

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

"Sul concetto di "economia" in Peter Sloterdijk"

This is the author's manuscript

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/1888655> since 2023-01-30T16:38:39Z

Publisher:

Lithos

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

Edoardo Ferrario
e AA.VV.

Oikonomia

a cura di

*Sara Belardi, Giorgia Bordoni,
Maddalena Lucarelli, Giulia Tossici*

Filosofia • Lithos

Proprietà letteraria riservata
© 2009 Lithos Editrice s.n.c.
Via Vigevano, 2 – 00161 Roma
Tel./Fax 06 4464838
www.lithoslibri.eu
lithoslibri@libero.it

Prima edizione: 2009

Progetto grafico di Massimo Gobbi
Impaginazione di Paolo Alberti

ISBN 978-88-89604-54-0

Sommario

Introduzione	11
--------------	----

PARTE PRIMA METAFISICA ED ECONOMIA

Che cos'è la metafisica?	41
Ragione e fondamento	55
L'essenza della tecnica	66
La fondazione della metafisica in Aristotele	79
L'essere e il divino	90
Leibniz. Ontoteologia e monadologia	103
Esistenza e ragione	122
La macchina del mondo	133
Informazione e assicurazione sulla vita	139
Kant: rifondazione o decostruzione della metafisica?	146
L'ontoteologia alla luce della filosofia critica	159
Tecnica della natura. L'analogia del fondamento	170
Principi economici della metafisica	181
Hegel. La metafisica come scienza della logica	193
Il togliersi del fondamento	206
Economia e onto-logica dialettica	218

PARTE SECONDA
DECLINAZIONI DELL'ECONOMICO
NELLA FILOSOFIA DEL NOSTRO TEMPO

Per una pragmatica dell'economico: da Marx a Hegel <i>di Nane Cantatore</i>	225
Che cos'è l'economia psichica? Riflessioni sull'opera di Freud <i>di Giulia Tossici</i>	271
Identità ed economia della presenza in Martin Heidegger <i>di Draga Rocchi</i>	304
Il principio di ragione <i>di Alessandro Iorio</i>	322
Economia e tecnica <i>di Daniele De Santis</i>	338
Tra terra e cielo. Economia e poetica in Martin Heidegger <i>di Teresa Bettini</i>	354
Economia e ontologia nel pensiero di Emmanuel Levinas <i>di Alessandro Caroni</i>	366
Assicurazione e fine della storia in Jan Patočka <i>di Riccardo Papparusso</i>	384
Georges Bataille: economia generale ed economia ristretta <i>di Ambra Guarnieri</i>	407
Ontologia ed economia in Jaques Derrida <i>di Maddalena Lucarelli</i>	422
Economia e teo-logia negativa <i>di Giorgia Bordoni</i>	436
Sacrificio ed economia <i>di Samantha Maruzzella</i>	472
Etica/Economia <i>di Emiliano Camertoni</i>	486
Senso e valore. Nietzsche-Deleuze: economia di un incontro <i>di Luca Gori</i>	505

Economia e governamentalità in Michel Foucault <i>di Michele Spanò</i>	525
La macchina dell'insicurezza. L'urbanismo come scienza della trasformazione politica <i>di Arianna Lodeserto</i>	551
Giorgio Agamben: economia e nuda vita <i>di Andrea De Santis</i>	573
Sul concetto di economia in Peter Sloterdijk <i>di Antonio Lucci</i>	584
Filosofia ed economia. Una riflessione a partire da Amartya Sen <i>di Emiliano Ippoliti</i>	603
Per una cura dell'habitat. Pensieri sull'economia globale e sull' <i>oikonomia</i> preglobale <i>di Stefano Maschietti</i>	623
Indice dei nomi	653

Sul concetto di economia in Peter Sloterdijk

Una caratteristica non trascurabile della speculazione filosofica di Peter Sloterdijk è l'interesse per una quantità di campi molto variegata, che va dalla filosofia all'antropologia, dallo studio del linguaggio a quello dei media, dall'interesse per lo psichico a quello per l'economico.

Entro tale panorama multidisciplinare, l'autore, nel corso del proprio itinerario di pensiero, ha elaborato una grande quantità di concetti originali, frutto della rielaborazione di concetti classici o creazioni proprie. Per i motivi appena riportati è particolarmente complesso, nell'opera di Sloterdijk, indicare la caratterizzazione di un concetto o di un argomento, presi nella propria singolarità, senza conoscere la totalità delle opere che, anche a distanza di un decennio, possono riprendere temi che sembravano essere stati definitivamente abbandonati.

È questa la prima difficoltà che ci si è presentata quando ci siamo trovati a tentare la presente analisi del concetto di *economico* nell'opera del pensatore di Karlsruhe. Abbiamo tentato di trovare a essa una soluzione tracciando due *linee guida*, strettamente intrecciate, che ci possano aiutare a designare quella che in Sloterdijk risulta essere una riflessione stratificata, che dà per acquisiti alcuni dei concetti più complessi e originali elaborati durante la produzione dall'autore.

Nel presente contributo ci proponiamo di seguire il dispiegamento dei due percorsi di pensiero da noi trovati, mostrandone progressivamente la correlazione ma, al contempo, sottolineando la peculiarità irriducibile di ciascuno di essi.

Cerchiamo adesso di seguire la prima delle nostre direttrici: quella che si estende dal concetto di *sfera* a quello di *post-storia*, passando attraverso il nucleo propriamente economico dell'argomentazione, ossia quello relativo al *principio di assicurazione*.

Il concetto di *sfera* è tra le più importanti e innovative acquisizioni teoriche di Sloterdijk. A esso l'autore ha dedicato il suo maggiore sforzo sistematico, una trilogia che lo ha visto impegnato dal 1998 al 2004 e che ha per titolo, appunto, *Sfere*¹. La sua definizione è fondamentale per comprendere l'argomentare sloterdijkiano.

Possiamo cominciare a introdurlo dicendo che la trilogia di *Sfere* contiene, per ogni sua parte, una declinazione diversa di tale nome. Il primo volume, *Bolle*, ha per sottotitolo *Microsferologia*; il secondo, *Globi*, *Macrosferologia*; il terzo, *Schiуме*, *Sferologia plurale*. Già da queste brevi considerazioni possiamo dunque dedurre che il concetto di *sfera* non è un concetto univoco. L'opera di Sloterdijk è costellata di definizioni di *sfera*, a volte anche molto distanti l'una dall'altra. È nostra opinione che sia possibile comprendere meglio questo concetto partendo da una definizione, forse una delle più complete (non a caso compare nell'Introduzione al I volume della trilogia) che ne dia Sloterdijk, per poi operare i necessari distinguo.

