipo non hanno alcun significato politico

²⁸ G. Janouch, *Colloqui con Kafka* cit., p. 1109.

(ma questo non vuole essere un giudizio sulla complessità dell'evento che ha portato alle dimissioni e alla fuga di Mubarak, ovviamente. Nulla a che vedere con gli eventi politici italiani che hanno riguardato la pretesa nipote dell'ex presidente egiziano, quindi). E se anche pretendessero di averlo, a causa di un certo «antisemitismo letterale», non potrebbero fissarlo in scrittura: quindi, la loro memoria – la loro tracciabilità – si perderebbe nel giro di una generazione o due. Immaginiamo se la presa della Bastiglia non avesse lasciato tracce documentabili: testimonianze scritte, immagini artistiche, resoconti dettagliati, persino romanzi ispirati comunque agli eventi. Oggi non esisterebbe più nemmeno un luogo fisico a Parigi chiamato *Place de la Bastille*, con tanto di targa che ne rievoca la posizione originaria. O se esistesse, nessuno saprebbe più per quale ragione (visto che della fortezza fatta erigere da Carlo V non vi è più traccia).

Ciò non esclude che vi possano essere sistemi di organizzazione sociale alternativi, che lottano concretamente contro il modo di vivere cui siamo abituati, e che, come diceva Maurizio, tutto sommato apprezziamo. Ma noi, inutile negarlo, siamo tutti complici del mercato dei consumi, il quale non è che la faccia gaia della realtà amministrata; siamo cioè succubi di un certo atteggiamento “fideistico” nei confronti della profusione a getto continuo dei prodotti dell'economia capitalistica. E questa non è una realtà dematerializzata, a dispetto di quanto vorrebbe farci credere il mondo della finanza; ma non è neanche quel moloch in cui credono i marxisti convinti – perché di nemici, a conti fatti, intorno a noi non se ne vedono. Si pensi alla sola circostanza per la quale, tutte le volte che facciamo un'operazione con una carta di credito, alimentiamo il sistema: vi prendiamo parte in maniera gaudente quando ne abbiamo le possibilità, in modo melanconico e accidioso (sentendoci degli esclusi) quando attraversiamo un momento di crisi. Tutti siamo più o meno assoggettati a un capitale la cui cogenza si è fatta stabile e imperitura come la *natura naturans* degli antichi, mentre la natura è diventata contingente: qualcosa d'inessenziale di cui possiamo

liberarci in ogni istante nelle nostre attività produttive. Donald Trump, lo sappiamo bene, sarebbe assolutamente d'accordo: il *global warming* potrebbe addirittura essere di vantaggio nei rigidi inverni newyorkesi... Ma per quanto ci sia antipatico, non vi è poi molta differenza tra il presidente USA e Becky, celebre personaggio della saga consumistica creata da Sophie Kinsella, la cui sindrome shopaholica, a turno, pervade ciascuno di noi (almeno nei periodi dei saldi di fine stagione). E con questo non dico affatto che vada tutto bene così com'è, anzi!

C'è una bellissima immagine offerta da un romanzo di Houellebecq, *La possibilità di un'isola* (del 2005), in cui il personaggio di Esther – creatura metropolitana alla moda, perfettamente adattata al regno dei consumi – afferma che è impossibile per i lavoratori manifestare contro un piano di licenziamenti, esattamente quanto lo sarebbe organizzare un corteo contro l'invasione delle cavallette nel Sud Africa. Noi, rispetto all'economia, siamo nella stessa situazione: abbiamo trasformato la storia in natura, obliterando dalla realtà politico-economica ogni tratto di contingenza. Nulla, delle istituzioni in cui viviamo, ci sembra più modificabile; eppure siamo noi, ogni giorno, a determinare questa situazione con le nostre azioni individuali e collettive. Un altro fenomeno di porosità rispetto al potere intrusivo del sistema iscrivente: esso va dalla burocrazia al consumismo, dal web alle pubblicità, dalla moda alle scelte culturali (in cui crediamo di esercitare il massimo della nostra iniziativa personale). E con ciò si contrappone un certo tipo di realtà (quella documentale) a quella del mondo naturale. Credo che questa pretesa antinaturalistica sia la più grande finzione ideologica della storia dell'umanità. La catastrofe ecologica è una realtà scomoda, la cui semplice minaccia rappresenta la fine del sogno dei postmoderni: una realtà ben più dura di quella offerta dai mercati. Tuttavia, al momento, ci pare meno evidente. Anche grazie ai nuovi cantori delle immagini, frutto dell'accanimento terapeutico nei confronti dell'inerzia postmodernista.

Mi chiedo però, data questa condizione di fragilità del sistema di trasmissione delle tracce che Kafka suggerisce con la metafora del dar fuoco alle carte, se dietro l'idea che da qualche parte si stia lottando contro il capitale non si nasconda in realtà una sfida (decisamente aleatoria) molto più radicale rispetto alla *semio-buro-sfera*: il web, e più in generale l'ambiente tecno-digitale che ci siamo dati e in cui siamo immersi (si pensi ad esempio ai *big data* e alla *blockchain*). Forse, Maurizio interpreterebbe una tale sfida come un possibile ritorno a una dimensione barbarica. Cancellare le tracce, come esperienza radicale (sul modello del dare alle fiamme il Castello), somiglierebbe in effetti a un tentativo di ripristinare la condizione pre-umana dominata dalla temutissima forza fisica: prima del patto sociale – parola di Vico – a regolare i rapporti tra soggetti vi era la mera forza fisica dei «bestioni insensati». Di fronte a noi si prospetterebbe così il ritorno agli antichi scimmioni (gli stessi da cui siamo partiti citando *2001: Odissea nello spazio*).

Ricordo il celebre esperimento mentale di Paul Valéry, in cui si proponeva l'ipotesi di un tarlo capace di distruggere improvvisamente, in ogni angolo del pianeta, tutti i documenti, gli archivi e le biblioteche: lo scibile nel suo complesso svanirebbe nel nulla, l'uomo si vedrebbe ridotto a una *tabula rasa*, senza le istruzioni d'uso per operare nel mondo. Oggi, data la quasi completa sostituzione degli archivi digitali a quelli cartacei, basterebbe pensare a un virus informatico. Abbiamo già vissuto, almeno a livello emotivo, qualcosa di simile: il *Millennium bug* del 2000 (nome tecnico: Y2K). Le ipotesi che si facevano erano addirittura fantascientifiche; ma qualcosa di vero c'era senz'altro.

Vengo al dunque. Al posto del metodo incendiario, forse l'unica possibilità di resistenza al dispositivo burocratico potrebbe consistere nel rivoltare abilmente la burocrazia contro se stessa. Un esempio concreto consisterebbe nel bombardare di mail un sito governativo (*mail bombing*), poniamo di un Ministero, che abbia particolare significato per la vita dei cittadini:

insomma, una sorta di *spamming* mirato, nient'affatto casuale (a prescindere dalle motivazioni e dalle finalità che possano muovere un'operazione di questo tipo)²⁹; o, in sede parlamentare, nel meccanismo infernale della produzione esponenziale degli emendamenti, da parte dell'opposizione di governo, per bloccare una proposta di un disegno di legge (meccanismo che può essere addirittura affidato a un algoritmo sfruttato da un banale programma informatico, progettato per moltiplicare varianti indefinite di una stessa mozione)³⁰. Si potrebbe allora dire che la contestazione qui assuma l'aspetto della *riscrittura continua della tradizione*, strategia che definirei di *surdeterminazione della traccia* – fino all'estenuazione del sistema di controllo per ridondanza delle sue stesse operazioni d'iscrizione. E che questo possa avvenire eminentemente a livello della rete, testimonia come il web sia, allo stesso tempo, «lo strumento della rivoluzione e quello della sorveglianza»³¹.

