

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

"Mi impegno". Note sull'"anelito" del soggetto

This is the author's manuscript

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/144784> since 2019-02-12T08:16:47Z

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)



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TORINO

This accepted author manuscript is copyrighted. Changes resulting from the publishing process – such as editing, corrections, structural formatting, and other quality control mechanisms – are not reflected in this version of the text. For any quotation, please refer to the definitive version published in:

«Nuova Secondaria», XXXI (2014), n. 10, pp. 46-50

“Mi impegno”

Note sull’“anelito” del soggetto

1. La crisi del soggetto

L’impegno è innanzitutto e soprattutto una questione soggettiva¹, poiché riguarda colui o colei che appunto *si* impegna, quanto a dire – volendosi qui avvalere del linguaggio specifico dell’esistenzialismo – che sceglie, che decide, il cui essere è sempre coinvolto², implicato di continuo in un progetto di realizzazione di sé³.

Questa lettura dell’impegno è però oggi messa fortemente in discussione dalla cosiddetta crisi del soggetto, laddove il richiamo è alla lezione di Paul Ricoeur e a quella della filosofia postmoderna francese.

A Ricoeur si deve il felice riconoscimento di una «scuola del sospetto», dominata da tre maestri a prima vista tra loro distanti quanto a metodo e intenzioni: Marx, Nietzsche e Freud. Essi sarebbero tuttavia accomunati da un atteggiamento programmaticamente smascherante sia la nozione oggettiva di verità, portato di mistificazioni, sia in particolare l’evidenza della coscienza cartesiana, da loro ritenuta «falsa», non trasparente a se stessa. Marx individua storicamente nell’alienazione economica la sovrastruttura che determina la realtà, Nietzsche indica genealogicamente nella volontà di potenza la chiave per comprendere le maschere indossate dal soggetto, Freud ricerca psicoanaliticamente le pulsioni che determinano a livello inconscio pensieri e comportamenti. Con ciò i maestri del sospetto sarebbero indotti ad ammettere la necessità di un metodo di decifrazione rispettivamente dell’essere sociale, della volontà di potenza e dello psichismo inconscio⁴, metodo che dischiude a Ricoeur la possibilità per una ermeneutica del sé nella mutevolezza temporale della sua identità narrativa e nel suo rapporto costitutivo con l’altro⁵.

Anche Michel Foucault si riferisce alle «tecniche di interpretazione» di Marx, Nietzsche e Freud, i quali criticerebbero, ciascuno a proprio modo, l’interiorità della coscienza borghese aprendo spazi per una «profondità» esteriore, ma segnala anche il rischio nichilistico di una ermeneutica infinita, ripiegata su di sé e risolta in sé, incapace di giungere a un termine ultimo, sicché si potrebbe concludere che non vi sia niente di primario da interpretare e che il referente dell’interpretazione sia destinato a dissolversi nell’esperienza della follia⁶.

¹ Si potrebbe obiettare che, nel suo costituirsi economico-giuridico, l’obbligazione scaturente dall’impegno assunto nei riguardi di terzi si presenti in maniera eminentemente oggettiva: tale dimensione, però, conferma a mio avviso la oggettivazione di un vincolo morale soggettivo.

² Così secondo M. Heidegger, *Essere e tempo* (1927), tr. it. a cura di P. Chiodi, Longanesi & C., Milano 1976²: l’esserci (*Dasein*), cioè l’ente che noi siamo e per il quale, «nel suo essere, ne va di questo stesso essere» (§ 4, p. 28), «è sempre mio» e «sempre [...] possibilità» (§ 9, p. 65).

