

I desideri e le masse. Una riflessione sul presente*

Guido Mazzoni

Appartengo a una generazione disgraziata a cavallo fra i vecchi tempi ed i nuovi, e che si trova a disagio in tutti e due. Per di più, come lei non avrà potuto fare a meno di accorgersi, sono privo d'illusioni.
(Tomasi di Lampedusa, *Il Gattopardo*)

Ringrazio i curatori del volume per l'invito a scrivere un contributo, che ho accolto molto volentieri. L'occasione mi costringe a dar forma ad alcune cose che penso confusamente da molto tempo e che forse non ho ancora pensato fino in fondo. Proverò a riportarle nello stato in cui si trovano.

Negli ultimi quarantacinque anni la vita psichica delle masse occidentali ha subito una metamorfosi senza precedenti; noi tutti ne siamo stati trasformati e travolti. Fedele a un'idea eroica e maschile dell'accadere e dell'esperienza, all'idea che le rotture epocali si manifestino sotto forma di guerre e rivoluzioni, una parte della cultura contemporanea continua a sottovalutare la portata di quanto è avvenuto. È una miopia che si manifesta talvolta in forma esplicita e

*Questo scritto rielabora un intervento tenuto durante la tavola rotonda *Trionfo o crisi del desiderio nella società contemporanea?* che ha avuto luogo a Pisa nel dicembre 2012.

più spesso in forma implicita, come accade ogni volta che applichiamo alla nostra epoca concetti, parole e miti che non reggono più. Molte delle categorie con cui giudichiamo il presente, con cui prendiamo una posizione etico-politica sui problemi della nostra epoca, danno l'impressione di scivolare sulla realtà senza afferrarla, o perché fanno riferimento a un futuro che, non rimandando più a un progetto politico, rappresenta solo la proiezione di un desiderio, o perché fanno riferimento a un passato che non ritornerà. Quali sono i tratti più vistosi della metamorfosi? Che cosa è accaduto?

Fisserei tre dati di partenza: la mutazione è legata alla forma di vita capitalistica nell'epoca del suo trionfo sotto forma di consumo e di spettacolo; è personale, sovrapersonale e intrapersonale, avendo cambiato i rapporti fra le persone, i rapporti fra le persone e le istituzioni e i paesaggi psichici interiori; un lato della metamorfosi ha a che fare col tema del volume, cioè con le forme del desiderio e con la loro emersione, la loro politica, la loro polizia. Dico subito che il volto di cui parleremo copre solo una parte del fenomeno. È possibile che non sia questo l'aspetto principale, sebbene le categorie di principale e secondario (o di struttura e sovrastruttura, se si preferisce) siano problematiche per quanto mi riguarda; certamente è l'aspetto che più spesso si mostra nell'esperienza quotidiana delle masse europee e americane, o delle masse che imitano la forma di vita occidentale. Cercherò di riflettere su questi punti partendo dalle posizioni idealtipiche che si confrontano nel dibattito contemporaneo e proverò a fissarle appoggiandomi a due dei primi tentativi di descrivere la metamorfosi negli anni in cui il mutamento aveva luogo, la conferenza *Du Discours psychanalytique* che Lacan tenne all'Università Statale di Milano il 12 maggio del 1972 e *l'Anti-Edipo* di Deleuze e Guattari, uscito nello stesso anno. È un confronto emblematico che si trova accennato già in uno dei maggiori interpreti italiani di Lacan, Massimo Recalcati¹. Non farò filologia su Lacan o su Deleuze e Guattari; del resto non ne avrei la competenza. Prima che in sé, le loro opere mi

¹ Recalcati 2010: 36-38.

interessano per altro, per quello che hanno generato, come archetipo, origine e emblema di posizioni opposte e centrali nel dibattito sulla metamorfosi.

1. Lacan e i suoi interpreti

Lacan tenne la conferenza *Du Discours psychanalytique* il 12 maggio 1972 all'Università Statale di Milano. Il 7 maggio, dopo una campagna elettorale durissima, le elezioni politiche erano state vinte dal blocco sociale che qualche anno prima era stato battezzato maggioranza silenziosa². L'MSI aveva ottenuto più del nove per cento al Senato; era il quarto partito italiano; il suo appoggio esterno sarebbe stato determinante per formare un governo. La mattina del giorno delle elezioni morì Serantini, il 17 maggio venne ucciso Calabresi. Difficile stabilire se questo clima abbia influito sul discorso di Lacan; sicuramente ha pesato il fatto che Lacan si rivolgesse a un pubblico di giovani politicizzati in giorni tragici della storia italiana.

Alla fine della conferenza irrompe un concetto destinato ad avere fortuna: nella vita sociale contemporanea, dice Lacan, il discorso del padrone circola nella forma più astuta; circola cioè come «discorso del capitalista», come obbligo di godere e di sacrificare tutto in nome del godimento³. Il discorso del capitalista è una di quelle categorie attorno alle quali è nata, negli ultimi anni, una critica neolacanianiana allo stato di cose presente che ritroviamo, con stili molto diversi ed alcuni elementi comuni, nelle opere di Žižek o nelle opere di Recalcati⁴. Benché separati da vistose differenze di maniere e di vocabolario filosofico

² La formula 'maggioranza silenziosa' fu inventata da Nixon e Spiro Agnew per significare che la maggior parte degli americani erano favorevoli alla guerra del Vietnam anche se una minoranza rumorosa protestava. Venne importata in Francia nel maggio del 1968; in Italia giunse poco dopo. Cfr. Bas 2008.

³ Lacan 1978: 48.

⁴ Žižek 2006; Rabouin 2006; Recalcati 2010.