L'atto del riscrivere le disposizioni *iscritte*, organizzato a livello di strategia politica, permette di passare dallo stato di mera disposizione (semplice risposta automatica al comando) a quello dell'assunzione critica e responsabilizzante delle tracce (al limite, anche nel senso della contestazione esplicita del sistema). Si tratterebbe, allora, dell'insorgere di quell'etica della responsabilità, secondo la quale «bisogna rispondere delle con-

²⁹ Nel 2016, per boicottare l'obbligo di vaccinazione negli asili nido proposta dalla senatrice Francesca Puglisi, si è assistito a un'operazione di questo tipo da parte dei cosiddetti *novax*: http://bologna.repubblica.it/cronaca/2017/05/02/news/vaccini_obbligatori_a_scuola_senatrice_pd_sono_gia_intasata_dal_mail_bombing_dei_no_vax_-164456061/?ref=search

³⁰ A. Sgherza, *Come si fabbricano 82 milioni di emendamenti: la democrazia ostaggio di un algoritmo*, "Repubblica.it" (23.09.2015): http://www.repubblica.it/politica/2015/09/23/news/cosi_si_fabbricano_82_milioni_di_emendamenti_la_democrazia_ostaggio_di_un_algoritmo-123525218/

³¹ L. Di Biase, *Homo pluralis. Esseri umani nell'era della tecnologia*, Torino, Codice Edizioni, 2015, p. 27.

seguenze (prevedibili) delle nostre azioni»³² di contro all'etica dell'intenzione o convinzione, propria di un certo razionalismo cosmico-etico che non è in grado di contemplare un'*eterogenesi dei fini pianificata*, un esito differente, persino contraddittorio, rispetto a quanto preventivato nella predisposizione legal-burocratica di determinati mezzi in vista del fine eteronomo e gerarchicamente stabilito.

Mi si dirà che l'opzione cui qui si è fatto cenno è un po' fantasiosa. Può darsi, non ho ancora le idee del tutto chiare. Gli stessi esempi che ho riportato sono problematici. Ma, in fondo, non è stata questa la vera arma adottata da Kafka per difendersi da un apparato iscrivente-burocratico avvertito come tirannico? La sua sete di libertà si è concretizzata, guarda caso, proprio nella scrittura: una sorta di *riscrittura rovesciata della lettera burocratica*, che – dall'interno del sistema stesso – prova a insinuare dei margini operativi a disposizione del pensiero critico, offrendo a questo, grazie alle sue narrazioni paradossali, un oggetto allegorico di meditazione pressoché infinita. Con questa scrittura allegorica egli ha ricodificato – riscrivendolo senza tregua – quel mondo assurdo dal quale cercava di uscire anche nella realtà. Dalla porta della giustizia, dal Castello e da un procedimento giudiziario che colpisce come il fato, forse, si può tentare di uscire (con una gamba sola, mai del tutto) soltanto scrivendone e riscrivendone senza tregua, lasciando traccia di questo paradosso nel corso di quel processo di registrazione in atto che è la nostra stessa tradizione. Scrivere di burocrazia con toni tragicomici e innato senso del paradosso, per richiamare l'attenzione su ciò che si dà solitamente per scontato, come se fosse natura imperitura: ecco la via indicataci da Kafka. L'aggettivo "kafkiano", del resto, si è esteso a significare molto più di quanto s'intende, ad esempio, con "manniano" – rimandan-

³² M. Weber, *La politica come professione* (1919), in Id., *Il lavoro intellettuale come professione*, trad. it. di A. Giolitti, Torino, Einaudi, 1993, p. 109.

do a un certo stilema riscontrato a livello narrativo a Thomas Mann (e non al fratello Heinrich). Con esso – si pensi al gergo “situazione kafkiana” – s’intende qualcosa di diverso, di non univocamente letterario, bensì come proprio dell’inefficienza burocratica e giudiziaria, tale da rievocare – solo in un secondo tempo – i romanzi o i racconti di Franz Kafka³³. La rivincita di Kafka è, insomma, nella stessa traccia indelebile lasciata dalla sua narrativa nella cultura occidentale, che da quel momento non può autocomprendersi se non attraverso la sua rappresentazione critico-parodica – come se essa si riflettesse in uno specchio deformante – dell’amministrazione burocratica. Se quindi, come osserva Michael Löwy, la scrittura è il mezzo con cui le istanze dirigenti esercitano il proprio potere, «Kafka reagisce utilizzando lo stesso mezzo, ma rovesciando completamente la procedura: una scrittura della libertà, letteraria o poetica, che sovverte le pretese dei potenti»³⁴.

Vengo ora a Max Weber, stavo quasi per dimenticarmene. Indubbiamente, la sua opera offre numerose intuizioni per intendere il nostro presente come epoca del controllo amministrativo diffuso. In modo più efficace di Marx, che insiste sull’ideologia dell’alienazione, presupponendo sempre un rigido spartiacque tra chi detiene i mezzi di produzione e il lavoro salariato – antico retaggio biblico, come sottolineava Karl Löwith, della dicotomia ebraico-cristiana tra bene e male: popolo della luce *versus* esercito delle tenebre. Nell’ottica weberiana, nell’epoca della razionalità dispiegata, il vero strumento di dominio diventa la carta protocollare. Le disposizioni legal-burocratiche veicolate da questi atti iscritti sono accessibili a tutti; da esse siamo però

³³ M. Löwy, *Kafka sognatore ribelle* (2004), trad. it. di G. Lagomarsino, Milano, Eleuthera, 2007, p. 154: «Pare che Malcolm Lowry sia stato il primo a parlare, nel 1936, di una “perfect kafka situatio”, ma l’aggettivo compare solo nel 1947, sulla rivista “New Yorker”, che parla di “un incubo kafkiano di vicoli ciechi” (*a kafkaesque nightmare of blind alleys*)».

³⁴ Ivi, p. 12.

soggiogati, determinando il nostro comportamento in senso motorizzato e impersonale. Mi spiego: tutti quanti siamo più o meno competenti di burocrazia quando, per esempio, ci rivolgiamo a un avvocato, a un amministratore di condominio, al TAR – anche se fosse solo per fare ricorso, nel tentativo di vedere tutelati i nostri diritti contro le iniquità delle richieste oppressive dell'amministrazione stessa. In ogni caso, anche quando ci opponiamo a esso, siamo sempre noi ad alimentare l'apparato burocratico, addirittura ci appelliamo a quest'ultimo affinché i nostri diritti siano garantiti contro eventuali abusi da parte di un ministero (o da qualche società pubblica che surroga determinate sue funzioni). A tal proposito Weber offre un'espressione notevole, che è quella già ricordata della burocrazia come «destino materiale» dell'uomo moderno, umanità che vive in essa conformemente a una data concrezione/articolazione storicamente necessaria del potere. Con tale definizione Weber da un lato supera Marx, ovvero la sua idea che, nella storia, vi sia sempre un dominatore di turno, che si è arrogato – in modo arbitrario, del tutto soggettivo – determinati poteri, in modo assolutamente illegittimo; dall'altro risulta più credibile di Hegel, che vedeva nelle istituzioni (compreso l'apparato burocratico prussiano) l'oggettivazione necessaria dello Spirito, volto a un ideale di trasparenza e razionalità che si affermerebbe progressivamente nei rapporti socio-economici su cui si struttura la vita dello Stato. Questa, in fondo, era anche l'idea di Gianni Vattimo a proposito della «società trasparente», quale esito dell'indebolimento delle strutture gerarchiche, oppressive della metafisica (idea che ha poi abbandonato nella seconda edizione del libro omonimo, a undici anni dalla prima).