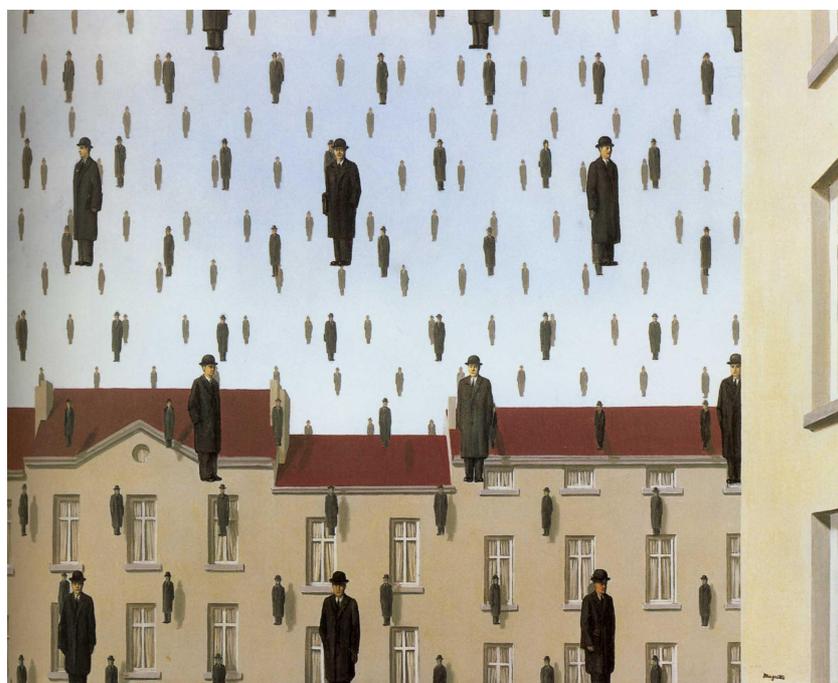
³ Si veda per esempio J.-P. Sartre, *L’essere e il nulla* (1943), tr. it. di G. Del Bo, revisione e cura di F. Fergnani e M. Lazzari, il Saggiatore, Milano 2008, pp. 531 s.: «[i]l mio progetto ultimo e iniziale [...] è [...] sempre lo schizzo di una soluzione del problema dell’essere [...]: noi *siamo* questa soluzione, la facciamo esistere mediante il nostro impegno stesso e non sapremmo dunque coglierla che vivendola».

⁴ Cfr. P. Ricoeur, *Dell’interpretazione. Saggio su Freud* (1965), tr. it. di E. Renzi, il melangolo, Genova 1991, pp. 42-46.

⁵ Cfr. Id., *Tempo e racconto*, 3 voll. (1983-1985), tr. it. di G. Grampa, Jaca Book, Milano 1986-1988; Id., *Sé come un altro* (1990), tr. it. a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993.

⁶ Cfr. M. Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx* (1967), tr. it. di G. Costa, in Id., *Archivio Foucault. Interventi*,

Più di altre correnti filosofiche, del resto, il pensiero postmoderno di matrice francese ha denunciato la disfatta della ragione moderna e proclamato la crisi del soggetto: giudica infatti non più credibili le «metanarrazioni», cioè i grandi racconti universalistici attraverso i quali il sapere moderno ha via via preteso di legittimarsi⁷ (come, per esempio, «l'ermeneutica del senso, l'emancipazione del soggetto razionale o lavoratore, lo sviluppo della ricchezza»⁸); persegue un pensiero della differenza in sé, di contro a quello rappresentativo che la vorrebbe invece «assoggettare» all'identità del concetto⁹; non ultimo intende la realtà come insieme di flussi e di interruzioni di flussi pulsionali su un «corpo senza organi», come un campo energetico attraversato da intensità, da pulsioni erranti che non hanno né origine né meta e che tanto meno sono ascrivibili a un soggetto¹⁰. Risultato dell'incrocio casuale e transitorio di tali traiettorie pulsionali, tra loro continuamente interscambiabili, è il capitalismo civilizzato, «macchina moderna immanente, che decodifica i flussi sul corpo pieno del capitale-danaro»¹¹, riassorbendo nella circolazione anonima, amorfa, indifferenziata del capitale ogni posizione e ogni opposizione, o detto altrimenti qualsivoglia richiesta di identità e di permanenza che pretenda di elevarsi a limite del sistema, ma che subito è fagocitata da quest'ultimo mediante uno spostamento del limite.



R. Magritte, *Golconda* (1953), olio su tela, cm. 81 x 100, Houston, Menil Collection

colloqui, interviste. I. 1961-1970. Follia, scrittura, discorso, a cura di J. Revel, Feltrinelli, Milano 1996, pp. 137-146.

⁷ Cfr. J.-F. Lyotard, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere* (1979), tr. it. di C. Formenti, Feltrinelli, Milano 1981; Id., *Il postmoderno spiegato ai bambini* (1986), tr. it. di A. Serra, Feltrinelli, Milano 1987.