(Žižek è un filosofo ateo e *avantpop* di formazione hegel-marxista; Recalcati è uno psicoanalista di *habitus* altoborghese nel cui discorso le armoniche esistenzialistiche e marxiste convivono con quelle cristiane), entrambi riformulano, con il linguaggio della psicoanalisi, idee non distanti da quelle che possiamo leggere, filtrate da un altro *a priori*, nei saggi di Bauman. Žižek riflette sui modi in cui il capitalismo contemporaneo, trasformando la *jouissance* in un dovere inconscio, sostituisce il Super-Io tradizionale, repressivo e censorio, con nuova forma di Super-Io fondata sulla coazione al piacere. Usando i testi di Lacan come punto di appoggio per un discorso autonomo, Recalcati contrappone il desiderio in senso proprio al godimento: il primo cerca una forma di relazione essendo sempre, nel suo nucleo profondo, desiderio dell'Altro: è dunque responsabile, risponde alla domanda che gli viene da un altro essere creando legami; il secondo instaura, con la cosa o la persona cui si rivolge, un rapporto di uso e consumo: è irresponsabile, inappartentente, centrifugo; distrugge ogni fedeltà (agli altri, a se stessi, alle parti di se stessi), tratta le persone come cose, ricerca intensità effimere, le consuma e le sostituisce con altre intensità equivalenti. In questo ambito la psicoanalisi funziona anche come un sismografo epocale: mentre fino a mezzo secolo fa lavorava sulle patologie della repressione, del controllo e dell'attaccamento, negli ultimi decenni interviene soprattutto sulle patologie indotte dallo strapotere dell'Es⁵ – sulla dipendenza da cose e sostanze, sulle scissioni interne, sugli stati *borderline*, oppure sulla depressione come risposta alla difficoltà di accettare se stessi in una vita sociale che, promettendo possibilità illimitate di esperienza e di consumo, fa sembrare vuota e deludente ogni singola esistenza finita⁶.

Nella critica neolacanianiana al presente, il discorso del capitalista fa sistema con altri due concetti che Lacan inventa in quegli stessi anni: l'evaporazione del padre e la segregazione. Rispondendo a un intervento che Michel de Certeau tenne al congresso dell'École

⁵ Cfr. Recalcati 2010: IX e 16.

⁶ Ehrenberg 1999; Bauman 2000: 60 ss.

freudienne de Paris nell'ottobre del 1968, Lacan parla degli effetti che l'universalismo (cioè la mondializzazione) produce sulla vita psichica.

Io credo che nella nostra epoca la traccia, la cicatrice dell'evaporazione del padre è quello che potremmo mettere sotto la rubrica generale della segregazione. Noi pensiamo che l'universalismo, la comunicazione della nostra civiltà omogeneizzi i rapporti fra gli uomini. Al contrario, io penso che ciò che caratterizza la nostra era – e non possiamo non accorgercene – sia una segregazione ramificata, rinforzata, che fa intersezioni a tutti i livelli e che non fa che moltiplicare le barriere. (Lacan 2003: 9)

L'evaporazione del padre è premessa e conseguenza del discorso del capitalista: instaurando l'imperativo del godimento, la forma di vita contemporanea distrugge le forme tradizionali del Super-Io, impone di sacrificare i legami alla *jouissance*, allenta i vincoli, separa le persone le une dalle altre e le divide al loro interno.

2. Quattro separazioni

Uscendo dai testi di Lacan e della critica neolacanianiana e riflettendo sulla cosa, distinguerei quattro forme di questa crisi. Le dispongo in una scala che porta dall'interno all'esterno, dallo psichico al politico.

1. La prima forma di separazione è intrapsichica: oggi le masse occidentali sono più scisse, più schizofreniche di quanto non accadesse un secolo e mezzo fa; i giunti che tengono insieme le parti dell'io si sono allentati. Non dobbiamo guardare alle azioni o alle pulsioni in sé, ma alla polizia delle azioni e delle pulsioni, cioè dell'indulgenza o della severità con la quale la nostra forma di vita accetta o censura l'incoerenza. Un lettore di romanzi ottocenteschi o primonovecenteschi sa bene che la vita quotidiana della borghesia o delle classi popolari si reggeva su comportamenti schizofrenici normalizzati: il ruolo della

prostituzione femminile in una società pubblicamente repressiva è forse il segno più chiaro di questo doppio registro psichico e morale. Ma la schizofrenia era lecita fino a quando non intaccava i vincoli pubblici (la famiglia) e l'Ideale dell'Io (le apparenze), aveva un posto preciso all'interno di un assetto sociale superegotico e maschilista. Oggi è perfettamente lecito anteporre il desiderio ai legami sottoscritti in passato; il peso dei vincoli e delle apparenze si è ridotto; il polimorfismo produce conflitti interni molto meno intensi di quanto non accadesse in passato.

Volendo usare la letteratura come una testimonianza e un segno, possiamo pensare a come sia cambiata l'enfasi che i romanzieri riservano al tema della lacerazione interna. L'emergere delle pulsioni disgreganti è uno dei temi centrali dell'opera di Dostoevskij; i suoi personaggi sono attraversati da forze inconscie che li sovrastano e li spingono a gesti incontrollati («ho fatto questo e non so perché»), a atti gratuiti, schizoidi ed estremi. E tuttavia in Dostoevskij l'azione centrifuga avviene sempre all'ombra del Super-Io cristiano e produce un conflitto interiore doloroso; nel suo mondo è impensabile che le passioni immorali suscitino indifferenza cinica o contemplazione estetica. Oltre un secolo più tardi *American Psycho* (1990) di Bret Easton Ellis comincia con un'epigrafe tratta dalle *Memorie dal sottosuolo* (peraltro accostata a una riflessione di Miss Manners e a un verso dei Talking Heads), ma la lacerazione dell'io che il romanzo mette in scena presuppone una tonalità emotiva completamente diversa. Il registro è cinico-spettacolare o energetico-liberatorio; intercetta una schizofrenia che fa parte della nostra epoca, la stessa che ritroviamo nell'*infotainment* o nei film di genere. Del Super-Io rimane una traccia indiretta nella consapevolezza che la storia raccontata è provocatoria per il lettore e, appunto, nelle epigrafi: sono queste le uniche radiazioni fossili dell'antico apparato morale.