La definizione di burocrazia come spirito coagulato sembra corrispondere a un ordinamento sociale che, rispetto a Hegel, rinuncia a essere orientato in senso provvidenzialistico, e in cui la necessità delle strutture documentali è sempre verificata *post factum*; l'espressione, inoltre, sembra meglio adattarsi all'idea emergentista di Maurizio circa il «venire a galla» di acquisizioni

oggettive di carattere sociale e di determinate applicazioni tecnico-scientifiche decisive nella storia dell'umanità: dall'osso al computer, dal bastone per camminare al razzo interplanetario. Queste datità documentali, o dispositivi iscriventi, non sono ordinati in senso progressivo, e quindi non sono gerarchizzati tra loro in alcun modo: la stessa idea del progresso è un oggetto sociale fra gli altri, a cui si può corrispondere o meno in un esercizio concreto di libertà in gioco (ovvero, nelle connessioni intersoggettive in cui operiamo, dando adito ad alcune tendenze che già sono operative nel sociale). Weber, con la sua dottrina sociologica, restituisce l'immagine di un sistema complesso, fatto di appelli e risposte, in cui le informazioni emergono di volta in volta attraverso sedimentazioni di senso condivise, lo spirito coagulandosi e dando origine a istituzioni di cui tutti siamo, bene o male, sempre creatori e corresponsabili. La nostra umanità, infatti, in qualche modo deve reagire a determinate sollecitazioni, positivamente o negativamente – e qui ricordo che Maurizio descrive le dinamiche sociali come una fitta trama di rapporti di *imposizione – disposizione*, da un lato, *risposta e responsabilità*, dall'altro.

Questo ha una certa affinità con quanto scriveva Georg Simmel, cioè che ogni dato storico-sociale sarebbe la risultante di tendenze «che sollecitano e che vengono sollecitate» – dialettica di *Wechselwirkung* per la quale, *mutatis mutandis*, il cittadino corrisponde responsabilmente all'*input* istituzionale nel suo stato sorgivo ed emergenziale, reagendo a esso mediante fenomeni di “sociazione” (*Vergesellschaftung*) con intensità variabile, a seconda della potenza incarnata dalle singole istituzioni³⁵. D'altronde, scrive Simmel, «gli individui entrano nella visione sociologica nella misura in cui, da un lato, creano queste interazioni (*We-*

³⁵ H. Abels, A. König, *Georg Simmel: Wechselwirkungen, Vergesellschaftung, individuelles Gesetz*, in Id., *Sozialisation*, Heidelberg-Berlin, Springer, 2010, pp. 25-26.

chselfwirkungen) e, dall'altro, ne sono influenzati», secondo una reciprocità circolare che è il cuore dei fenomeni emergenziali³⁶.

La burocrazia, tornando a Weber, è un enorme ambito artificiale «in cui il singolo viene immerso nascendo, e che è a lui dato, per lo meno in quanto singolo, come un ambiente praticamente non mutabile, nel quale è costretto a vivere»³⁷. Questa *burosfera* – articolandosi in una serie di uffici dai compiti spesso ridondanti, sebbene caratterizzati a livello formale da razionalità, integrazione reciproca, conformità ed efficienza strumentale – tende a sospendere qualità essenziali alla prassi come:

- *l'iniziativa* (la facoltà di escogitare soluzioni nuove di fronte a problemi imprevisi);
- *la scelta di valore* (optando, in sua vece, per la mera efficienza strumentale: la scelta di strumenti adatti a raggiungere un determinato fine prestabilito);
- *la responsabilità* (il farsi carico delle conseguenze di determinate applicazioni normative), ponendo così fine all'*ethos* politico in quanto dedizione, servizio a una «causa» (*Sache*) che abbia una sua intima consistenza etica.

È ovvio che in un simile contesto, caratterizzato da vincoli garantiti dalla scrittura e dalle procedure altamente formalizzate e fissate in maniera sovraindividuale, si tende ad adempiere alle richieste delle gerarchie superiori assecondando ciò che lo stesso Weber definisce la mera etica dell'intenzione o convinzione (*Gesinnungsethik*). Il che, in tal caso, significa portare a termine speditamente, perseguire con diligenza e coerenza ciò che si è accolto nella propria intenzionalità diretta in modo eterono-

³⁶ B. Nedelmann, *Georg Simmel (1858-1918)*, in *Klassiker der Soziologie*, a cura di D. Kaesper, München, C.H. Beck, 1999, p. 133.

³⁷ M. Weber, *Etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1905), trad. it. di P. Burresi, Firenze, Sansoni, 1989, p. 45.

mo, nel senso di un'«*efficienza* orientata in base ad output»³⁸ (si tratta, nello specifico, delle direttive dell'amministrazione, senza potersi mai chiedere se esse siano in se stesse giuste o sbagliate). Weber intende un tale orientamento della prassi come essenzialmente vincolato all'«eterocefalia del comando di potere e dell'apparato costrittivo»³⁹.

Ora, un sistema sociale di tal fatta, improntato alla mera razionalità strumentale, può essere anche descritto come una «gabbia di acciaio». Nel 1918, quando Weber scrive *Parlamento e governo*, ha come obiettivo critico un sistema di governo a cui tutti quanti – persino i politici, coloro che dovrebbero governare – risultano sottomessi. Tanto è vero che il Parlamento della Germania post-bismarkiana sarebbe diventato succube di un'amministrazione burocratica che non permette più l'emersione di quelle personalità carismatiche in grado di far assumere la Germania a un nuovo e importante ruolo politico in Europa. La gabbia d'acciaio della burocrazia, che ingloba anche la dimensione della politica, è un tipo di organizzazione cui corrispondono diverse caratteristiche del vivere sociale, che Weber intende descrivere valutativamente, con una neutralità che considera ogni dato sociale come fosse di per se stesso necessario e inemendabile. Il più importante di questi tratti è quello della razionalità estrema dell'apparato burocratico, della mentalità strumentale imperante volta al raggiungimento di una finalità estrinseca, tratto che dà una fisionomia particolare alla nostra società: quella di una portentosa *macchina efficientista*. Lo stesso deve dirsi per l'economia capitalistica, in cui tutto deve essere «calcolato razionalmente in base a precise norme generali,

³⁸ H. Tyrrell, *Ist der Weberschen Bürokratietypus ein objektiver Richtigkeitstypus?*, "Zeitschrift für Soziologie", 19 (1981), n. 1, p. 38.

³⁹ M. Weber, *Sociologia del potere* cit., p. 17.

nello stesso modo in cui si calcola la prestazione prevedibile di una *macchina*»⁴⁰.