⁸ Id., *La condizione postmoderna*, cit., p. 5.

⁹ Cfr. G. Deleuze, *Differenza e ripetizione* (1968), tr. it. di G. Guglielmi, revisione di G. Antonello e A. M. Morazzoni, Raffaello Cortina, Milano 1997.

¹⁰ Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia* (1972), tr. it. a cura di A. Fontana, Einaudi, Torino 2002; Id., *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia* (1980), tr. it. di G. Passerone, a cura di M. Guareschi, Cooper & Castelvechi, Roma 2003.

¹¹ Id., *L'anti-Edipo*, cit., p. 298.

2. Quale impegno?

Se nella dominante cultura postmoderna, che vede gli esseri umani errare senza tregua sulla superficie del libero (*sic*) mercato, il soggetto – si è provato a evidenziarlo – è destituito di ogni potere di decisione e di azione rilevanti sugli eventi, quale significato può avere il suo impegno? La tesi che mi prefiggo di tratteggiare nel seguito è che esso sia da interpretarsi nell'ottica di una ridefinizione della categoria di soggettività.

Non è un caso che si assista oggi al dilagare sul piano dei costumi dell'individualismo e sul piano socio-politico di ideologie a esso funzionali, su tutte quella dell'utilitarismo, teoria del resto predominante, con diverse declinazioni, anche fra le etiche contemporanee. Sembra quasi che così facendo si voglia avvalorare una concezione ancora forte del soggetto, in opposizione alla postmoderna presa d'atto della sua dissoluzione. L'individualità che intende affermarsi è però parente assai lontana di quella moderna: l'individuo postmoderno non rivendica infatti il proprio interesse di *landowner* o la propria dignità di *citoyen*, ma pretende il riconoscimento e l'appagamento del proprio desiderio, presentandosi come portatore esclusivamente di diritti, del tutto slegati dal corrispettivo giuridico del dovere. Egli si richiama a un principio di utilità fondato sull'edonismo psicologico e persegue la massima felicità concependola, a ben vedere, nella forma il più individuale possibile, tanto è vero che la più seria minaccia per l'utilitarismo, che vuole invece la misura del giusto e dell'ingiusto fissata dalla «*più grande felicità per il maggior numero di persone*»¹², è rappresentata dall'egoismo morale¹³. È allora sufficiente rinviare ai lavori del sociologo Zygmunt Bauman per prendere contezza di come, nella «modernità liquida», la rivendicazione individualistica di soggettività sia solo apparente e l'«*homo consumens*» sia, piuttosto che soggetto, oggetto del sistema degli scambi: il mercato alimenta infatti i propri flussi mediante una strategia di frustrazione del desiderio individuale, cosicché lo «sciame inquieto dei consumatori», affannati dai molti impegni perché condannati alla ricerca compulsiva di “novità”, è del tutto sottomesso all'imperativo consumistico¹⁴.

Certo vi è anche chi non condivide affatto la decifrazione della contemporaneità suggerita dalla filosofia postmoderna e dunque misconosce gli esiti che da essa ne scaturirebbero. Si assiste così alla riproposizione di categorie tradizionali inscritte in una concezione teleologica – nel giudizio di alcuni positiva, secondo altri negativa – della realtà; in relazione a questa teleologia acquista o perde di senso l'azione del soggetto, pensato ancora, reazionariamente, come *compos sui*. In siffatti casi l'accento cade soprattutto sul disimpegno, per un verso pesantemente censurato come assenza di direzione o come fuga dal mondo, per altro verso benevolmente inteso come *buen retiro* o come sofferto silenzio. Alla lettura ottimistica circa il potere del soggetto di influire sulla realtà si affianca cioè, rovescio della stessa medaglia, quella pessimistica circa un mondo che è destinato all'annichilimento e dal quale è preferibile

¹² J. Bentham, *Un frammento sul governo* (1776, pubblicato anonimo; 1823²), tr. it. di S. e S. Marcucci, a cura di S. Marcucci, Giuffrè, Milano 1990, p. 37. Sulla storia di questa nota formulazione algebrico-morale dell'utilitarismo è classico il contributo di R. Shackleton, *The greatest happiness of the greatest number: the history of Bentham's phrase*, «Studies on Voltaire and the eighteenth century», 90 (1972), pp. 1461-1482.