La ricerca del nostro *dove* è più sensata che mai: poiché essa si interroga sul luogo che gli uomini producono per avere ciò in cui possono apparire ciò che sono. Questo luogo porta qui, in nome di una tradizione rispettabile, il nome di *Sfera*. La sfera è la rotondità dotata di un interno, dispiegata e condivisa, che gli uomini abitano nella misura in cui giungono a divenire uomini. Poiché abitare significa sempre costituire delle sfere, in piccolo come in grande, gli uomini sono le creature che stabiliscono dei mondi circolari e guardano verso l'esterno, verso l'orizzonte. Vivere in delle sfere, significa produrre la dimensione in cui gli uomini possono essere contenuti. Le sfere sono delle creazioni di spazi dotate di un effetto immuno-sistemico per delle creature estatiche lavorate/curvate/travagliate [*arbeiten*] dall'esterno².

Vediamo qui che la *sfera* ha principalmente a che vedere con la spazialità e la creazione di spazio. È la risposta trovata da Sloterdijk alla domanda sul nostro *dove*. Essa comprende un rapporto di mutuo e reciproco rimando tra interno ed esterno, tra creare spazi e abitare. Per comprendere meglio questo rapporto bisogna dividere *microsferologia* e *macrosferologia*: solo dalla comprensione della loro reciproca interazione, inclusione, coabitazione, conflitto sarà possibile arrivare a capire la peculiarità e la complessità insita nel concetto di *sfera*. Concettualmente vi è una priorità (almeno descrittiva) della microsfera sulla macrosfera: la microsfera, infatti, può essere descritta come *l'unità originaria costitutiva di quello che sarà l'individuo*.

Sloterdijk definisce programmaticamente in tali termini il progetto alla base di *Sfere I*:

Il primo volume di questa trilogia delle sfere parla di entità microsferiche che portano qui il nome di *bolle*. Esse costituiscono le forme intime dell'essere-in-forma-rotonda, e la molecola di base della relazione forte. La nostra analisi si collega al progetto, ancora mai intrapreso, di raccontare a delle intelligenze adulte l'epopea delle bi-unità sempre perdute e, nonostante ciò, mai totalmente cancellate³.

Per comprendere appieno il concetto di *microsfera* sarebbe necessario introdurre qui una serie di nozioni specifiche che ci porterebbero troppo lontani dal nostro ambito di ricerca. Ci basti dunque sapere che la *microsfera* è, per Sloterdijk, l'unità individuale minima, praticamente la nostra soggettività. Essa, in virtù della propria costituzione (Sloterdijk fa riferimento ad analisi biologiche e di psicologia pre-natale), è segnata (ancor prima che entrino in gioco i tre stadi della genitalità di scuola freudiana) da tre fattori⁴ che la condizioneranno per tutta la sua vita: l'ossessione per il vivere-in, l'abitare e, coestensivamente, il condividere lo spazio vissuto; l'immersione continua e ineliminabile in una sfera acustica mai epochizzabile; il vivere sempre costantemente in uno stadio d'immersione in *media* in continuo cambiamento.

Tracciato a grosse linee il concetto di microsfera, possiamo adesso tentare di operare il passaggio a quello di *macrosfera*, il cui itinerario è esplicito principalmente nel II volume della trilogia *Sfere*, il quale è una fenomenologia dei tentativi (la cui somma è l'insieme delle religioni, delle filosofie, delle arti, dei commerci e delle entità politiche dispiegate nel corso della storia) compiuti dagli uomini per crearsi delle sfere che sostituissero la perdita della microsfera di origine (che avviene necessariamente in seguito alla rottura della bi-unità originaria madre-feto al momento della nascita).

Da tale abbozzo della macrosferologia si comprende anche il significato dell'ultima parte della definizione di *sfera* riportata sopra: quando si parla di valore immuno-sistemico della sfera, si fa esattamente riferimento alla capacità delle sfere *tecniche* (create dall'uomo) di funzionare come un sistema immunitario che crei, per chi ne fa parte, condizioni favorevoli alla vita per quelle *creature estatiche ossessionate dall'esterno* che noi tutti siamo. Parlare dell'uomo in tali termini significa dare un confine fluido, penetrabile, non-solido alla sfera: sistema immunitario inclusivo ma, al contempo, abitato da esseri che dell'*ex-stasis* e dell'osses-

sione per l'esteriorità in cui sono gettati hanno fatto il loro carattere ontologico distintivo, essa non può avere un confine rigido, invalicabile. Parlare di macrosfere è parlare di sistemi di vita entro cui si svolgono continuamente dinamiche di passaggio da microsferiche a macrosfere, e in cui l'inclusione in una macrosfera non esclude la compresenza di molte altre realtà macrosferiche e microsferiche a cui possono appartenere gli stessi individui, e a cui, effettivamente, essi appartengono.

In virtù proprio di questa fluidità concettuale la macrosfera assume, principalmente nell'ultimo capitolo di *Sfere II*⁵, sempre più i caratteri della sfera terrestre prima delle grandi scoperte geografiche del XV secolo, con tutto il suo impianto metafisico, ontologico e religioso, che ha i caratteri di un'ontologia parmenidea declinata cristianamente.

Potremmo dire che i caratteri che Heidegger propose come propri di ciò che egli definì la *metafisica onto-teo-logica* sono gli stessi che Sloterdijk propone come distintivi di tale *Macrosfera*⁶. Probabilmente l'unica differenza rilevante tra le due concezioni è che la prima si collega a un impianto di pensiero, senza voler presentare caratteri materiali (*ontici*) di alcun tipo, mentre la seconda ha anche un carattere eminentemente *storico-spaziale*, nel senso schmittiano del termine.

Alla *Macrosfera* si è giunti attraverso due processi⁷ di *globalizzazione*; il primo (definito *globalizzazione cosmo-uranica*) fu quello che, a partire dalla gremità, e in special modo con Parmenide, giunse al cristianesimo dispiegato con i mezzi della cosmologia aristotelico-tolemaica. Tale processo portò, secondo Sloterdijk, alla creazione di una visione del mondo e della realtà generalmente condivisa e psichicamente diffusa, che vedeva il nostro mondo come una totalità inclusiva, entro uno spazio (quello delle sfere celesti) chiuso e compiuto, dotato di un macrosistema immunitario-assicurativo di carattere trascendente, ossia il dio cristiano.