Oggi alla mega-macchina si è sostituito in gran parte il web, apparentemente più soft. Si tratta di un apparato impersonale che diventa fine a se stesso – tesi avvalorata da Maurizio nel parlarci di un sistema di reiterazione delle tracce di tipo «autopoietico». Ciò significa che lo strumento cresce, si struttura e si articola da sé, tendendo a divenire metro e misura della nostra esistenza. D'altra parte, vi è un punto critico registrato da Maurizio, rispetto al quale la sua teoria documentale offre una possibile risposta: l'idea della deresponsabilizzazione dilagante (e qui, forse, vi è più di un'analogia con quanto sostenuto da Weber). Il web, erede della gabbia ferrea della burocrazia, mette a disposizione di noi tutti soluzioni alquanto comode (si tratta di quell'aspetto di *Entlastung* di cui parlava Arnold Gehlen a proposito della tecnica, vocabolo che letteralmente significa “esonere da qualcosa”). È del tutto naturale deresponsabilizzarsi, vivere assecondando le imposizioni eterocefaliche della tecnica e della burocrazia, facendosi orientare dal web nei gusti e persino nelle scelte; d'altra parte, però, vi sarebbe una sorta di appello etico che avvertiamo in noi all'atto del riconoscimento di una situazione che sia oggettiva e vincolante, a cui dunque occorre reagire in modo consapevole e responsabile (e questa, ritornando a Weber, sarebbe l'etica della responsabilità, la *Verantwortungsethik*). In tal senso, non soltanto «bisogna rispondere delle conseguenze (prevedibili) delle nostre azioni»⁴¹, ma anche scorgere nel potere di amplificazione tecnico-mediatico delle conseguenze delle nostre iniziative – con cui reagiamo sempre al contesto – la possibilità di ciò che i filosofi chiamano “eterogenesi dei fini”. Quindi,

⁴⁰ Id., *Parlamento e governo: per la critica politica della burocrazia e del sistema dei partiti* (1918), trad. it. di F. Fusillo, Roma-Bari, Laterza, 2002, p. 25.

⁴¹ Id., *La politica come professione* cit., p. 109.

per citare Maurizio, l'azione umana deve rientrare in uno schema quadripartito fatto di imposizione-disposizione/ motivazione-responsabilizzazione, in cui il concetto d'intenzione ha un ruolo assolutamente secondario (e qui rimando alle considerazioni sul concetto di originarietà dell'agire libero nelle dinamiche sociali). A proposito della disposizione è da ricordare poi che già Weber, nel suo tentativo di rintracciare i fondamenti di un agire responsabile, aveva richiamato l'attenzione sulla «disposizione degli uomini a rispettare le norme e i regolamenti abituali»⁴².

Vorrei solo aggiungere un dato storico-filosofico, per me importante, a cui bisogna pensare quando si parla del rapporto Kafka-Weber. Kafka, quando scrive *Il Processo* e *Il Castello*, non si cala nella prospettiva dell'alienato mentale (lo sconfitto o l'inetto), né in quella dell'apolide (l'escluso che non comprende l'entità dei processi sociali *in fieri*). Sta invece scrivendo romanzi di critica sociale ispirato dal pensiero di Weber. Bisogna solo mettersi d'accordo su quale dei due fratelli Weber si tratti. Kafka conosceva il fratello più giovane di Max, Alfred, che era stato docente nella stessa Università frequentata da Kafka tra il 1901 e il 1906 (aveva infatti insegnato Economia nazionale alla Karl Ferdinand Universität di Praga, presso la Facoltà di Diritto, dall'ottobre 1904 all'estate 1907)⁴³. Inoltre, «gli archivi universitari dimostrano che nel marzo del 1906 Alfred Weber aveva partecipato a una commissione che aveva esaminato Kafka nel secondo dei tre esami richiesti per la laurea»⁴⁴.

⁴² Id., *Sociologia del potere* cit., p. 75.

⁴³ La tematizzazione del rapporto tra Kafka e A. Weber la si deve ad A. Lange-Kirchheim, autrice del saggio *Franz Kafka "In der Strafkolonie" und Alfred Weber "Der Beamte"*, "Germanisch-Romanische Monatsschrift. Neue Folge", 27 (1977), pp. 202-221.

⁴⁴ D. Litowitz, *Max Weber and Franz Kafka: A Shared Vision of Modern Law*, "Law, Culture and the Humanities", 7 (2011), n.1, p. 50.

Alfred, in particolare, aveva scritto l'articolo *Der Beamte* (*L'impiiegato*)⁴⁵, pubblicato nel 1910 sulla «Neue Rundschau» – una delle riviste che Kafka leggeva con una certa assiduità⁴⁶, in quanto si faceva portatrice delle nuove tendenze letterarie in aerea tedesca (non a caso, «un ampio saggio letterario costituiva la parte centrale di ogni numero»⁴⁷). In questo saggio, riprendendo alcune delle tesi del fratello Max a proposito della «frugalità, sobrietà e industriosità come segno di merito per un accesso all'aldilà, enfatizzando in particolare la logica, la scienza e la calcolabilità»⁴⁸ del capitalismo (caratteristiche che discenderebbero dall'etica protestante), l'autore fa i conti con quel gigantesco apparato che è la burocrazia – «un qualcosa di meraviglioso in senso quasi mitologico» –, il quale «s'innalza sulla nostra esistenza» alla stregua di un «meccanismo morto che annulla l'indipendenza degli individui»⁴⁹. Alfred Weber, inoltre, notava come un sentimento culturale di carattere generale, sebbene ancora vago, si stava impossessando dell'epoca, conferendo una certa coloritura claustrofobica ai vissuti dei singoli cittadini; esso, nella forma di un timore ancora confuso ma onnipervasivo, rivelava «come questo stesso apparato abbia la tendenza a inglobare, del tutto spontaneamente, parti sempre più cospicue della nostra esistenza, segregandole in stanze, vani e sub-comparti» funzionali all'esercizio burocratico del potere⁵⁰. Questo processo, in modo singolare, viene

⁴⁵ A. Weber, *Der Beamte*, «Die Neue Rundschau», 21 (Oktober 1910), pp. 1321-1339.

⁴⁶ A. Harrington, *Alfred Weber's essay "The Civil Servant" and Kafka's "In the Penal Colony": the Evidence of an Influence*, «History of the Human Sciences», 20 (2007), fasc. 3, p. 42.

⁴⁷ J.M. González García, *La máquina burocrática (Afinidades electivas entre Max Weber y Kafka)*, Madrid, Visor, 1989, p. 206.

⁴⁸ D. Litowitz, *Max Weber and Franz Kafka* cit., p. 51.

⁴⁹ A. Weber, *Der Beamte* cit., p. 1328.

⁵⁰ Ivi, p. 1334.

descritto come una vera e propria «metamorfofi burocratica», cui fa da contropartita una «sottrazione dell'anima (*Entseelung*)» all'esercito dei suoi impiegati e funzionari: fino a una completa «identificazione di vita e lavoro, esistenza e professione»⁵¹. Insomma, si potrebbe dire che i «regolamenti d'ufficio abbiano una loro propria psicologia. Si tratta della nuova interiorità degli atti e delle registrazioni, dei protocolli e dei documenti, dei certificati e delle citazioni in giudizio, dei dipartimenti e delle competenze – in breve, di tutto ciò che i romanzi di Kafka descrivono»⁵² sotto forma di «colonne di atti impilati» (*Akten-Säule*) cui siamo incatenati nel nostro quotidiano supplizio. Una sorta di flagellazione protocollare, da cui ci liberiamo solo con un'altrettanto drammatica, inequivocabile crocifissione giudiziaria. La *via crucis* del comune cittadino, in fondo, si presenta a Kafka come una *via actorum*, fatta di sentenze e di fascicoli protocollo che si riproducono come per scissione, quasi per meiosi, portandoci a una resa incondizionata per avvenuta sopraffazione: «la burocrazia ha il suo proprio sviluppo: essa si riproduce per scissione. I segretari richiedono i sottosegretari, e questi ultimi sostituti e aiutanti. Ma anche gli atti si moltiplicano producendo nuovi atti»⁵³.

Angela Condello

Ho un'altra domanda per Gianluca Cuzzo: a partire da questa tua lettura della burocrazia, credi sia possibile immaginare forme di ribellione collettiva?