Ancora più evidente il modo di trattare la forma più comune di scissione, cioè il tradimento. Oggi il romanzo ottocentesco d'adulterio, col suo senso tragico di lacerazione morale, è difficilmente concepibile. I controesempi letterari sono così numerosi che diventa difficile scegliere. Prendo un capitolo dei *Detective selvaggi* (1998) di Bolaño. È

raccontato in prima persona da María Font, una giovane studentessa di danza e di pittura che, come quasi tutti i personaggi del romanzo, fa la poetessa e appartiene a un'avanguardia letteraria, il realvisceralismo. María ha una relazione con un professore di matematica sposato. Un'amica, Xóchitl García, la invita ad andare ad abitare nello stesso albergo dove Xóchitl vive col compagno Jacinto Requena e col loro figlio piccolo, Franz. Per metà del capitolo si racconta la storia fra María e il professore di matematica nel modo dettagliato e decentrato che è tipico dello stile di Bolaño, come se ogni paragrafo prelude a un'epifania che non arriva o che, quando arriva, non porta a nulla. María incontra l'amante nella stanza di albergo, ma la loro storia non sembra andare da nessuna parte; nel frattempo si confida con Xóchitl di cui diventa sempre più amica. Ogni giorno la aiuta ad accudire il bambino mentre Requena non c'è mai.

Una sera Ulises Lima, uno dei personaggi principali del romanzo, torna in Messico dopo una serie di viaggi e incontra le due donne. Chiede se possono accompagnarlo a trovare i fratelli Rodríguez; Maria dice all'amica «se vuoi andare ti tengo il bambino»; Xóchitl strizza l'occhio a María e esce con Ulises. Quella sera il professore di matematica non si fa vedere: Maria prepara la cena per il bambino di Xóchitl e lo mette a letto. A mezzanotte Requena torna a casa e trova María. Fanno discorsi generici, si dicono delle banalità; poi rimangono in silenzio e guardano la strada. Fanno passare il tempo. All'improvviso sentono un rumore che proviene dal lettino del piccolo Franz.

Parla nel sonno? domandai. No, viene da fuori, disse Requena. Mi affacciai alla finestra e guardai verso la mia stanza, la luce era spenta. Poi sentii le mani di Requena sui fianchi e non mi mossi. Nemmeno lui si mosse. Dopo un po' mi abbassò i pantaloni e sentii il suo pene fra le mie natiche. Non ci dicemmo niente. Quando finimmo ci sedemmo di nuovo a tavola e accendemmo una sigaretta. Lo dirai a Xóchitl? disse Requena. Vuoi che glielo dica? Preferirei di no, disse lui. (Bolaño 2009: 425)

María continua a vivere accanto a Xóchtil e Requena e a vedere il professore di matematica; ogni tanto va a letto con Jacinto. Le cose accadono così, senza enfasi. Qualche capitolo dopo ci viene detto che Xóchtil e Requena si sono separati mentre Xóchtil e María abitano ancora l'una accanto all'altra e sono sempre più amiche⁷.

2. Per millenni, il modello di famiglia egemone in Europa e in Asia si fondava su alcune caratteristiche comuni: un matrimonio formale, un codice di comportamento pubblico, l'esistenza di relazioni sessuali privilegiate fra gli sposi, l'illegittimità dell'adulterio⁸. Nel giro di pochi decenni i vincoli che tenevano insieme questa impalcatura si sono dissolti. L'effetto più vistoso della metamorfosi è una fuga dai legami priva di precedenti nella storia occidentale: il divorzio o la separazione sono diventate pratiche comuni; il numero delle persone che vivono sole, nelle grandi città americane ed europee, ha superato il numero delle persone che vivono in famiglia. Se nelle società premoderne l'isolamento era una forma di vita marginale o sospetta, oggi è una condizione comune⁹.

3. Un terzo lato del fenomeno riguarda l'esperienza collettiva del tempo. Le società umane ricercano una legittimazione nel passato (la tradizione), nel presente (la promessa di felicità terrena), nel futuro (il progresso, la palingenesi), o, più spesso, in un mito che leghi le tre dimensioni dentro un racconto unitario (che i morti continuino a vivere nell'opera di coloro che conservano le tradizioni comunitarie, per esempio; o che i militanti di una causa collettiva rivivano nell'opera di coloro che ne prolungano le lotte). Negli ultimi quattro decenni la catena cronologica si è spezzata con violenza, depotenziando il passato e il futuro. Incisa nel senso comune, la sovranità del presente gira nell'etere nel nostro tempo sotto forma di *topos* delle arti di massa: la musica rock («no future for you | no future for me», Sex Pistols, *God*

⁷ *Ibid.*, 481-83.

⁸ Goody 1990: cap. XVII.

⁹ Hobsbawm 1995: 379.

Save the Queen, 1977; «Colpisci il passato al cuore, le illusioni di sempre | abbatti il futuro se non ti appartiene | distruggi il futuro», Diaframma, *Libra*, 1986); la pubblicità (*Life is now*, Vodafone, 2006). Questo stato di cose prolunga un tratto fondamentale della modernità, inciso nella etimologia stessa della parola, ma lo fa annullando quella fede nel futuro come progresso o redenzione cui la politica moderna rimandava. Viviamo esistenze liriche, attimali; cerchiamo intensità momentanee; pensieri, progetti, passioni faticano a durare. Occorre aggiungere che l'obsolescenza del passato e del futuro è cominciata molto prima che il neoliberismo rendesse oggettivamente precaria la vita dei molti: in questo senso, l'equivalente ideologico di *life is now* è quell'interpretazione banalizzata delle tesi di Kojève sulla fine della storia che si diffuse nel dibattito giornalistico fra la fine degli anni Ottanta e i primi anni Novanta dopo l'uscita di *La fine della storia e l'ultimo uomo* (1992) di Francis Fukuyama, quando la *middle class* occidentale era ancora protetta, almeno in Europa, dalle armature socialdemocratiche o cristiano-sociali di cui stiamo vedendo la fine. L'opulenza ha distrutto passato e futuro ben prima che lo facesse la precarietà.

4. Il quarto aspetto di questo mutamento tocca i legami etico-politici. Il modo di produzione contemporaneo scioglie le solidarietà orizzontali e distrugge alcune delle istituzioni che hanno aggregato in corpi solidi le immense masse umane dell'epoca moderna, a cominciare dai raggruppamenti volontari e interni agli Stati: i partiti, i sindacati. In questo caso la dialettica fra godimento e legge non è essenziale alla comprensione dei processi. È invece essenziale per comprendere il piano infraordinario di questa crisi, quella vaporizzazione dei legami molecolari fra le persone che costituisce uno dei fenomeni più importanti del nostro tempo.