A tale globalizzazione, che possiede caratteri psico-cognitivi, Sloterdijk ne somma una seconda (definita *globalizzazione terrestre*), decisiva per il destino della *Macrosfera*: essa è quella che venne dispiegata nel XV secolo dalle imprese dei grandi avventurieri ed esploratori, dai marinai e dai cartografi, che scoprirono la reale *rotondità* della sfera terrestre, circumnavigandola ed esplorandola fattivamente. Quando la totalità terrestre venne acquisita quale realtà geograficamente padroneggiabile, e addirittura cartograficamente riproducibile, vi fu, per Sloterdijk, una cesura cognitiva epocale, che segnò per sempre i destini dell'umanità europea quale era

stata fino a quel momento. Per definire questa cesura, Sloterdijk usa l'espressione *fine della storia*. La storia, per il nostro autore, finisce nel momento in cui dalle carte geografiche scompaiono quelle zone che nella cartografia classica prendevano il nome di *terre incognite*, popolate da mostri marini, draghi e gorgoni, simboli degli spazi sconosciuti che ancora la Terra presentava all'uomo quali alterità irriducibili per sua conoscenza, quali punti-limite del suo sapere e del suo potere. La *post-storia* è dunque l'epoca del dispiegamento globale della conoscenza totale riguardante i luoghi del nostro vivere, i quali non hanno ormai più alcun segreto agli occhi di chi guarda un mappamondo o una proiezione planisferica di Mercatore.

Dunque il culmine della seconda globalizzazione e della Macrosfera, così come l'abbiamo designata, coincide anche con il momento della sua deflagrazione, della sua irrimediabile catastrofe, e con il necessario abbandono del sistema psico-cognitivo-immunitario che a essa era correlato.

Avevamo accennato precedentemente che, a fare da *medium* tra le analisi sulla sfera e quelle sulla post-storia, sarebbe intervenuto un concetto propriamente *economico*, l'unico che ci può essere d'aiuto nella comprensione della dinamica che ha portato alla fine della Macrosfera e del *millennio europeo* a essa connesso. Il concetto in questione è il *principio economico di assicurazione*. A esso è dedicato un capitolo specifico (il XVI) de *Il mondo dentro il capitale*, dal significativo titolo *Tra fondamenti (Begründungen) e assicurazioni. Sul pensiero di mare e di terra*⁸. Sloterdijk ritiene che il principio economico di assicurazione sia proprio il simbolo del passaggio all'epoca post-storica, ossia, post-Macrosferica:

I fondamenti teorici che stanno alla base delle assicurazioni sono uno dei precursori della Modernità sistemica, se la modernizzazione viene definita come progressiva sostituzione di strutture immunitarie vaghe e simboliche dei rischi della vita umana, del tipo delle interpretazioni religiose, con ben definite prestazioni tecniche e sociali di garanzia. Su questioni essenziali la compagnia di sicurezza delle professioni che esercitano attività commerciali prende il posto di ciò che prima sembrava essere solo nelle mani di Dio⁹.

Riducendo la precedente affermazione a una *boutade*: «Pregare è bene, assicurarsi è meglio»¹⁰.

La diffusione storica del principio di assicurazione ha, per Sloterdijk, quest'importante effetto metafisico: essa impone la rinuncia ad avere un destino, dunque un rapporto diretto con l'assoluto (inteso come mistero e pericolo irriducibile). I navigatori cinquecenteschi, picari e avventurieri, coperti di santini e amuleti, trovavano in Dio e nei santi i referenti delle loro paure, e al contempo della loro spinta verso l'ignoto: era per portare Dio, e in suo nome, che si intraprendevano le imprese più rischiose, ma era all'imperscrutabile volontà divina che il successo o il fallimento di queste era deputato. L'inattingibile mittente divino era in diretto rapporto con l'uomo e con le sue imprese. La compagnia di assicurazione, nel panorama della storia delle idee, può essere considerata il primo surrogato metafisico di Dio dell'epoca post-storica: essa fornisce il senso dell'essere adeguato alla modernità post-onto-teologica; questo non è altro che «L'aver diritto ad un risarcimento in caso di un sinistro normativamente stabilito»¹¹.

Dunque, all'immunità propria dell'epoca storica (data dalla fede nella metafisica monosferica onto-teo-logica) Sloterdijk sostituisce quella economico-assicurativa propria della post-storia. L'autore, inoltre, riconduce anche la moderna sostituzione della filosofia con l'economia, quale scienza fondamentale della società, alla diffusione universale del principio d'assicurazione:

Sul mercato delle tecniche moderne di immunizzazione si sono imposte su tutta la linea le assicurazioni con i relativi concetti e le loro procedure, di contro alle tecniche di certezza filosofiche. La logica del rischio controllato è risultata più economica e praticabile rispetto alla fondazione filosofica ultima. Di fronte a questa alternativa, la maggioranza delle società moderne ha saputo decidere in modo piuttosto chiaro. Assicurazione batte evidenza – in questa frase è contenuto il destino di tutte le filosofie nel mondo della tecnica¹².

Riportiamo in conclusione delle presenti notazioni sul principio d'assicurazione un'importante considerazione sloterdijkiana riguardante la *noia*, che sarà una caratteristica peculiare della costellazione post-storica:

Là dove la supremazia del pensiero assicurativo si è affermata, si compie la trasformazione della moralità caratteristica delle "società" della *noia* postmoderne: in esse le situazioni a cui è stata tolta la sicura sono

rare – di conseguenza si può godere di ogni inconveniente come di un'eccezione, l'"evento" si carica di significato positivo, la richiesta di esperienze della differenza invade i mercati¹³.