Gianluca Cuzzo

Domanda molto impegnativa. Intanto bisogna vedere quanti di noi avvertono effettivamente l'impulso irrefrenabile al cambia-

⁵¹ J.M. González García, *La máquina burocrática* cit., p. 208.

⁵² F. Weltsch, *Religion und Humor im Leben und Werk Franz Kafkas* cit., p. 50.

⁵³ *Ibid.*

mento – l’istinto di ribellione di cui parla il Grande Inquisitore nella *Leggenda* narrata da Iván Kamazov. Credo sia piuttosto raro. La tendenza più diffusa è quella di *vivere il meglio possibile* all’interno delle regole date, le quali, sebbene non ci persuadano del tutto, è meglio non siano cambiate – pena la possibilità di perdere i pochi privilegi superstiti. Insomma, al più ci si può collocare in una sorta di nicchia di privilegi (il vecchio cantuccio della coscienza storica riservata di Jacob Burckhardt) all’interno di un sistema di dispositivi di trasmissione attraversato da vari input che condizionano le nostre vite, sebbene per i più – fortuna vuole che, fino a prova contraria, non siamo mai noi – siano decisamente intollerabili. Di fatto avverto pochissimo l’esigenza, nelle persone che conosco, di stravolgere l’ordine dato, e questo potrebbe essere il sintomo che mutare le cose è impresa davvero difficile. La burocrazia, in tutto ciò, esercita bene la sua funzione demotivante.

Riguardo a un mutamento collettivo, credo che da una massa amorfa e depolitizzata come la nostra sia difficile che possa scaturire una decisione politica dirompente, tesa al rinnovamento sociale. Un gruppo qualsiasi di cittadini, infatti, nel momento in cui decidesse di cambiare le strutture del sociale, dovrebbe prima darsi un sistema di valori alternativi, nonché una strategia di lotta qualunque; tutto ciò responsabilizzerebbe enormemente i singoli individui rispetto a un obiettivo qualunque, buono o cattivo esso sia. Ma dove vediamo oggi fenomeni di questo tipo? Rifacendosi a un antico repertorio di categorie morali, oggi – al posto dell’istinto di ribellione – imperversa la pigrizia del cuore, l’ignavia, quel senso indeciso e vago che ci porta a dare per scontata l’immedesimazione con lo *status quo*, accettandolo in tutto e per tutto. Questa sindrome accidiosa, per fare un esempio tangibile, ha condotto in Europa alla supremazia, sulla quasi totalità dei paesi sovrani, della “Trimurti finanziaria” Commissione Europea, Banca Centrale Europea e Fondo Monetario Internazionale – una riedizione dell’*amor fati* che è al centro del film, ideologico

ed eccessivamente estetizzante, di Lars von Trier *Melancholia* (2012): se dipendesse da me, sembra dire la protagonista Justine (*alias* Kirsten Dunst), rimanderei ogni azione fino alla fine dei tempi; intanto cerco di arrancare portandomi dietro quei pesanti «fili di lana grigi che mi si attaccano alle gambe [...] così pesanti da trascinare» – edera e radici, in realtà, che trattengono al suolo di una natura languida e triste, intrisa di entropia e dissipazione. In tale supplizio vegetale solo la collisione tra un tetro pianeta errante e la Terra inerme può porre fine alla «dialettica in stato d'arresto» (direbbe Benjamin) in cui nulla può cambiare. L'importante è che il collasso sia generale, coinvolga l'umanità intera e, soprattutto, sia bello da vedere: così, mi pare, ragionano molti dei cittadini europei. Assecondando questo mantra ci si sta abituando persino all'idea della catastrofe ecologica. Peccato essa sia più di una semplice idea.

L'altra possibilità emancipativa, alternativa all'atto rivoluzionario vero e proprio, volto alla creazione di uno stato di discontinuità assoluta rispetto all'odierno sistema di trasmissione documentale, è quella di cui ho già detto per sommi capi: si tratta di riscrivere le tracce che ci condizionano cercando di ritessere l'ordito della tradizione, di farle diventare il più possibile istruzioni che favoriscano quelle poche idee di miglioramento che emergono nella nostra esistenza, qualora essa sia improntata – si capisce, solo a tratti – all'iniziativa personale e al senso di responsabilità. Tutto questo potrebbe diventare, in un secondo momento, principio di nuova trasmissione di tracce: qualcosa di dominio pubblico, di visibile, che valga come esempio, a cui anche altri possano appellarsi co-producendo così, nei vari fenomeni di socializzazione collettivi, altri fatti emergenziali (come proposte, sollecitazioni, istruzioni, ecc.). In questa prospettiva chi agisce non è sicuramente la massa amorfa e ribelle criticata da Maurizio, bensì quell'individuo che, armato di buona volontà, fa un uso responsabile dei codici di comportamento, li riscrive, li interpreta, dando origine a una prassi che non è una mera

applicazione/riproduzione pedestre delle iscrizioni accolte. Ma neanche la spontaneità assoluta dei teorici della libertà, come facoltà noumenica in grado di produrre una serie causale del tutto nuova. Quindi, ad esempio, sebbene normalmente non ci si ponga il problema di che cosa si apprende effettivamente nel momento in cui si riceve un sms o un messaggio su WhatsApp, è anche vero che questa traccia testuale può essere assunta in maniera responsabile creando un minimo di distacco tra quello che ricevo e quello che immetto (sotto effetto di una sollecitazione esterna) nel sistema di trasmissione delle informazioni – attuando, nei confronti del tessuto connettivo-documentale in cui si vive, quella “variazione sul tema” che è tipica dei fenomeni dell’improvvisazione musicale (tema caro all’amico Alessandro Bertinetto). Un esempio banale sono i brevi filmati che riceviamo immancabilmente sui nostri smartphone a Capodanno, che hanno oramai rimpiazzato i messaggi personali di augurio, in cui vale la regola della prossimità io-tu. Se interrompiamo la catena demenziale di video e vignette con un sms in cui ci rivolgiamo direttamente allo scrivente, forse realizziamo il fenomeno di riscrittura delle tracce più facile si possa immaginare. Ma il gesto, per quanto semplice, non è poi di così poco conto. Sovradeterminare le istruzioni contenute nelle tracce sfruttando gli apparati di scrittura invalsi è comunque erede del gesto politico – una sorta di *astuzia della scrittura* – di cui è intessuta la narrativa di Kafka, che riesce a porre la burocrazia di fronte alla sua immagine deformata e ridicola.

Tutto ciò ha a che vedere anche con il restauro, una categoria dell’agire filosoficamente densa: un’«arte del coscienzioso rammendo», per citare sempre Auster. In effetti, il restauro è un’operazione che non stravolge le tracce del passato, non inventa qualcosa che prima non c’era, bensì reinterpreta un dato di realtà cercando di restituire un’altra possibilità di vita a un oggetto/traccia del nostro passato; e ciò nel rispetto filologico del tutto estetico-funzionale, e persino dell’epoca di provenienza del manufatto. Un’operazione di restauro, detto in altri termini,

rappresenta emblematicamente quei fenomeni che ho chiamato di riscrittura delle tracce.

Condivido quindi con Maurizio l'idea che non c'è azione, nemmeno la più trasgressiva si possa immaginare, che non abbia bisogno di una registrazione attraverso i mezzi di scrittura che, in qualche modo, sono strutturanti rispetto alla comunità documentale in cui viviamo.