So Much Water So Close To Home è un racconto di Raymond Carver uscito nella raccolta *Furious Seasons and Other Stories* (1977). Viene narrato in prima persona una donna che si chiama Claire. La domenica precedente il marito di Claire, Stuart, è andato a pescare con degli amici nel giorno dell'apertura stagionale, un piacere che si concede

dopo aver lavorato per tutta la settimana e prima che i fine settimana siano fagocitati dalle vacanze con la famiglia, dal campionato di baseball dei figli, dalle visite dei parenti. Stuart e i suoi amici lasciano la macchina, camminano per chilometri, raggiungono il fiume, piantano le tende. Sono brave persone, dice il testo, «attaccate alla famiglia, responsabili sul lavoro». All'improvviso queste brave persone si imbattono nel cadavere di una ragazza morta: è nuda, ha la faccia in giù dentro il fiume, giace impigliata nei rami. Invece di tornare indietro e di avvertire la polizia, rimangono a pescare fino alla domenica pomeriggio; poi ritornano alla macchina, si fermano a una stazione di servizio e chiamano lo sceriffo. La sera Stuart non dice nulla a Claire. Soltanto il mattino dopo, quando lo sceriffo chiama a casa, racconta quello che è accaduto. Sul giornale c'è scritto che la ragazza è stata stuprata. La moglie è sconvolta dal comportamento del marito, ma Stuart non capisce:

Eravamo appena arrivati, avevamo camminato per ore e ore. Non potevamo mica fare subito dietrofront, la macchina era a quasi dieci chilometri di distanza. Era il giorno dell'apertura [...], Quella era morta, morta, morta, hai capito? [...] Che differenza fa ieri sera o stamattina? Era tardi. Avevi sonno, ho pensato di aspettare stamattina per dirtelo [...]. Che cosa volevi che facessi? Stammi bene a sentire, te lo dico una volta per tutte: non è successo niente. Non ho niente di cui pentirmi o vergognarmi. (Carver 1977: 323-29)

Per Stuart il piacere egotico e innocente di pescare con gli amici dopo settimane di lavoro, prima che le visite dei parenti o il baseball dei bambini distruggano i pochissimi giorni che può dedicare a se stesso, precede il dovere civile e umano di segnalare un delitto e seppellire i morti; le forme superegotiche elementari della solidarietà si sono corrose, ma in modo prosaico, antitragico e comprensibile. In veste di narratore, Claire commenta:

Due cose sono sicure: uno, ormai alla gente non importa più nulla di quello che succede all'altra gente; due, nulla ha più davvero importanza ormai (*nothing makes any real difference any longer*). (*Ibid.*: 334)

Houellebecq esprimerà questo stesso sentimento in modo più drastico nelle *Particelle elementari*:

[Bruno] si accorse altresì che non gliene fregava un cazzo. I colleghi, i seminari di riflessione, la formazione umana degli adolescenti, le altre culture... Per lui quella roba non aveva più la minima importanza. Christiane gli ciucciava il cazzo e lo accudiva quando stava male; Christiane era importante. (Houellebecq 1998: 237)

La frase «non me ne frega un cazzo» è il compimento dell'individualismo (il «grado più modesto della volontà di potenza», come scrive Nietzsche, quello che ogni individuo raggiungere), nonché il punto d'arrivo dell'illuminismo dopo che il progetto illuministico di emancipazione personale e collettiva si svuota, lasciando dietro di sé la ragione cinica¹⁰.

L'allentamento dei legami molecolari nella vita ordinaria ha conseguenze politiche molteplici. Se la più visibile è l'indifferenza per la vita pubblica che di solito si accompagna alla frase «non me ne frega un cazzo», la più interessante e pervasiva è la diffusione anarchica del diritto alla parola. Uno dei saggi più belli sugli eventi del maggio 1968 in Francia è *La Prise de parole* di Michel de Certeau. Se nel luglio del 1789 era stata presa la Bastiglia, nel maggio del 1968 venne presa la parola: persone che fino a quel momento avevano vissuto nel silenzio e per delega entrarono con forza sulla scena pubblica e rivendicarono il diritto a esprimere la propria opinione su tutto:

In tal modo si afferma, feroce, irrimediabile, un nuovo diritto, venuto a coincidere con il diritto di essere uomo e non più un

¹⁰ Sloterdijk 1983.

cliente destinato al consumo o uno strumento utile all'organizzazione anonima della società. Era questo diritto a comandare, per esempio, le reazioni di assemblee sempre pronte a difenderlo quando sembrava minacciato nello svolgimento di un dibattito: "Qua tutti hanno il diritto di parlare". Ma questo diritto era riconosciuto soltanto a chi parlava a nome proprio, dato che l'assemblea rifiutava di ascoltare chi si identificava con una funzione o chi interveniva in nome di un gruppo nascosto dietro le parole di un suo membro: parlare non vuol dire essere lo speaker di un gruppo di pressione, di una verità "neutra" e "obiettiva", o di una convinzione nutrita altrove.

Una specie di festa (quale liberazione non è una festa?) ha trasformato dall'interno questi giorni di crisi e di violenze – una festa legata, ma non riducibile, ai giochi pericolosi delle barricate o allo psicodramma di una catarsi collettiva [...]. Quanto si è prodotto di inaudito è questo: ci siamo messi a parlare. Sembrava fosse la prima volta. Da ogni dove uscivano tesori, addormentati o silenziosi, di esperienze mai nominate. Mentre i discorsi a verità garantita si zittivano e le "autorità" si facevano silenziose, esistenze congelate si schiudevano in un mattino prolifico. Abbandonata la corazza metallica dell'automobile e interrotta la fascinazione solitaria della televisione domestica, in frantumi la circolazione, tagliati i mass media, minacciato il consumo, in una Parigi sfatta e radunata per le strade, selvaggia e stupita di scoprire il suo viso senza fard, sgorga una vita insospettata.