¹³ Non potendo sviluppare il tema in maniera adeguata, mi limito a osservare quanto risulterebbe feconda una comprensione del soggetto a partire dalla sua dimensione relazionale, anziché ridurlo all'unica dimensione, se pure di indubbio rilievo, dell'individualità.

¹⁴ Cfr. Z. Bauman, *Modernità liquida* (2000), tr. it. di S. Minucci, Laterza, Roma-Bari 2002; Id., *Homo consumens. Lo sciame inquieto dei consumatori e la miseria degli esclusi*, tr. it. di M. de Carneri e P. Boccagni, presentazione di M. Magatti, Erickson, Gardolo 2007; Id., *Consumo, dunque sono* (2007), tr. it. di M. Cupellaro, Laterza, Roma-Bari 2008.

ritrarsi. Si tratta all'evidenza di interpretazioni moderne, le quali, per il loro rifiuto di interloquire con la cultura postmoderna e di riconoscere le modificazioni in essa intervenute, finiscono a mio parere "fuori gioco", al pari delle categorie, tradizionalmente intese, di cui si avvalgono (a titolo paradigmatico, per citarne alcune toccate dal presente discorso, quelle di soggetto, di identità, di sistema, di teleologia).

Non mancano, infine, proposte avanzate dagli stessi teorici del postmoderno, per quanto esse risultino più critiche e "distruttive" che non realmente costruttive: penso per esempio alla foucaultiana «cura di sé» e alla «schizofrenia» valorizzata da Gilles Deleuze e Félix Guattari. Foucault propugna, come pratica di resistenza ai dispositivi di potere e alle forme di autosorveglianza della società disciplinare, una strategia di soggettivazione incentrata sul prendersi cura di se stessi: nel suo giudizio occorre abbandonare il sapere del soggetto su di sé in quanto oggetto, per ritornare all'antico esercizio filosofico su se stessi in quanto soggetti, imparando a disconoscersi continuamente rispetto a ogni forma di identificazione operata dalla cultura disciplinare¹⁵. Gli autori dei due volumi di *Capitalismo e schizofrenia*, per parte loro, individuano in quest'ultima una visione del reale caratterizzata da una energetica della differenza, in grado cioè di liberare i flussi del desiderio e di rigettare ogni forma di limite e capace, di conseguenza, di scardinare il sistema capitalistico. «[L]a fuga schizofrenica» – scrivono – «non consiste solo nell'allontanarsi dal sociale, nel vivere ai margini: essa fa fuggire il sociale attraverso la molteplicità dei fori che lo rodonano e lo trapassano, sempre in presa diretta su di esso, sempre in atto di disporre ovunque le cariche molecolari che faranno saltare quel che deve saltare, cadere quel che deve cadere, fuggire quel che deve fuggire, assicurando in ogni punto la conversione della schizofrenia come processo in forza effettivamente rivoluzionaria»¹⁶.

3. L'“anelito” del soggetto

Impegnarsi significa allora trovare il coraggio – per ricordare in questa sede, nella scia di Deleuze e Guattari, l'insegnamento di Maurice Blanchot – di «accettare di fuggire piuttosto che vivere quietamente e ipocritamente in falsi rifugi»¹⁷? A me sembra che nell'attuale cultura postmoderna, se si voglia provare a dare risposta a «questioni concrete [...] che si preoccupano meno del *perché* delle cose che del loro *come*»¹⁸, l'impegno da assumersi per ridefinire la soggettività consista, più che nel percorrere i sentieri della resistenza al potere disciplinare o le vie della fuga schizofrenica, nel coltivare l'“anelito” del soggetto, vale a dire il rapporto con la presenza di un'assenza¹⁹.

¹⁵ Cfr., a titolo emblematico, M. Foucault, *La cura di sé. Storia della sessualità 3* (1984), tr. it. di L. Guarino, Feltrinelli, Milano 1985; Id., *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)* (2001), ed. stabilita da F. Gros sotto la direzione di F. Ewald e di A. Fontana, tr. it. di M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2003.

¹⁶ G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo*, cit., pp. 390 s. (tr. it. parzialmente modificata).