Angela Condello

Vorrei insistere sul tema della ribellione. Se non è possibile una rivoluzione o una presa di coscienza collettiva, è possibile quantomeno una forma di ribellione individuale che metta in crisi la burocrazia per come l'hai descritta? E se lo è, in che modo questa presa di coscienza individuale si relaziona alla collettività di cui fa necessariamente parte?

Gianluca Cuozzo

Anche un novello Jim Morrison, volendo comporre una canzone alternativa, critica nei confronti del sistema, dovrebbe rivolgersi a una casa discografica e comunicare attraverso dei sistemi e delle procedure invalse che devono essere accettate, al limite trasformate dall'interno attraverso un processo di riscrittura, surdeterminazione delle tracce. Un po' come avviene nei dipinti di Leonardo, i quali, analizzati ai raggi x, recano ancora gli indizi dei disegni preparatori alternativi, dei pentimenti e delle trasformazioni del progetto originario. Noi, a livello sociale, possiamo operare allo stesso modo: sovrascrivendo (che non vuol dire cancellare del tutto ciò che stava scritto prima).

Questo processo di riscrittura, in cui diviene la nostra vita di spiriti coagulati, è garantito dalle strutture di "sociazione" – strutture che comunque stanno a fondamento del vivere sociale. È difficile immaginare una iniziativa libera che, nel concreto, possa darsi a un tempo inizio (radicale) e scelta (senza possibilità di pentimenti, revisioni e ritorno sul già deliberato). Così com'è difficile vedere in azione uno stato di eccezione vero

e proprio, sul modello schmittiano, in cui la forza costituente del diritto si separa completamente dall'applicazione di una norma qualsiasi. Certamente, sono immagini suggestive, ma poco produttive dal punto di vista della comprensione dei fenomeni storici. Rispetto a una libertà originaria, mi è più facile immaginare un gioco delle libertà, che si dà sempre in concreto nelle circostanze date, fatto di condizionamenti reciproci e complementari; dinamica che assomiglia non poco all'hegeliano «gioco delle forze» (trasposto dall'ambito fisico a quello dello Spirito oggettivo): in esso, per tornare a Simmel, ogni dato storico-sociale sarebbe la risultante di tendenze «che sollecitano e che vengono sollecitate». Quando si studiano i problemi sociali è molto difficile incontrare fenomeni sorgivi, in grado di determinare un taglio netto rispetto a ciò che sta prima (da queste pretese, in fondo, fa sempre capolino la coda di paglia dell'idealismo assoluto). Qui vede bene Maurizio quando afferma che, nelle interazioni sociali, ogni motivazione dell'azione «non è un impulso originario, ma sorge dagli inviti, dalle resistenze e dal contesto».

A proposito di discontinuità radicale, in *Viaggi nello scriptorium* (2008) Paul Auster immagina un uomo che ogni mattina deve ritornare ad apprendere chi è, qual è il suo lavoro, persino come si chiama. Un essere umano di tal fatta non ha una vita spirituale vera e propria, capace di sedimentarsi nel *continuum* dei vissuti, e ciò comporta l'idea che la memoria – come centro attivo di registrazione delle tracce – sia il cuore della vita spirituale. Agostino, credo, lo aveva inteso alla perfezione, parlando di una memoria che, alla stregua di un grande tempio o palazzo, contiene ogni altra facoltà. Ma la memoria, nell'esempio di Auster, non esiste; sicché Mr. Blank, protagonista del racconto, deve reimparare a vivere ogni mattina. Quasi dovesse sperimentare su di sé l'origine della storia umana (salvo poi dovercela scordare a ogni approssimarsi della sera): come lo scimmione prima della scoperta che l'osso può essere utilizzato

alla stregua di uno strumento di offesa, aprendo così la strada trionfale dell'*homo tecno-sapiens*.

Questo modello di esistenza, se preso alla lettera, si configura come un episodio di regressione assoluta, situazione del tutto incredibile, che non vedo come potrebbe realizzarsi in concreto (salvo casi di patologia conclamata, che mettono a rischio la stessa categoria dell'umano). Non possiamo neanche immaginare questa discontinuità storico-esistenziale assoluta; essa si potrebbe realizzare unicamente nel ritorno a una dimensione di sussistenza puramente biologica, regredendo a uno stato prossimo a quello vegetativo. Si tratta di un ideale regressivo, passibile di essere declinato unicamente nell'ambito di una teoria psicanalitica in cui ontogenesi e filogenesi tendono a confondersi. Come avviene nel film *Stati di allucinazione* (del 1980, diretto da Ken Russell), in cui uno scienziato tenta di ritrovare la natura pulsionale ancestrale su cui si è costruita la nostra civiltà al costo di grandi rinunce e sacrifici. Come realizzare questo contro-ideale? In fondo è lo stesso concetto regressivo espresso da Freud con la nozione di Thanatos, impulso di morte che si realizza nel tentativo di ritornare a uno stato di omeostasi che, alla fin fine, può essere garantito soltanto dai fenomeni inorganici. Qui tutto è fermo; siamo usciti dalla gabbia d'acciaio, certo, ma anche dalla categoria dell'umano. Con quale vantaggio? Insomma, quando nelle teorie dell'agire non si contemplan gli elementi di resistenza offerti dal contesto, c'è sempre pericolo che i pretesi fenomeni originari si trasformino nella nostra più lugubre preistoria.

Oggi giorno vedo un solo vero e proprio elemento di discontinuità possibile, forse capace di generare qualcosa di nuovo anche a livello storico-sociale: la crisi ecologica. L'economista torinese Aurelio Peccei, imprenditore e manager di successo nonché fondatore del Club di Roma, chiamava questo rivolgimento necessario *nuovo umanesimo*: si trattava della proposta di un nuovo modello di pensiero in grado di collegare sinergicamente etica, scienza, filosofia, tecnica e cibernetica. Il mondo,

secondo la proposta di Peccei, non è mai un pretesto aleatorio; anch'esso – al pari del soggetto che lo indaga e conosce – non è equiparabile a una *tabula rasa*. È come se la superficie di ogni essere, ricompreso nel complesso sistema mondano di interdipendenze, recasse iscritte condizioni oggettive e limiti reali con i quali confrontare tutto ciò che l'uomo – in rapporto a questi stessi elementi dati – può desiderare e realizzare. Come se il mondo, nell'offrire se stesso alla nostra percezione, ci comunicasse pure le sue *regole d'uso*, non rispettando le quali si comprometterebbe il funzionamento di quell'immenso prodigio, meraviglioso e delicato, che è la biosfera. Ricordarsi del mondo, prendere atto dei suoi limiti indelebili – far tesoro delle regole offerteci dalla sua *inemendabile testualità pre-documentale* – è il primo dovere cui siamo richiamati trovandoci al cospetto «di oggetti esterni ai nostri schemi concettuali, e resistenti alla loro azione»⁵⁴. L'animale, a tal fine, è dotato dell'istinto innato di sopravvivenza, l'uomo della capacità di preservar tracce transmissibili delle proprie acquisizioni scientifiche e pragmatiche. Senza cultura, opportunamente fissata e registrata in norme pragmatiche, per l'uomo non esiste mondo praticabile; ma senza attenzione al mondo e al suo funzionamento non può esistere vero sapere e alcun paradigma credibile della prassi (soprattutto in relazione al buon esito delle azioni, le quali, secondo Peccei, devono essere «più realistiche e austere» di quanto oggi non siano). Grazie alle nostre acquisizioni culturali, quindi, «è di vitale necessità ristabilire e mantenere una serie di equilibri soddisfacenti tanto all'interno del sistema umano quanto nei rapporti con la natura»⁵⁵. Oltretutto, dopo aver forgiato il mondo in modo titanico e formidabile, l'uomo ha scoperto che «il

⁵⁴ M. Ferraris, *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*, Roma-Bari, Laterza, 2009, p. 35.