Certo, la presa della parola ha la forma di un rifiuto. È protesta. Come vedremo, la sua fragilità è quella di esprimersi solo contestando, di testimoniare solo per via negativa. Forse è, parimenti, la sua grandezza. Ma in realtà essa consiste nel dire: "Io non sono una cosa". La violenza è il gesto di chi ricusa qualsiasi identificazione: "Io esisto" [...]. Un atto d'autonomia precede di gran lunga l'iscrizione dell'autonomia nel programma di una rivendicazione universitaria o sindacale. (De Certeau 1968: 37)

Se interpretiamo la presa di parola come una figura dello spirito che agisce nella politica contemporanea, allora le due figure speculari cui la presa di parola si contrappone sono, da un lato, la maggioranza

silenziosa, cioè la massa che delega, e dall'altro la disciplina di partito, cioè l'aggregazione volontaria di una massa fondata sulla gerarchia. Ora: la presa di parola, al pari del Sessantotto, è un fenomeno duplice e diviso (ne parleremo meglio più avanti): per un verso prolunga il gesto politico costituente delle assemblee rivoluzionarie moderne, per un altro annuncia un individualismo politico di tipo nuovo, tutto interno al capitalismo perché nato dai quantitativi di soggettività che il benessere e la scolarizzazione di massa hanno distribuito, nel dopoguerra, a persone prive, fino a quel momento, dei mezzi necessari per prendere la parola come individui. I decenni successivi affosseranno il legame con le assemblee rivoluzionarie e tireranno fuori il lato inappartenente e narcisistico che era implicito nella rivendicazione di autonomia. Quando avviene al di fuori di uno stato d'eccezione, la presa di parola generalizzata ha effetti inevitabilmente microidentitari: annuncia la fine di quei legami collettivi di cui i partiti moderni erano l'effetto e in parte la causa. Il campo politico contemporaneo si è balcanizzato e la deriva riguarda sia le posizioni che, nella geografia ereditata dal 1789, provengono dalla tradizione di destra, sia quelle che provengono dalla sinistra; ma se la destra risponde sottraendo potere alle masse, rafforzando l'esecutivo e affidandosi a élites tecnocratiche in nome della 'governabilità' (così già nel documento sulla crisi della democrazia redatto nel 1975 da Crozier, Huntington e Watanuki su invito della Commissione trilaterale¹¹), la sinistra smarrisce quella capacità di aggregazione che aveva fatto la forza dei suoi partiti. Basta guardare alla deriva dei movimenti antisistemici negli ultimi trent'anni, alla loro costitutiva impotenza. Nel luglio del 2001, dallo stadio Carlini di Genova uscivano in corteo le bandiere e gli striscioni dei centri sociali europei, di Attac, del PKK curdo, della DDR, del PCI, delle ACLI, di Rifondazione comunista, dell'OLP, degli ultrà dell'Atalanta, del Genoa, del Pisa, del Livorno – una grande allegoria onirica, una massa informe di microidentità senza legami che non avrebbero mai potuto produrre un'azione politica efficace, com'è accaduto a tutti i movimenti antisistemici negli ultimi

¹¹ Crozier, Huntington, Watanuki 1975.

tre decenni, e come continuerà ad accadere nei prossimi. Questa segmentazione psichica e sociale del corpo politico è uno dei grandi fenomeni della nostra epoca e crea l'ambiente nel quale si muovono i cinque soggetti collettivi della politica contemporanea: le maggioranze silenziose, le oligarchie tecnocratiche che governano per conto delle maggioranze silenziose, le aggregazioni populistiche momentanee generate da capipopolo, i movimenti antisistemici di sinistra e di destra e, in mezzo, i relitti dei partiti di massa moderni.

3. Middle class

Ora vorrei soffermarmi su un soggetto sociale e su un evento storico che sono stati decisivi nel processo di rottura dei legami. Il soggetto è ciò che la cultura anglosassone chiama *middle class* e che Balzac e la sociologia di derivazione marxista, con una velatura di disprezzo, definiscono piccola borghesia. È la classe più importante dell'Occidente contemporaneo, quella cui gli apparati del consumo e dello spettacolo per lo più si rivolgono, quella che la politica del XXI secolo nomina apertamente senza timore di dividere l'opinione pubblica, di escludere, di perdere voti nelle campagne elettorali¹², quella che si attribuisce il diritto di rappresentare la forma di vita prodotta dalle grandi trasformazioni del dopoguerra, «l'uomo occidentale comune»¹³. La mutazione che la *middle class* ha subito nel corso del XX secolo rappresenta un fenomeno storico stupefacente e paragonabile per rapidità, violenza e forza allegorica all'inurbamento

¹² Nella campagna per le elezioni presidenziali americane del 2012, entrambi i candidati designavano il proprio elettorato di riferimento con lo stesso termine: sotto il leggio di fronte al quale Romney teneva i suoi comizi lo spettatore televisivo si leggeva la scritta *strengthening the middle class*; sotto quello di Obama si leggeva *middle class first*. Negli Stati Uniti la *middle class* copre ormai ogni ceto che si collochi fra il confine superiore della povertà e il confine inferiore dei grandi patrimoni.

¹³ Hobsbawm 2013: 11.

delle masse povere nelle immense megalopoli del Terzo mondo. All'inizio del Novecento, nelle pagine di *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1904-05), Weber descrive la borghesia come una classe disciplinata, superegotica, dedita al differimento del piacere, all'ascesi intramondana, al lavoro, all'autocontrollo produttivo delle passioni; sette decenni più tardi è implicito che il soggetto cui il discorso del capitalista si rivolge è una nuova *middle class* ugualmente produttiva ma priva di ascesi, a suo agio nel vitalismo, nel consumo, nella libertà sessuale. In quegli stessi anni escono le prime grandi riflessioni su questo passaggio storico: in Italia, Pasolini descrive la mutazione antropologica che, nel corso degli anni Sessanta e Settanta, ha trasformato le classi popolari e la piccola borghesia clericofascista in una nuova piccola borghesia laica, disincantata e edonista che rende possibili le grandi sconfitte della cultura cattolica nei referendum sul divorzio (1974) e sull'aborto (1981); negli Stati Uniti, Christopher Lasch osserva come le forme di cura garantite dalle strutture comunitarie, dall'etica popolare e borghese della responsabilità e dalla famiglia siano state spazzate via dallo stadio estremo della deriva individualistica moderna – la cultura del narcisismo. Sostanzialmente coevi, gli scritti di Lacan, Pasolini e Lasch descrivono lo stesso processo.