È interessante come Sloterdijk colleghi il principio di assicurazione a una prassi di svalutazione dell'evento propria della società contemporanea: se l'evento, nell'era in cui il principio di assicurazione economico non era ancora stato inventato, era direttamente connesso con quella faccia oscura della realtà legata all'inconoscibile, dunque al divino, oggi, in una situazione in cui l'assicurabilità ha mortificato ogni possibilità di rapporto col non-noto, ogni accadimento che esce al di fuori dai principi regolamentati dalle moderne tecniche assicurative è *evento*. Riteniamo che la morbosa attenzione e la spettacolarizzazione massmediatica del crimine sia un esempio adeguato di tale condizione. Così come lo è il florilegio dei cosiddetti *reality show*: in una società dove non c'è nulla che possa accadere che non sia già stato contemplato e *messo in conto* persino l'assenza di evento diventa evento: risulta in questo modo comprensibile l'altrimenti inspiegabile *appeal* mediatico che ha un gruppo di persone comuni, senza qualità specifiche, che non fanno nulla, ma sono seguite da milioni di spettatori, quali sono appunto i concorrenti dei *reality show*.

Dunque il nucleo economico – con il suo risvolto metafisico – del passaggio alla post-storia attraverso il principio di assicurazione è così sintetizzabile: laddove vi è la possibilità cognitiva di stabilire un sistema immunitario (economico) più sicuro e universalmente valido rispetto a quello precedente (religioso-metafisico), quest'ultimo si sgretola, privato delle fondamenta che lo avevano reso valido fino a quel momento. Riusciamo a vedere bene come l'argomentazione immunologica sia predominante nelle considerazioni sloterdijkiane, anzi come ne sia il fondamento irrinunciabile: la religione e la metafisica avevano avuto il ruolo di un grande sistema immunitario per l'umanità europea, che aveva ricevuto da esse protezione psichica dal freddo dell'esteriorità, dal caso, dalla contingenza. Ma metafisica e religione sono condannate al declino dall'economia (di cui l'emblema è il principio d'assicurazione), quando essa propone un sistema psico-immunitario che fornisce certezze maggiori. Queste interessanti considerazioni costituiscono la prima delle direttrici, per quanto riguarda il tema dell'economia, che abbiamo rintracciato nell'opera di Sloterdijk. A nostro parere, però, la costellazione

appena delineata, che va dal concetto di Macrosfera a quello di post-storia passando attraverso il principio d'assicurazione, tende a sottovalutare un importante fattore. Si tratta del valore psichico dei sistemi immunitario-assicurativi metafisici (filosofici e religiosi) che, a nostro parere, nonostante Sloterdijk ne sancisca la sconfitta cognitiva a opera del sapere economico, permangono quali costanti produzioni delle associazioni umane, anche nell'epoca che egli definisce come *post-storica*.

Questa obiezione sembra essere stata fatta propria dallo stesso Sloterdijk. Ed è proprio da qui che partiamo per tracciare la seconda linea direttrice delle nostre considerazioni sul concetto sloterdijkiano di economia. Il testo a cui facciamo riferimento è uno degli ultimi scritti da Sloterdijk, *Ira e tempo*¹⁴. Il nucleo fondamentale del testo in questione è proprio uno studio sul rapporto che intercorre tra i valori dello psichico e dell'economico; per questo riteniamo che l'aver presentato prima le analisi su principio d'assicurazione e post-storia possa aiutare a comprendere come sia mutata la prospettiva sloterdijkiana. Il mutamento di cui stiamo parlando – riteniamo – è del tipo dell'integrazione e non della correzione: solo unendo le due modalità di analisi è possibile la delimitazione di un quadro dell'economico che non sia privo di una sua parte costitutiva.

Passando all'analisi del testo, ne riportiamo brevemente la tesi fondamentale. L'*ira* (*Zorn*) del titolo è una delle traduzioni possibili del termine greco *thymos*. Con esso Sloterdijk designa tutto l'insieme delle passioni che, a suo parere, non sono riconducibili né all'*eros*, inteso come pulsione di desiderio, e alla sua codificazione nel concetto di *libido*, né a *thanatos*, da intendersi come rovescio speculare di *eros*. *Timotiche* sono la volontà di affermazione, il desiderio di riconoscimento, l'orgoglio, l'ira, l'onore, l'ambizione. Il filosofo di Karlsruhe ritiene che tutto quest'insieme importante di affezioni fondamentali nell'economia psichica dell'uomo, sia stato oggetto di una rimozione radicale prima a opera della visione cristiana del mondo, poi da parte della *vulgata* psicoanalitica classica.

Con ciò Sloterdijk non rifiuta la codificazione nel concetto di *eros* delle passioni relative a ciò di cui sentiamo la mancanza, a ciò di cui bramiamo il possesso. Semplicemente, considera inadeguata tale *reductio ad unum* a sostenere da sola su di sé il peso della spiegazione dell'intero funzionamento psichico-affettivo della mente umana:

Con Edipo e Narciso si potrebbe cominciare in modo convincente una galleria dei prototipi della miseria umana. Di queste figure si ha compassione, non ammirazione; e nei loro destini, quando si tratta dell'insegnamento scolastico, è da riconoscere il modello più potente di tutti per i drammi della vita [*Lebensdramen*]. Non è difficile scorgere la tendenza che è alla base di queste preferenze. Chi vuole trasformare gli uomini in pazienti – cioè, in persone senza orgoglio – non può fare niente di meglio che promuovere figure come queste a emblemi della *conditio umana*¹⁵.

Edipo e Narciso sono presi qui come figure emblematiche del mondo psicoanalitico classico. Sloterdijk ci dice che, date queste due quali figure prototipiche, non si può che avere una visione dell'essere umano in cui non c'è spazio per la timotica.

La riscoperta della timotica dall'oblio del cristianesimo fu opera prima della borghesia mercantile rinascimentale e della sua volontà di autoaffermazione, poi della codificazione del cristianesimo quale civiltà del *ressentiment* da parte di Nietzsche. Il tentativo di riscoperta del *thymos* nella psicoanalisi contemporanea fu invece opera di Lacan, che aveva appreso e immanentizzato la teoria del desiderio di riconoscimento di ascendenza hegel-cojeviana:

Del resto, l'opera di Lacan esprime l'ambizione di amalgamare la timotica riformulata da Kojève con l'erotismo psicoanalitico. La piratesca mescolanza di desiderio freudiano ed hegeliana lotta per il riconoscimento costituisce il cuore della sua impresa. Con l'introduzione di fattori esterni al sistema, Lacan ha fatto saltare l'edificio dottrinario freudiano, non senza sostenere, in verità, che si trattava di un "ritorno a Freud". Senza alcun dubbio l'inserimento di un elemento timotico nella dottrina di base psicoanalitica andava nella giusta direzione. La conseguenza iniziale, però, fu la crescita sconcertante di una prestazione che rese popolare il concetto ibrido di *désir*. Con esso Lacan poté inoltre nascondere il suo profondo disconoscimento della sessualità. [...] I contributi di Lacan al sapere psicologico del presente si possono riformulare solo per mezzo di una teoria delle cornici in cui venga spiegato il rapporto fra erotismo e timotica¹⁶.