⁵⁵ A. Peccei, *Il Club di Roma ha dieci anni – L'umanità alla svolta*, (1978), in Id., *Lezioni per il ventunesimo secolo. Scritti di Aurelio Peccei*, Roma, Presidenza del Consiglio dei Ministri, 1986, p. 123.

problema del significato è l'unico al quale non si possa trovare alcuna risposta scientifica»: «egli è giunto alla drammatica scoperta di non poter incaricarsi delle funzioni di regolazione di cui necessita l'intero complesso del sistema naturale-artificiale, e che in precedenza pensava fossero di dominio della Natura stessa o della Provvidenza»⁵⁶.

Per questa capacità di registrare norme pragmatiche, utili a calibrare le nostre azioni entro le regole d'uso del mondo, altrove ho fatto riferimento al “principio del pipistrello”. Ricostruire la realtà circostante sulla base di impulsi ultrasonici restituiti dall'ambiente sotto forma di eco (prodigio percettivo definito *ecolocalizzazione*) credo possa portare oltre il solipsismo erosivo dei nostri tempi: «la fuga di solo a solo» (Plotino) del soggetto che non si compiace più delle cose terrene, chiuso tra le immagini senza referente della propria pseudo-identità evanescente, il cui destino è esemplificato dall'incauto Narciso alla fonte, vittima della propria *imago* tanto vuota quanto seducente. Per fare il verso a Hegel: il pipistrello spicca il volo quando il post-moderno – vero e proprio caleidoscopio di immagini seducenti, deresponsabilizzanti e senza referente – è compiuto, giunto al proprio crepuscolo. Il suo librarsi circospetto, libero dalle seduzioni iconiche, è il simbolo della riconquista del mondo vero.

Noi, come il pipistrello, per scongiurare gli effetti erosivi di alcune pratiche produttive e di consumo dovremmo metterci in ascolto delle fitte risonanze sistemiche che il nostro agire fa emergere dall'ambiente circostante, imparando a determinare la finalità dell'agire in senso cibernetico, riformulando la nostra prassi sulla base dei cosiddetti anelli di retroazione. «Questo processo di comparazione della volontà con la realtà, di sentire l'errore e quindi di correggerlo mediante la precisa

⁵⁶ A. Peccei, *La questione dell'uomo e i mutamenti da lui operati* (1979), in Id., *Lezioni per il ventunesimo secolo* cit., p. 129.

applicazione di una forza opponente»⁵⁷, è precisamente il segno di un'esistenza avveduta/ravveduta, capace di interagire con il mondo attraverso *il processo cibernetico del tentativo e dell'errore*. Tipica di questo atteggiamento è «una logica circolare che può essere ignota ed estranea a coloro che [...] sono stati abituati a pensare in termini di logica lineare tradizionale, di rapporto di causa ed effetto»⁵⁸.

Per porre rimedio a questa mancanza di un senso culturale e di finalità dell'agire da parte della nostra società tecnocratica – vittima, nei suoi illimitati propositi, della sindrome della *tabula rasa* –, Peccei auspicava appunto la nascita di un nuovo umanesimo: «una filosofia di vita umana» nata dal connubio tra etica, politica, scienza ed ecologia, che cercasse di fronteggiare l'incorreggibile illusione secondo cui gli sviluppi tecnico-scientifici sono il solo «elemento portante del progresso umano, nonostante il loro carattere anarchico e il pessimo impiego che se ne fa». Occorrerebbe semmai «ravvivare, rinnovare, scoprire o ricavare motivazioni e valori culturali, non materiali (spirituali, filosofici, etici, sociali, estetici), che di per sé consentano alla società umana di evolvere verso condizioni di equilibrio interno e di comunione con la natura»⁵⁹. Questo nuovo Umanesimo, volto all'instaurazione della giustizia e al perseguimento di uno sviluppo qualitativo della vita umana, dovrebbe inoltre «non solo essere consono al nuovo potere dell'uomo e alla realtà esterna, ma anche sufficientemente forte e flessibile per controllare e guidare le altre rivoluzioni – industriale, scientifica, tecnologica e sociopolitica». In definitiva, sosteneva Peccei, «o eleviamo e sviluppiamo la nostra qualità di vita, in armonia con i cambiamenti che provochiamo nel mondo esterno, oppure la

⁵⁷ J. Lovelock, *Gaia. Nuove idee sull'ecologia* (1981), trad. it. di V. Bassan Balducci, Torino, Bollati Boringhieri, 2011, p. 66.

⁵⁸ Ivi, p. 67.

⁵⁹ A. Peccei, *La questione dell'uomo e i mutamenti da lui operati* (1979), in Id., *Lezioni per il ventunesimo secolo* cit., p. 129.

nostra sarà una corsa verso la catastrofe»⁶⁰. «Il compito che ci spetta è quello di orchestrare, con acuto senso della realtà, ideali diversi sgorganti da queste varie fonti [spirituali, filosofiche, etiche, sociali, estetiche: *NdA*] al fine di generare in noi stessi quelle tensioni morali e quella volontà che sono necessarie per le attività creative, fissandoci nel contempo una serie di mete consone con la nostra epoca»⁶¹.

Mi pare che oggi questa consapevolezza non sia ancora piena e operante nelle nostre “regole sociali”. Ma, senza natura, non esiste nemmeno un sostrato in cui iscrivere le nostre testimonianze e promesse – fosse pure quello del condannato della *Colonia penale* di Kafka. Oggi la stessa natura, anzitutto e perlopiù, ci si presenta semmai come mera scoria del suo antico splendore: essa è trasformata in un’enorme *Gomorra* di cemento, rovine e munnezza. Per sapere cosa essa sia (stata), dobbiamo risalire indietro attraverso i nostri ricordi più lontani, ripercorrere a ritroso le biforcazioni storiche che abbiamo risolto con eccessiva *nonchalance*, senza guardare al di là del nostro naso, soggiogati come siamo da una sorta di acosmismo inebriante. Con il rischio di ritrovarci, soli e allibiti, tra i rifiuti di un mondo deturpato dalla nostra mano imperiosa e fuori controllo, circondati dagli «sgraditi rimasugli di una festa sporca, gigantesca, psicopatica, oramai priva della gente che aveva ballato tutta la notte fino a crollare al suolo»⁶². Queste sono parole del grande scrittore statunitense Philip K. Dick, che in molti casi ha visto davvero lontano.

In questa dimenticanza dei limiti ambientali siamo in fondo vittime di quello che DeLillo chiama isterismo ad alta velocità: «Isterismo ad alta velocità, giorno per giorno, minuto per mi-

⁶⁰ Id., *L'imperativo di un nuovo umanesimo* (1974), in Id., *Lezioni per il ventunesimo secolo. Scritti di Aurelio Peccei* cit., p. 72.

⁶¹ Id., *La qualità umana*, Milano, Mondadori, 1976, p. 151.

⁶² P.K. Dick, *La penultima verità* (1964), trad. it. di M. Nati, Roma, Fanucci, 2008, p. 122.

nuto. I cittadini dei paesi liberi non devono temere la patologia dello stato. Siamo noi stessi a creare la nostra frenesia, i nostri sconvolgimenti di massa, incalzati da macchine pensanti sulle quali non abbiamo un'autorità definitiva. La frenesia passa quasi sempre inosservata. È semplicemente il nostro stile di vita⁶³.