Se è vero che la letteratura dell'Ottocento, da Flaubert a Čechov, ha più volte raccontato il cuore nichilista e disperato che si nascondeva sotto le apparenze borghesi, è altrettanto vero che la mutazione antropologica modifica completamente il campo delle forze. Il fenomeno davvero nuovo mi pare il seguente: negli ultimi decenni la nuova piccola borghesia vitalista ha recuperato le posture e i comportamenti di tre gruppi sociali che avevano già fatto l'esperienza del godimento disincantato e ai quali, nei secoli e nei decenni precedenti, la vecchia piccola borghesia superegotica si era contrapposta senza riserve. In primo luogo ha introiettato gli atteggiamenti trasgressivi che le avanguardie intellettuali cresciute fra il secondo Ottocento e il primo Novecento, fra la *bohème* e il *Manifesto del surrealismo*, avevano usato contro l'etica della normalità borghese: l'anticonformismo, il nichilismo, il sesso e la droga come forme di

esperienza e di verità, la *parresia*, l'infantilismo, l'irresponsabilità, il dandysmo, l'estetizzazione della vita, la contemplazione del mondo come spettacolo. La nuova borghesia ha assorbito queste trasgressioni, le ha poste accanto a propri impegni di lavoro e le usate per rendere quegli impegni più colorati e sopportabili: pensati per sconvolgere un borghese che non esiste più, i gesti dei *bohémien*s o degli artisti di avanguardia sono oggi letteralmente inconcepibili.

In secondo luogo, la *middle class* ha incorporato il libertinismo, una prerogativa aristocratica alla quale la borghesia ha contrapposto, nei secoli della propria ascesa, una solida disciplina morale e un ancor più solido conformismo religioso. Il romanzo del Settecento, percorso dal contrasto fra l'aristocrazia disinibita e la borghesia pudica e credente, reca traccia di un'antitesi morale sepolta. Se le avanguardie intellettuali di fine Ottocento e di inizio Novecento si erano consapevolmente o inconsapevolmente richiamate alla disinvoltura aristocratica usandola contro la borghesia, la dialettica cui il romanzo settecentesco fa riferimento oggi è scomparsa anche dal ricordo.

Infine, la *middle class* ha incorporato una terza forma di *ethos* cui nei secoli precedenti aveva contrapposto la propria morale perbene. Sotto la logica del consumo e dello spettacolo emerge, come uno strato fossile coperto da una patina recente, il fondo del vitalismo popolare, col suo spirito cinico, dissacrante e nichilistico. Sarebbe interessante un giorno scrivere la storia di questa figura dello spirito che ha una persistenza di lunghissima durata. In Tersite e in Trimalcione, in Folengo e in Rabelais, in Belli, in Babel e in Céline, in Gadda e in Flaiano-Fellini, nei borgatari di Pasolini e in quelli di Siti troviamo gli elementi di una *Weltanschauung* comune: l'idea che la vita sia pura immanenza circondata dalla morte; che i fini ultimi, le cause collettive, le grandi mete siano illusioni o, più realisticamente, inganni inflitti dai potenti alle classi popolari; che ogni individuo persegua solo il piacere e l'interesse personale o tutt'al più familiare; che ogni regime politico si equivalga; che la realtà sia imm modificabile; che gli esseri umani siano troppo deboli per comportarsi coerentemente; che il problema stesso della coerenza sia insensato e astratto; che ci si debba godere la vita creaturale finché c'è vita, nel sesso, nel gioco, nel consumo, nel cibo, nel

vino, nella droga. I varietà televisivi e le feste popolari poggiano sopra la stessa visione della vita, della morte, delle persone; l'ingresso della *middle class* nell'immanenza del consumo disseppellisce e riattiva un sostrato millenario:

La grande arma che i borgatari hanno a disposizione è il nichilismo, sono loro gli antesignani dell'insignificanza; più il mondo borghese appare appare privo di senso, più i borgatari guadagnano posizioni, possono diventare avanguardia. Quel che per i borghesi è motivo di spavento («niente vale la pena, il futuro non esiste»), per il borgatario è moneta corrente («se sa»). (Siti 2008: 311)

4. Sessantotto

Se l'epicentro sociale della grande mutazione è la piccola borghesia, l'epicentro storico è il Sessantotto. Uso questa data come una metonimia per indicare un periodo che in Italia si apre nel novembre del 1967, con le prime occupazioni universitarie dell'anno accademico 1967-68, e si conclude fra l'ottobre e il novembre del 1980, fra la marcia dei quarantamila e il giorno in cui un giovane imprenditore che aveva fatto i soldi costruendo periferie residenziali destinate alla nuova classe media trova il nome definitivo per il *network* nazionale di televisioni private che aveva messo insieme nell'anno precedente: Canale 5. All'interno di questo periodo occorrerebbe distinguere fra un momento legato al Sessantotto in senso proprio e un momento legato a un anno metonimico, il Settantasette. Tralascio di separarli in questa sede, perché se si guarda il fenomeno a distanza gli elementi comuni appaiono più interessanti della differenze.