¹⁷ *Ibi*, p. 391, con riferimento a M. Blanchot, *L'amicizia* (1971), tr. it. di R. Cuomo e M. Ghidoni, a cura di R. Panattoni e G. Solla, Marietti 1820, Genova-Milano 2010, p. 242.

¹⁸ Così M. Foucault, *Introduzione alla vita non fascista* (1977), tr. it. di C. Mangone, Maldoror Press, s.l. 2012, p. 6. Ebook: http://maldoror.noblogs.org/files/2012/08/Foucault_IntroduzioneAllaVitaNonFascista.pdf (si tratta della prefazione alla tr. ingl. dell'*Anti-Edipo* di Deleuze e Guattari).

¹⁹ Sono debitore, per la proposta che segue, ad Andrea Poma, la cui idea di «*Sehnsucht*» traduco qui con “anelito”: cfr., in particolare, A. Poma, *Yearning for Form: Hermann Cohen in Postmodernism*, tr. ingl. di J. Denton, in Id., *Yearning for Form and Other Essays on Hermann Cohen's Thought*, Springer, Dordrecht 2006, pp. 313-379; Id., *Unity of the Heart and Scattered Self: A Postmodern Reading of Buber's Doctrine of Evil*, in

Con *anelito* indico una forma del desiderio, una pulsione patica elevata concettualmente a sentimento. Come ogni desiderare, l'anelito implica la mancanza di ciò che si desidera; a differenza di ogni altro desiderare, non conosce ciò che desidera. È diverso dalla "nostalgia", dal desiderio di ritornare a qualcosa di assente che si è conosciuto o posseduto lontano nel tempo; parimenti è altro dallo "struggimento", dal desiderio di desiderare caratteristico del romanticismo quale categoria psicologica²⁰: mentre la *Sehnsucht* romantica trova paradossale appagamento nell'inquietudine derivante dall'irrealizzabilità del desiderare ed è pertanto desiderio che acuisce volutamente l'assenza di ciò che è desiderato, l'anelito potrebbe non avere mai quiete, ma è desiderio che si realizza pienamente nel rapporto con l'assenza. Esso è, insomma, proteso verso qualcosa che non si sa come è, ma che nondimeno è presente nella forma della propria assenza.

Anelito *del soggetto* deve essere inteso allo stesso tempo come genitivo soggettivo e come genitivo oggettivo: è l'anelito dell'essere umano verso la soggettività, verso la forma che è sua propria. Mi sembra così potersi delineare un orizzonte di senso capace di raccogliere e di selezionare, senza dialettizzarli, gerarchizzarli e ridurli a identità, desideri, azioni e pensieri che potranno crescere, come auspicato da Foucault, per proliferazione, giustapposizione e disgiunzione, in forma sempre multipla, differente, dinamicamente fluida²¹. In questo orizzonte regolativo, che continuamente si sposta con il crescere dei desideri, delle azioni e dei pensieri prodotti, sono chiamati a muoversi le donne e gli uomini contemporanei, nomadi senza identità, che non appariranno però più come stranieri incapaci tra loro di relazione²², bensì saranno accomunati dal vivere la propria dispersione. Quanto più quest'ultima sarà radicale, tanto più essi esperiranno l'anelito all'unità della forma: potranno allora raccontarsi «miliardi di storie, piccole e meno piccole»²³, cantare il proprio errare incerto verso una meta che non conoscono²⁴, o ancora fare trascolorare l'anelito, mediante la preghiera corale, nella speranza. In tali modi non solo si avvicineranno a ciò che è assente, ma sarà per loro forse

M. Zank (a cura di), *New Perspectives on Martin Buber*, Mohr Siebeck, Tübingen 2006, pp. 165-174; A. Poma, *La differenza etica. Sapienza sotto il sole e sapienza del cuore*, in F. Bonicalzi e G. Dalmasso (a cura di), *Etica e ontologia. Fatto, valore, soggetto*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, pp. 81-95; A. Poma, "Spieglein, Spieglein an der Wand". *Das bürgerliche Bewusstsein als Lüge und die Irrungen des gebrochenen Subjekts*, tr. ted. di L. Schröder, in Ch. Krijnen, K. W. Zeidler (a cura di), *Gegenstandsbestimmung und Selbstgestaltung. Transzendentalphilosophie im Anschluss an Werner Flach*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2011, pp. 263-282.