D'altra parte, la stessa burocrazia, in casi davvero eclatanti, sembra essere la peggior nemica della tutela dell'ambiente. Ricordo che il 6 giugno 2019 usciva su "Il Sole 24 Ore" un articolo di Jacopo Giliberto che rivelava le assurdità normative del Codice dell'ambiente (DL 152 del 3 aprile 2006), costituito da ben 397 articoli "molti dei quali in contraddizione fra loro". L'articolo 214 bis (che modifica il suddetto DL), ad esempio, ha dovuto specificare che la neve non è un rifiuto; mentre produrre metano da rifiuti organici sarebbe ostacolato dall'equiparazione della molecola di CH₄ a un rifiuto pericoloso (sicché produrre metano, e non estrarlo, sarebbe un'attività sanzionabile quanto abbandonare rifiuti tossici nell'ambiente). Lo stesso dicasi per la carta da macero, con il cui riciclo molti paesi del nord Europa riescono trarre profitto, risparmiando risorse sempre meno rinnovabili. E noi, per avere prodotti di carta riciclata, dobbiamo comprarli da questi stessi paesi, che si arricchiscono così due volte: una volta sono pagati per smaltire i nostri "rifiuti", una seconda volta per venderci prodotti certificati *green*.

Insomma, anche grazie alle nefandezze della burocrazia, una volta che tutte le foreste saranno bruciate, il rame e le terre rare saranno esaurite non avremo più alcun supporto per scrivere le nostre regole e la nostra storia (ammesso l'uomo sopravviva al proprio scempio: poco male!). Documentalità ed ecologia, allora, non sono per nulla due concetti distinti. La natura è la preconditione di ogni atto di iscrizione. Come

⁶³ D. DeLillo, *Cosmopolis*, (2003), trad. it. di S. Pareschi, Torino, Einaudi, 2010, p. 74.

scrivi tu, Maurizio, essa è «indifferente ai nostri atteggiamenti teorici, sebbene sensibile al *global warming*».

Ma anche a questo proposto voglio fare due considerazioni. La prima è la seguente: anche la crisi ecologica è, per così dire, una crisi all'interno dei processi di scrittura. Nel senso che, nei nostri processi adattativi e di trasformazione dell'ambiente, siamo andati con la mano troppo pesante, ponendo in crisi la grammatica dell'intero ecosistema. In fondo questa crisi è conseguenza di ciò che gli scienziati chiamano "impronta ecologica": una traccia troppo profonda sul nostro pianeta determinata dalle nostre attività produttive e di consumo, attività tra le più significative a livello di iscrizione sociale. La seconda ha invece a che vedere con il nome scelto da Peccei a proposito del rivolgimento da lui voluto e proposto per scongiurare la crisi: il nuovo Umanesimo, evidentemente, ha a che vedere con la nostra tradizione umanistica, la stessa su cui scrive con efficacia Massimo Cacciari. In fondo la riprende, la aggiorna e la predispone per nuove sfide e occasioni di inquietudine – nello stesso senso in cui Augusto Del Noce suggeriva, a proposito di tutti i fenomeni vitali e sorgivi della tradizione, la definizione di "restaurazione creatrice". Si tratta, quindi, ancora una volta, di riscrittura di un momento felice della nostra tradizione artistica, letteraria e filosofica, in vista però di una sfida del tutto nuova. Ma anche Walter Benjamin sosteneva qualcosa di simile, quando scriveva nelle *Tesi sul concetto di storia* che ogni evento storicamente dirompente non fa che "citare" un certo momento del passato, facendolo esplodere nel presente. Il nuovo umanesimo, in tal senso, non è che l'occasione di uno scontro tra due monadi temporali, tra le quali vi è una certa affinità e continuità storica: Michelangelo e Peccei, come sostengo nel mio volume *La filosofia che serve* (del 2017), non sono poi molto distanti quanto alle teorie dell'azione proposte.

Questa circostanza, ancora una volta, testimonierebbe della prossimità di documentalità ed ecologia. Il che farebbe pensare a un nuovo modello ermeneutico di interpretazione della

tradizione, aperto anche alla storia naturale. Mi riprometto, siglando la promessa sulla carta rigorosamente riciclata della mia vita interiore, di approfondire la questione... Prima che sia troppo tardi. La crisi ecologica, in effetti, non farà sconti a nessuno, in questo è assolutamente democratica. Certamente non rispetta i tempi delle decisioni politiche e dei procedimenti burocratici. Per parafrasare *Il processo* di Kafka, in ogni questione ecologica, data l'improvvisa accelerazione temporale, se non agiamo con tempestività assisteremo al repentino trapassare del problema (crisi) in sentenza (la fine dell'umano), senza possibilità d'appello. E a tal proposito citerei di nuovo il problema dell'ignavia, vero stigma dell'odierna classe politica. Forse, la reazione giusta rispetto al problema epocale sarebbe quella di una mobilitazione ampia e diffusa, sottolineando tutte le implicazioni etiche di questo concetto. Ma questa mobilitazione impone una repentina riscrittura delle regole d'uso dell'impegno delle risorse naturali, in sintonia con la grammatica del vivente. Che vi sia una circolarità tra i due piani di realtà, naturale e documentale, lo testimonia l'effetto semantico dell'estinzione delle specie: spariscono dapprima le cose, poi spariranno i nomi. Tra cinquant'anni, se ancora vi saremo, nessuno saprà più a cosa si riferisce la parola "tigre" o "balena". Questi nomi di animali avranno la stessa credibilità di quelli degli antichi bestiari: come ippogrifo, la sirena, il centauro... A meno che la burocrazia non ci imponga di credere nella loro esistenza.

Maurizio Ferraris

Il dottor Johnson diceva che il patriottismo è l'ultimo rifugio dei furfanti. Aggiungerei che la ribellione teorizzata e declamata è la prima risorsa degli ignavi. La ribellione non è qualcosa che si *dice*, è qualcosa che si *fa* (se necessario e giusto) nella vita di ogni giorno, senza ricette prestampate (non sfugge a nessuno la natura paradossale di un manuale del ribelle); con sacrificio personale (quando una ribellione non costa niente non è una ribellione); con discernimento (mi sto ancora chiedendo, e

non penso di essere il solo, che cosa volessero i *gilet jaunes*); e possibilmente con ironia, perché noi umani di default siamo fanatici, e di tangheri assertivi e rivoltosi ne abbiamo visti e intesi a sazietà.

“Mentre lo scorpione della favola di Esopo può giustificare il fatto di pungere la rana che sta traghettandolo sulla propria schiena dicendo “è la mia natura”, nessun umano potrà mai fare nulla di simile. Il gesto dello scorpione è irricevibile sia perché è moralmente deplorable (ammazzare la rana non è un bel modo per ricambiarne la generosità) sia perché è economicamente folle, trattandosi di una scelta in cui entrambi perderanno la vita. Essere umani non necessariamente significa chiedere a Dio “rimetti a noi i nostri debiti così come noi li rimettiamo ai nostri debitori” (una preghiera, la sola attribuita a Cristo, in cui la grazia divina è chiamata a prendere modello dai rapporti tra debitori e creditori); né richiede per forza di cose che il modello essenziale della giustizia consista in un concordato fiscale tra ciò che si deve a Cesare e ciò che si deve a Dio. Queste saranno magari delle peculiarità del cristianesimo. Resta che abbiamo irrefutabili testimonianze del fatto che all’inizio non era il Verbo come parola, ma il Logos come rapporto, come relazione di equivalenza, e in particolare come debito e credito.”

(Dall'intervento di Maurizio Ferraris)

www.rosenbergesellier.it