Il Sessantotto in quanto metonimia di un evento storico è il risultato di due forze differenti che, per dieci o quindici anni, si sovrappongono in forme diverse a seconda dei diversi paesi, e poi si separano definitivamente. Per un verso, rappresenta l'ultimo episodio

dell'Età delle Rivoluzioni moderne, un'epoca scandita da altre quattro date allegoriche (1789, 1848, 1871, 1917) ed esauritasi negli anni Ottanta del Novecento; per un altro, rappresenta il culmine della forma di vita capitalistica nella stagione del suo trionfo, quando tutto quello che era solido – la famiglia, i rapporti fra le generazioni, il senso delle gerarchie – si dissolve nell'aria. Questo secondo aspetto fu colto subito da chi osservava il Sessantotto con uno sguardo conservatore. È ciò che accade in Italia con gli scritti di Pasolini: non tanto nella poesia su Valle Giulia o nell'articolo sui capelloni, quanto negli articoli sul divorzio e sull'aborto, interpretati come effetti supremi della cultura del consumo – non conquiste di sinistra, ma fenomeni estranei allo scontro fra destra e sinistra, e interni al conflitto fra la vecchia borghesia superegotica e la nuova borghesia edonista:

L'aborto legalizzato è infatti – su questo non c'è dubbio --- un'enorme comodità per la maggioranza. Soprattutto perché renderebbe ancora più facile il coito – l'accoppiamento eterosessuale – al quale non ci sarebbero più praticamente ostacoli. Ma questa libertà del coito della «coppia» così com'è concepita dalla maggioranza – da chi è stata tacitamente voluta, tacitamente promulgata e tacitamente fatta entrare, in modo ormai irreversibile, nelle abitudini? Dal potere dei consumi, dal nuovo fascismo. (Pasolini 1999: 373)

Nell'ultimo decennio è intervenuta la società dei consumi, cioè un nuovo potere falsamente tollerante che ha rilanciato in scala enorme la coppia, privilegiandola di tutti i diritti del suo conformismo. A tale potere non interessa però una coppia creatrice di prole (proletaria), ma una coppia consumatrice (piccolo-borghese): *in pectore*, esso ha già dunque l'idea della legalizzazione dell'aborto (come aveva già l'idea della ratificazione del divorzio). (*Ibid.*: 378)

Questo lato del 1968 è centrale anche nelle interpretazioni di Lacan o di Lasch. Rimasta minoritaria a lungo, una lettura simile

riemerge negli ultimi quindici anni nei saggi di Bauman o nei romanzi di Houellebecq:

Fa un certo effetto osservare come spesso [la] *liberazione sessuale* venisse presentata sotto forma di ideale collettivo mentre in realtà si trattava di un nuovo stadio nell'ascesa storica dell'individualismo. Coppia e famiglia rappresentavano l'ultima isola di comunismo primitivo in seno alla società liberale. La liberazione sessuale ebbe come effetto la distruzione di queste comunità intermedie, le ultime a separare l'individuo dal mercato. (Houellebecq 1998: 116)

Mentre il lato politico del Sessantotto è uscito sconfitto, la rivoluzione di costume interna al capitalismo è rimasta incisa nella nostra forma di vita; il primo non esiste più, la seconda dà forma all'atmosfera morale del nostro tempo.

5. Schizofrenia e liberazione: *Anti-Edipo*

L'*Anti-Edipo* propone un atteggiamento verso la mutazione antropologica opposto a quello che abbiamo incontrato finora. Il paradigma platonico, cristiano e canonicamente psicoanalitico legge il desiderio come la traccia di una mancanza; invece Deleuze e Guattari, seguendo il Nietzsche di *Genealogia della morale*, lo interpretano come una forza polimorfa e originaria, un'energia creatrice che non orbita attorno a un piccolo mito familiare o a un centro vuoto, ma transita perpetuamente, cambia oggetto, si contraddice¹⁴. In questo senso, la forza di cui parla l'*Anti-Edipo* è molto più vicino alla *jouissance* di Lacan che al concetto neolacanianiano di desiderio: se il soggetto freudiano si presenta diviso, ma le sue parti, restando all'interno del triangolo edipico, navigano in uno spazio chiuso e individuale, la macchina desiderante dell'*Anti-Edipo* si muove in uno spazio molteplice,

¹⁴ Deleuze-Guattari 1972: 27; 44 ss. e *passim*.

illimitato e sovrapersonale¹⁵. La modernità capitalista crea le condizioni per liberare il desiderio generando schizofrenia, e questo per Deleuze e Guattari è solo un bene. Allo stato di cose presente *l'Anti-Edipo* non rimprovera di aver dissolto tutto ciò che era solido, a cominciare dal soggetto centripeto cristiano e veteroborghese, ma di non averlo dissolto abbastanza. Per esistere, il capitalismo deve rinchiudere i suoi pazzi «invece di vedere in essi i suoi eroi, il suo proprio compimento», deve sorvegliare i propri artisti e i propri scienziati «come se rischiasse di far scorre flussi pericolosi, carichi di potenzialità rivoluzionaria fin tanto che non vengono ricuperati o assorbiti dal mercato»¹⁶, deve conservare un solido nucleo repressivo che permetta al sistema di produrre, di mantenere l'ordine, di confinare la schizofrenia nel recinto sorvegliato del 'tempo libero':

Si può dire che la schizofrenia è il limite *esterno* del capitalismo o il termine della sua tendenza più profonda, ma che il capitalismo non funziona se non a condizione di inibire questa tendenza [...]. La schizofrenia impregna insomma tutto il campo capitalistico da un capo all'altro. Ma si tratta per lui di legarne le cariche e le energie in una assiomatica mondiale che oppone sempre nuovi limiti interni alla potenza rivoluzionaria dei flussi decodificati. (*Ibid.*: 279-80)

Per Deleuze e Guattari occorre liberare i flussi desideranti, svincolare la loro forza rivoluzionaria, negare le discipline, il lavoro, i poteri che inibiscono. Testo fondamentale del Settantasette, *l'Anti-Edipo* è la fonte di molti discorsi che, spesso attraverso la mediazione di Negri e Hardt, circolano in un'area vasta dei movimenti antisistemici contemporanei. Questa famiglia di posizioni non rimpiange il soggetto integro, umanistico-borghese, che il capitalismo ha disgregato, né i vincoli che lo tenevano insieme; la schizofrenia e la fine degli aggregati sociali moderni vengono visti come elementi di una liberazione futura

¹⁵ *Ibid.*: 54 e ss.

¹⁶ *Ibid.*: 279.

che dovrà aver luogo in forme completamente diverse da quelle novecentesche. Il crollo degli antichi legami è un'emancipazione.