²⁰ Si vedano al riguardo le belle pagine di L. Mittner, *Storia della letteratura tedesca. II. Dal pietismo al romanticismo (1700-1820)*, Einaudi, Torino 1964, pp. 698-701.

²¹ Cfr. M. Foucault, *Introduzione alla vita non fascista*, cit., p. 10.

²² Declino in tal modo l'immagine degli «stranieri morali» suggerita da H. T. Engelhardt Jr., *Manuale di bioetica* (1996²), tr. it di S. Rini, il Saggiatore, Milano 1999, pp. 39 ss.

²³ È lo stesso Jean-François Lyotard a spiegare che il venire meno della credibilità della grande narrazione a funzione legittimante non esclude che le storie – al plurale, si badi bene – possano «continuare a fungere da trama del tessuto della vita quotidiana» (J.-F. Lyotard, *Il postmoderno spiegato ai bambini*, cit., p. 29).

²⁴ Desidero qui richiamare, forzandone in parte l'interpretazione, le parole con cui Constantinos Kavafis descrive il viaggio che ciascuno deve intraprendere verso la propria Itaca: «Quando ti metterai in viaggio per Itaca / devi augurarti che la strada sia lunga / fertile in avventure e in esperienze [...]. // Sempre devi avere in mente Itaca – / raggiungerla sia il pensiero costante. / Soprattutto, non affrettare il viaggio [...]. // Itaca ti ha dato il bel viaggio, / senza di lei mai ti saresti messo / in viaggio: che cos'altro ti aspetti? // E se la trovi povera, non per questo Itaca ti avrà deluso. / Fatto ormai savio, con tutta la tua esperienza addosso / già tu avrai capito ciò che Itaca vuole significare» (C. Kavafis, *Itaca* (1911), in Id., *Settantacinque poesie*, tr. it. a cura di N. Risi e M. Dalmati, Einaudi, Torino 1992, pp. 62-65). L'Autore pensa evidentemente al peregrinare verso una meta conosciuta, ma mi sembra presentare il viaggio verso di essa non come segnato dalla nostalgia del ritorno, quanto come errare anelante produttivo di esperienze.

anche possibile l'esperienza limite di incontrarlo: «vi è un accesso, buio e silenzioso, che non può essere mostrato se non pretendendo dai propri ascoltatori di ricordarsi delle ore più buie e silenziose. Intendo le ore nell'abisso più profondo, quando si è sull'orlo del trabocchetto tremolante, che può aprirsi in ognuno dei prossimi istanti (anzi, è strano che non si sia ancora aperto), nella rovina, nella follia, nel suicidio. Allora qualcosa ti tocca, come una mano; si protende verso di te, vuole essere afferrata – e ci vuole un così incredibile coraggio per afferrarla e lasciarsi trarre fuori dalle tenebre! Avviene la redenzione»²⁵.

Mignon Песня Миньоны

Русский текст О. КАРАТЫГИНОЙ Op. 18 № 4

Allegretto con moto $\text{♩} = 92$

Nur wer die Sehnsucht
Кто сам лю-бл, - пои-

kennt, weiß, was ich lei-de! Al-lein und ab-ge-trennt Von al-ler Freu-de,
-мёт, как я стра-да-ю! То-ска ме-ня гне-тёт, томлюсь од-на-я.

Sch' ich ans Fir-ma-ment Nach je-ner Sei-te. Ach, der mich
Ме-ня вот мир вло-чёт, где жизнь и-на-я. Ах, стем, кто

rit. p tranquillo rit. p

crescendo crescendo

N. K. Medtner, *Sechs Gedichte von W. Goethe*, Op. 18 No. 4, *Mignon* [1909], bb. 1-16

Luca Bertolino
Università di Torino

²⁵ M. Buber, *Der Mensch von heute und die jüdische Bibel* (1936), in Id., *Werke. II. Schriften zur Bibel*, Kösel-Verlag / Lambert Schneider, München / Heidelberg 1964, p. 860 (la tr. it. del passo compare in A. Poma, *La parola rivolta all'uomo occidentale*, saggio introduttivo a M. Buber, *Il principio dialogico e altri saggi*, tr. it. di A. M. Pastore, a cura di A. Poma, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, p. 22).