Dunque il problema delle energie psichiche di autoaffermazione, per Sloterdijk, era emerso sia in filosofia che in psicoanalisi, territori

tradizionali della sua rimozione. Ciò indica, agli occhi del filosofo di Karlsruhe, che esiste una tradizione, anche se misconosciuta nei suoi intenti, che va da Nietzsche a Lacan, che ha messo il *thymos* al centro delle proprie riflessioni. Egli cercherà di porsi nella scia tracciata da questi grandi pensatori, applicando però le regole dell'analisi timotica agli impianti metafisico-storico-politici, cercando di dare così un'interpretazione timotica della psicostoria politica mondiale.

Abbiamo ora tutti gli elementi che ci permettono di andare ad analizzare il legame che ha il concetto di *thymos* con il fattore economico. Riteniamo a riguardo fondamentali le argomentazioni sloterdijkiane riportate nel paragrafo dal significativo titolo *Sull'emersione del carattere non monetario della banca*¹⁷. Riportiamo le parole di Sloterdijk:

Ci si deve liberare del pregiudizio che le banche concludano esclusivamente affari monetari. In verità, la funzione della banca copre un ambito fenomenico molto più ampio [...]. Dei processi analoghi a quelli bancari si presentano ovunque entità culturali e psicopolitiche – come conoscenze scientifiche, atti di fede, opere d'arte, moti politici di protesta e altro – si accumulino per passare, da un certo grado di accumulazione in poi, dalla forma di tesoro a quella di capitale. Se si ammette l'esistenza di una scienza bancaria non monetaria, appare perciò evidente l'osservazione che banche di un altro tipo, intese come punti politici di raccolta di affezioni, possono amministrare l'ira degli altri come le banche che si occupano di denaro amministrano quello dei loro clienti. [...] tali banche si presentano di regola come partiti politici o movimenti, cioè sull'ala sinistra dello spettro politico¹⁸.

La tesi innovativa che è alla base di *Ira e tempo* è contenuta per intero nella precedente citazione: è possibile considerare i valori psichici entro una prospettiva economica, quali valori passibili di differimento e accumulazione in vere e proprie banche cognitive, capaci di far fruttare a fini politici i depositi dei singoli. L'economia non-monetaria è, per Sloterdijk, un'economia dello psichico e, in particolare, di quella parte dello psichico che egli ha definito come *timotica*.

Dunque alla base della timotica politica di Sloterdijk c'è l'economia. E viceversa.

Riteniamo che questo sia un punto importante su cui Sloterdijk giustamente insiste. Infatti la comprensione economica dei movimenti po-

litico-sociali spesso tende a subordinare (come sovra-strutturali) i motivi psichici dell'agire delle masse. Eppure questi stessi movimenti psichici hanno un fondamento economico, seppur non-monetario. Vi sono istituti che, pur non essendo banche, agiscono da collettori, come se fossero banche. Ed esistono contribuenti che, invece di versare liquidità monetaria, investono le proprie energie psichiche in un progetto. In tal senso possiamo parlare di una *genealogia timotica dell'economico*, indicando con tale definizione questo allargamento del pensiero e delle categorie dell'economia ai processi di psicologia storica.

Sloterdijk, nel proseguo del testo, cala le sue analisi di teoria psico-economica entro una cornice di fenomenologia storica: egli analizza quelle che definisce le *banche* (metafisica e storica) *dell'ira*: ossia il cristianesimo e il comunismo. Il secondo capitolo del testo di cui ci stiamo occupando tratta dell'*ira di Dio*. Sloterdijk ritiene che la concettualizzazione del dio unico (prima giudaico e poi cristiano) rappresenti, nel corso della storia, un punto fondamentale per la creazione della prima *banca dell'ira*. Con tale espressione è definita la funzione psicologica che assume un ente quando si fa garante della giustizia, differendo il suo compimento nel territorio della trascendenza. L'ira delle singole persone (che è al contempo *ressentiment* nietzscheano, sentimento d'indignazione, rabbia per le umiliazioni personali e generazionali), quando non trova sfogo nel mondo secolare a causa delle circostanze storiche, viene demandata a quell'ente ideale creato *ad hoc*, preposto a immagazzinarla per poi riversarla sui suoi oggetti originari, amplificata dagli interessi accumulati durante i secoli da un'intelligenza che mai dorme e nulla dimentica.

Le circostanze storiche, per quanto riguarda il giudeo-cristianesimo, sono note¹⁹: il dio degli ebrei *nasce* nel periodo della cattività ebraica sotto egizi e babilonesi, e quello cristiano in una zona, la Palestina, situata in una porzione periferica dell'impero romano, in cui l'autorità statale arrivava solo sotto la forma di imposizioni, e in cui le sommosse contro il potere costituito erano sempre state soffocate aspramente nel sangue. Nasce dio dove sorge la constatazione della propria impotenza politica. È in tal senso che dio va considerato come la prima figura *bancaria* dell'ira.

Andiamo ora ad analizzare la figura di pensiero che, agli occhi del nostro autore, costituisce il simbolo del fallimento del costrutto-Dio quale collettore d'ira. Tale figura è il *purgatorio*. Esso fu lo sbocco delle elucubrazioni dei teologi dell'epoca post-medievale, che sentivano, sul-

l'onda dei mutamenti psicosociali dell'epoca, che le speculazioni sull'implacabile ira di Dio proprie del medioevo non erano più sostenibili. Come avevamo precedentemente accennato, fu l'ideologia della borghesia commerciale, che si andava affermando in quell'epoca, a essere fondamentale per il ripensamento del concetto di ira di Dio:

A differenza dei contadini e dei monaci del primo Medioevo, nei quali l'ossequiosa *humilitas* era diventata una seconda natura, la borghesia cittadina, che risorgeva di nuovo anche in campo religioso, avanzava delle pretese timotiche per le quali il terrore della sottomissione all'alternativa tra elezione o dannazione non era più tollerabile²⁰.

Il Rinascimento, con l'*invenzione* del purgatorio, segna un definitivo passaggio dal dualismo netto antico-medievale (dannazione *versus* beatitudine, ma anche, a livello più generale, mondo *versus* al di là) a una visione del mondo che ha al centro la *storia*:

Si potrebbe affermare che il purgatorio sia la matrice e il modello della storia, così denominata solo più tardi – quella totalità processuale, da pensare al singolare, nel corso della quale l'umanità si costituisce come collettivo globale per liberarsi, passo dopo passo, dal peso dei suoi passati locali²¹.

I mutamenti sociali, culturali e relativi all'economia monetaria propri del Rinascimento, portarono con sé, per Sloterdijk, anche dei mutamenti per quanto riguarda l'economia psichica. Una banca dell'ira, quella cristiana, che aveva più la forma di una cassa di risparmio o, meglio, di un magazzino di deposito, e che differiva tutto il versato in direzione di investimenti ultraterreni privi di riscontro in questa vita, non bastava più. Questo problema era stato rimandato efficacemente dall'immaginario apocalittico, che per secoli aveva visto il regno di Dio vicino e coestensivamente il ritorno dei prestiti d'ira con interessi accresciuti dal deposito divino. Quando diviene evidente che il regno di Dio non è poi così imminente, la storia diventa l'attualità concreta di cui bisogna occuparsi, prendendo il posto dei preparativi per la partenza per il regno di Dio che continuava (e continua tutt'ora) a non venire.

In tal senso, il purgatorio rappresenta la trasposizione nella psicosemantica divina delle spinte psico-economico-sociali a una rivalutazione

dello storico in quanto tale: il mondo purgatoriale è l'unico che, nell'ambito della trascendenza cristiana, mostri un movimento, un dispiegarsi di mobilità sociale dal basso verso l'alto: esattamente ciò che l'ascendente borghesia commerciale e mercantile vedeva al culmine dei propri interessi economico-timotici. A livello storico fu questo l'inizio della vendita delle indulgenze. In questa pratica vi era il senso del nuovo modo di pensare borghese proto-capitalistico: l'idea che fosse possibile crearsi da sé l'ascesa verso il regno della trascendenza, con il beneplacito di Dio, ma senza bisogno del suo permesso. In tale ottica il passo verso lo spirito del capitalismo è breve, così come è breve quello che porta alla totale messa tra parentesi della trascendenza come unità immunitaria-bancaria-economica esclusiva. È solo se si comprende che tale mutamento, a livello di psicologia storica, è contemporaneo, correlato e inscindibile alla fine della Macrosfera e alla diffusione del principio di assicurazione, che si riesce a comprendere il senso della problematica della fine della storia entro una cornice che unisca i cambiamenti dell'economico *strictu sensu* a quelli relativi alla cornice della psicostoria erotico-timotica.

Andiamo adesso ad anticipare un rivolgimento fondamentale proprio del capitale timotico quando questo perde i propri punti di concentrazione bancaria, ossia il suo rivolgimento in energie erotiche fortemente ipertrofizzate; in seguito alla diffusione del pensiero secolarizzato, di cui abbiamo visto essere il purgatorio la prima avvisaglia teologica, il cristianesimo perse progressivamente la propria carica timotica; fino al momento in cui, successivamente alle guerre di religione, questa fu universalmente disinnescata dal nuovo ordinamento giuridico-politico europeo. Riteniamo che il filosofo rumeno Emile Cioran esprima bene tale situazione con questa riflessione: «Una religione muore quando tollera verità che la escludono; ed è proprio morto il dio nel nome del quale non si uccide più»²². In questa breve frase è racchiusa la completa comprensione del valore dell'elemento timotico nella pratica religiosa. Quando esso sparisce, anche la religione si atrofizza.

Sloterdijk a riguardo osserva che il cristianesimo, a partire dal momento in cui rinunciò alla sua vena di violenza apocalittico-escatologica, fu costretto a *ripiegare* sull'amore, fino a eccessi quantitativi indicativi: sotto il pontificato di Giovanni Paolo II si sono fatte più beatificazioni e santificazioni di quante non ve ne furono in tutto il basso medioevo.

Ciò significa che, laddove la timotica perde, per motivi interni ed esterni, il proprio ricettacolo, essa deve essere compensata da un aumento dell'erotica, che però, come abbiamo detto fin dall'inizio, non è costitutivamente in grado di sopportare su di sé l'intero peso del funzionamento del sistema psichico.

Sloterdijk passa poi ad analizzare il più grande collettore d'ira storica apparso sulla scena mondiale, frutto della dissoluzione dell'orizzonte d'ira trascendente del cristianesimo, e risultato della riorganizzazione nell'immanenza dei potenziali timotici: stiamo parlando della *banca dell'ira comunista*. A esso Sloterdijk dedica una lunga analisi, sia sotto il profilo degli esordi leninisti, sia per quanto riguarda il maoismo in Cina, che non possiamo qui seguire nel suo dispiegamento. Ci basti riportare alcune considerazioni di carattere generale.

Sloterdijk rileva che il sistema timotico-comunista, quale *Internazionale dell'azione*, si proponeva come banca dell'ira dei potenziali timotici sparsi delle masse proletarie. Lenin sperava che la rivoluzione russa avrebbe acceso la miccia della dissidenza delle masse proletarie europee (e tedesche specialmente). Ma tale (verosimile) attesa fu sconfessata dal confluire delle masse nei movimenti nazional-rivoluzionari. Allora egli passò a cercare il potenziale d'ira necessario nelle masse contadine; e a farlo forzosamente. Ciò creò un'enorme quantità di paura, che i vertici mascherarono come assenso. In questo, il comunismo imitò i processi d'evangelizzazione coatta dei cristiani. Entrambi questi movimenti avevano capito che l'affezione per una causa si può ottenere anche forzosamente. In ciò è però implicito che i fondi d'ira depositati vengano utilizzati per un capitalismo che avrebbe rimandato per sempre gli originari progetti rivoluzionari. Per sostenere la dittatura (che non poteva sorreggersi unicamente sulla violenza repressiva) si crearono una serie d'immagini positive in cui i sopraffatti della rivoluzione poterono investire le proprie fantasie e ambizioni (eroi dello sport, della scienza, del partito, del lavoro, grandi opere pubbliche). Sulla base dell'abolizione di ogni opposizione, i clienti della banca dell'ira comunista non potevano più ritirare i loro depositi per riporli altrove. Se la banca avesse restituito i crediti di paura per concedere una libera decisione, avrebbe perso tutto il suo capitale (e il partito-banca si sarebbe sciolto).

In tale prospettiva, Sloterdijk dà un'interessante definizione *economica* di totalitarismo:

È questo tipo d'incasso forzoso degli investitori, attraverso il sistema rivoluzionario di formazione dei clienti, che può essere indicato, non del tutto impropriamente, con il concetto, altrimenti dubbio, di "totalitarismo". Totalitaria è la riconversione del cliente in servo [*Leibeigenen*] dell'impresa²³.

Il totalitarismo terroristico del partito comunista russo fu una necessità, dal suo punto di vista, per mantenere l'esclusiva sulla gestione delle energie timotiche. Tale esclusiva venne mantenuta sottraendo agli investitori qualsiasi fonte alternativa d'autostima, portando alla rassegnazione e alla rinuncia a sé. In tale forma politico-totalitaria del collettore d'ira comunista stava tutta la sua forza, ma anche la sua costitutiva debolezza: appare ovvio che, dal momento che la banca psicopolitica crolla, gli eccessi di cui si è macchiata al fine del monopolio psichico che le era connaturato impediscono ogni possibilità di restaurazione.

Arriviamo adesso a trattare della situazione contemporanea, in cui, dopo il crollo dei sistemi bancario-politici dell'ira, essa è priva di un collettore che sia in grado di immagazzinarla. Avevamo accennato a un orizzonte simile quando abbiamo parlato della dissoluzione della banca metafisica divina a opera delle forze borghesi-purgatoriali. Ora ci troviamo ad avere il quadro completo delle situazioni post-bancarie per quanto riguarda l'orizzonte della timotica. Come avevamo notato, la distruzione dei depositi d'ira provoca una fuoriuscita delle energie immagazzinate che vanno disperdendosi. Con tale dispersione le perdite non riguardano solo i capitali già messi a frutto, ma anche quelli ancora non utilizzabili: in seguito al crollo della formazione timotico-bancaria, c'è bisogno di un altro collettore dello stesso tipo ma che, al contempo, debba essere diverso: infatti la fiducia nel sistema bancario che ha subito il crollo ormai è perduta, così come la sua clientela. Quando il mondo cristiano aveva perso il suo valore timotico, erano subentrate le emergenti forze erotiche accumulate grazie alla rinascita dei commerci e di un benessere che andava ad allargarsi. In seguito, quando tale benessere non prese la strada di un'equa ripartizione, ma si distribuì in modo sempre più discontinuo, tra chi possedeva gli strumenti di produzione e chi non li aveva, ecco sorgere di nuovo un istituto capace di capitalizzare i nuovi potenziali d'ira delle masse operaie: i partiti della sinistra, prima socialista, poi comunista.

Possiamo dunque rilevare quasi uno schema ciclico di opposizione, tra timotica ed erotica, anche a livello psicopolitico: a un periodo di allargamento della base materiale del benessere (corrispondente ad aumento delle spinte erotico-consumistiche) fa da *pendant* una successiva ripartizione del benessere in maniera iniqua, per non dire tale da raggiungere la forma dell'oppressione, con conseguente accumulo di energie psicotimotiche. In tali periodi nascono i collettori che hanno l'intelligenza e la capacità di sfruttare tali energie. Tali collettori, però, si trovano costitutivamente presi dentro l'*impasse* di dover mantenere alta la concentrazione timotica per rimanere in piedi e, al contempo, di differire eternamente la restituzione dei depositi d'ira, i quali, a causa degli interessi maturati, avrebbero raggiunto una consistenza tale da provocare il rivolgimento di tutto l'esistente (rivoluzione), per non dire la sua distruzione (apocalisse). In ciò probabilmente è riscontrabile una legge psicostorica che vede i collettori d'ira necessariamente votati al fallimento, in virtù di carenze strutturali congenite alla loro genesi.

Sloterdijk non generalizza le precedenti analisi, che sono frutto di una nostra deduzione a partire dalle riflessioni riportate, ma si limita ad analizzare come, in seguito alla caduta del blocco sovietico, i processi di erotizzazione selvaggia si siano susseguiti con grande copiosità e rapidità, soprattutto nei paesi staccatisi dall'ex-URSS.

Emblema di tale ipertrofica ri-erotizzazione fu quello che accadde negli anni '90 praticamente in tutti i paesi dell'est europeo. Tutto cominciò nel 1992 in Romania: qui vi fu un'ondata di cosiddetti sistemi d'investimento *innovativi*, di cui il più famoso si chiamava *Caritas*. Esso garantiva pagamenti addirittura ottuplicati degli investimenti fatti in tempi molto brevi. In realtà era un «gioco a piramide»: i soldi degli ultimi investitori erano riversati sui primi. La speculazione finanziaria andò avanti fino a quando, nel 1994, i pagamenti si bloccarono e il sistema collassò. Nei paesi dell'ex-URSS il precedente sistema si diffuse rapidamente (Polonia, Repubblica Ceca, Bulgaria, Serbia) fino all'Albania. Qui le piramidi d'investimenti raggiunsero il grado massimo di pubblicità e di credibilità perché sponsorizzate persino dalle TV statali. Nel 1997 il sistema andò incontro all'inevitabile collasso: fu la rivolta (il cui maggior imputato fu lo Stato che non aveva protetto gli investitori, nonostante fosse stato avvertito dalla Banca Mondiale). Furono assaltate le stazioni di polizia (i poliziotti stessi, spesso anche loro tra i truffati, si unirono

no ai ribelli), i ribelli si diedero al saccheggio. Nella capitale Tirana si assistette a scene di guerriglia urbana, la popolazione nel panico cercava di imbarcarsi a migliaia su navi di disperati dirette a Brindisi. La situazione si normalizzò solo quando il nuovo governo si assunse le colpe e una parte del debito, riuscendo a congelare in parte i proventi delle *piramidi*.

In tali storie per Sloterdijk è nascosto il nucleo fiabesco dell'idea capitalistica di ricchezza: quella per cui il capitale, di per sé, è in grado di riprodursi automaticamente. L'insegnamento dell'erotizzazione dei paesi dell'est, e dell'Albania in particolare, è per Sloterdijk l'avvenimento maggiormente significativo ai fini della comprensione dei risultati che ha avuto il dirottamento delle energie timotiche in quelle erotico-capitalistiche. Infatti, laddove i grandi collettori timotici (come cristianesimo e comunismo) falliscono, tutte le energie del *thymos* vengono riorientate. Non potendo essere totalmente annullate nella parte erotico-libidica delle pulsioni, esse ne vengono però radicalmente assimilate e riorganizzate. Il *thymos* si trasforma in desiderio di riconoscimento e questo si sottomette allo spirito del tempo: essere riconosciuti è una questione di autoesposizione dei simboli del proprio successo estetico-economico. In tal senso, assumono profonda rilevanza psicostorica i programmi televisivi in cui le celebrità mostrano compiaciute le loro enormi abitazioni e i loro parchi auto. Allora il *thymos* ai tempi dell'erotizzazione capitalistica dell'ira diventa la volontà di emulazione di chi ha il successo, o ne possiede anche, solamente, le insegne esteriori. Laddove prima si combatteva a morte per una bandiera, simbolo quasi disincarnato della lotta per puri motivi timotici, oggi è la morte per desiderio ipertrofico di aumentare il proprio potere erotico d'acquisto a essere in ascesa: secondo i dati ufficiali forniti dagli organi statali giapponesi, nell'ultimo anno si sono verificati almeno 143 casi di *karōushī*: con tale termine, parola fondamentale per lo spirito all'epoca della dispersione del *thymos*, si indica la morte a causa dello stress accumulato per sovraccarico di lavoro²⁴.

Terminiamo qui le nostre analisi sul concetto di *economico* in Peter Sloterdijk, dopo aver esposto la proposta teorica dell'autore di un'analisi economica delle energie psichiche. Riteniamo che solo seguendo la linea tracciata da tale proposta, unita a quella analizzata nella prima parte del nostro contributo relativamente al concetto di post-storia economico-assicurativa, si possa dare un quadro adeguato della situazione

economica della modernità, quadro che tenga conto anche del misconosciuto valore che ha lo psichico entro l'economico, valore che, come abbiamo cercato di mostrare, risulta essere imprescindibile per uno sguardo lucido sul nostro mondo.

¹ P. Sloterdijk, *Sphären I – Blasen, Mikrosphärologie*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998; *Sphären II – Globen, Makrosphärologie*., Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999; *Sphären III – Schäume, Plurale Sphärologie*., Suhrkamp, Frankfurt am Main 2004.

² P. Sloterdijk, *Sphären I*, cit., p. 28 (T. d. A. per le citazioni da questo testo). Abbiamo deciso di rendere triplicemente il verbo *arbeiten*, che, usualmente, ha il significato di *fare, lavorare*, per una serie di motivi, derivati dal confronto del testo originale con la sua traduzione francese (P. Sloterdijk, *Bulles*, Hachette, Paris 2002, p. 31). Qui *arbeiten* è tradotto con *travailler*. Tra i significati più desueti di questi termini vi è anche, curiosamente, un preciso parallelismo: infatti, essi possono entrambi significare anche *incurvarsi* (termine quanto mai appropriato, visto il contesto in cui siamo, ossia nella definizione di *sfera*), e *ammalarsi, stancarsi, essere tormentati, agitati* (anche qui, i termini possono risultare paradossalmente appropriati, trattandosi di una parte del testo in cui si parla dell'uomo come dell'animale destinato a ricreare quelle sfere di cui è sempre stato parte, sotto la spinta di una sorta di *ossessione sferopoietica*).

³ Ivi, p. 63.

⁴ Nel lessico sloterdijkiano (che in questo caso mutua le proprie analisi dallo studioso tedesco Thomas Macho) le situazioni presenti in queste tre fasi prendono il nome di *Noggetti (Nobjekte)*.

⁵ P. Sloterdijk, *Sphären II, Die letzte Kugel. Zu einer philosophischen Geschichte der terrestrischen Globalisierung*, cit., pp. 801-1005; (solamente di questo capitolo esiste una tr. it. di B. Agnese, *L'ultima sfera. Breve storia filosofica della globalizzazione*, Carocci, Roma 2005).

⁶ Proponiamo, d'ora in avanti, una distinzione tra *Macrosfera* e *macrosfera*, per rendere maggiormente comprensibile il nostro discorso. Con *Macrosfera* indichiamo sempre quell'insieme di caratteri filosofici, politici, religiosi e sociali il cui insieme costituiva l'immagine del mondo, la *Weltanschauung*, propria del mondo europeo, almeno fino alla fine del XV secolo. Con *macrosfera*, invece, designeremo, a livello più generale, l'insieme degli agglomerati sociali (che vanno dall'ormo da primitiva ai moderni Stati nazionali, comprendendo tutte le gradazioni intermedie) presi nella loro generalità.

⁷ P. Sloterdijk, *Il mondo dentro il capitale*, Meltemi, Roma 2006, p. 38. In questo testo-compendio della trilogia di *Sfere* Sloterdijk analizza i processi di globalizzazione.

⁸ P. Sloterdijk, *Il mondo dentro il capitale*, cit., pp. 126-134.

⁹ Ivi, p. 126.

¹⁰ *Ibidem.*

¹¹ *Ibidem.*

¹² Ivi, p. 133.

¹³ Ivi, p. 134.

¹⁴ P. Sloterdijk, *Ira e tempo*, Meltemi, Roma 2007.

¹⁵ Ivi, p. 23.

¹⁶ Ivi, p. 34.

¹⁷ Ivi, pp. 160-170.

¹⁸ Ivi, p. 162.

¹⁹ Ivi, p. 126.

²⁰ Ivi, p. 129.

²¹ E. Cioran, *Sommario di decomposizione*, Adelphi, Milano 2005, p. 211.

²² P. Sloterdijk, *Ira e tempo*, cit., pp. 189-190.

²³ Ultimo caso, clamoroso in quanto ne sono state pubblicate le cifre, è stato quello dell'operaio della Toyota Kenichi, morto d'infarto in fabbrica a 30 anni dopo aver effettuato circa 140 ore di straordinario nei tre mesi precedenti alla sua morte (senza contare quelle non registrate, prestazioni gratuite a fini aziendali, molto comuni in Giappone), per una media di circa 16 ore di lavoro giornaliero (notizia apparsa sul quotidiano *Il manifesto* del 20/12/2007, nell'articolo a cura di P. D'Emilia dal titolo *La storia di Kenichi, ammazzato di fatica alla Toyota*, consultabile on-line alla pagina web <http://mnigra.googlepages.com/toyota201207.pdf>).