6. Trascendenza e immanenza

Fra gli eventi che definiscono l'epoca moderna, il più importante è la crisi delle grandi favole collettive che garantivano una risposta pubblica alle domande «perché?», «a che scopo?», degli apparati mitologici che permettevano di consolare le persone promettendo ricompense, imponendo limiti all'indisciplina, trovando ragioni per giustificare la morte, il dolore o, più prosaicamente, le frustrazioni quotidiane. Dopo la crisi degli antichi dèi, la morte forma il rumore di fondo delle nostre giornate: dev'essere coperta di continuo da altri suoni, ma sta sempre là, «come in un'aula scolastica il quadro di una battaglia di Alessandro Magno»¹⁷. In questo senso, i legami e godimenti sono i rimedi attraverso i quali cui l'Occidente affronta l'angoscia della precarietà, l'insensatezza terminale delle cose, e hanno preso il posto che la nostra cultura ha attribuito per secoli alle categorie di trascendenza e immanenza. I legami creano nuclei di trascendenza mondana: attribuiscono un significato alle vite effimere diffondendo la convinzione che la nostra solitudine possa prolungarsi in qualcosa: nella persona amata, in un figlio, nella coppia come «cellula di comunismo primitivo» (Houellebecq), nella famiglia come «rifugio in un mondo senza cuore» (Lasch), nella vita comunitaria, in una causa politica. Il godimento modellato sulla forma-consumo presuppone invece un'immanenza assoluta: è il compimento del grande progetto che distingue l'Occidente da tutte le altre società, costruire una convivenza senza Dio:

¹⁷ «La morte è dinanzi a noi pressappoco come, in un'aula scolastica, il quadro di una battaglia di Alessandro Magno. L'importante è di oscurare o cancellare quel quadro, ancora in questa vita, mediante le nostre azioni», Kafka 1972: 735.

Per resistere senza la speranza nell'aldilà, e nel Paradiso, bisogna sperare nel paradiso in terra. (Non sto parlando di pochi intellettuali stoico-epicurei, sto parlando della gente comune). Dare l'illusione del paradiso in terra è l'obiettivo del consumismo. (Siti 2006: 133)

Se i legami spingono a vivere il presente in funzione del passato e del futuro, il godimento presuppone una cronologia fatta di intensità momentanee che si esauriscono e si rinnovano senza tregua. Attorno al tempo vivo del piacere si apre il tempo morto dell'impazienza, della fatica, della noia. Nel suo intervento di ieri Recalcati citava un'intervista di Fabrizio Corona in cui si parlava della vita sessuale di Berlusconi: «è un uomo arrivato a fine corsa», diceva Corona, «nell'unico giro di giostra che abbiamo: che cosa dovrebbe fare se non cercare di godere fino all'ultimo?». La consapevolezza che girare sulla giostra prima della sua chiusura inevitabile è l'unica cosa che conti, una consapevolezza che spesso viene percepita indirettamente nel fastidio che la vita ordinaria suscita, genera la ricerca del piacere. La morte è il pungolo e la controparte del vitalismo, come la *Weltanschauung* popolare di cui parlavamo prima sa perfettamente, da Trimalcione a Belli, da Céline ai programmi delle televisioni di Berlusconi quando le televisioni di Berlusconi si liberano, in seconda serata, delle foglie di fico moralistico-sentimentali che le ricoprono nelle fasce protette. Se tutto ciò che siamo è un essere che concepisce il tempo solo come perdita di vitalità, allora *it's better to burn out*, fino all'ultimo giro della giostra, *than to fade away*.

7. L'obsolescenza del paradigma apocalittico

Come replicare a Corona? Perché la ricerca del godimento dovrebbe essere trascesa da qualcosa? L'unica entità che rende sensati o insensati i nostri pensieri e le nostre azioni, cioè la piattaforma epocale sulla quale siamo poggiati, ha reso impronunciabili molte delle risposte tradizionali. Nella critica neolacianiana allo stato di cose

presente, per esempio, che pure fissa bene alcuni aspetti decisivi del nostro tempo, si coglie un elemento indifendibile, una posizione legata a un'epoca morta una volta per sempre, un atteggiamento che la cultura cui Deleuze e Guattari appartengono definirebbe, ricorrendo a un aggettivo che Nietzsche usava come un'arma finale, 'moralistico'. Ma questa difficoltà è più ampia e supera l'ambito della critica neolacanianiana. Se cinquant'anni fa la cultura umanistica tendeva a rifiutare senza indugio il consumo, il godimento, lo spettacolo, oggi il discorso apocalittico appare invecchiato. C'è un elemento generazionale in questo. La critica senza appello è stata la prima reazione degli intellettuali alla società di massa, la risposta di un'élite che stava diventando una forza del passato, se è vero che la visione della rovina del mondo, della civiltà, è sempre una forma idealisticamente gonfiata del tramonto di una classe¹⁸. Cresciuta in un'epoca che la cultura di sinistra sulla quale ci siamo formati rifiutava senza appello, la mia generazione ha constatato che ogni epoca crea nuovi valori legittimi e nuovi spazi di senso, che i Verdurin del presente diventano i Guermantes del futuro, che questo processo passa impercipito agli occhi delle nuove generazioni per le quali i Verdurin di un tempo sono davvero i Guermantes, che una serie di pratiche e discorsi che Adorno avrebbe liquidato come semplici forme di consumo alienato o di *entertainment* adolescenziale hanno creato il paesaggio estetico del nostro tempo, nella musica rock e nella moda, nel *design* e nella televisione, nel cinema di serie B e nello sport. Più in generale, oggi ogni tentativo di limitare la ricerca di godimento, magari attribuendo a un'élite il compito di indicare alle masse la via per conquistare la vita autentica, appare stridente e intollerabile, e suona moralistico oltre che inefficace. A questo occorre aggiungere quattro considerazioni:

--- Le masse occidentali hanno vissuto e vivono la cultura del godimento come una conquista: generazioni vissute per secoli poco sopra lo stato di sussistenza e dentro una morale severa, disciplinata

¹⁸ Lukács 1946: 57.

dallo sguardo oppressivo degli altri, hanno visto, nella nuova disponibilità di merci e nella mutazione dei costumi, un miglioramento sostanziale, un 'progresso', per usare una categoria comune nell'Italia degli anni Cinquanta e Sessanta.

--- La stessa cosa è accaduta nei paesi che sono passati dal socialismo reale al neoliberismo; e benché sia difficile formulare giudizi non generici su dinamiche complicate sulle quali abbiamo informazioni di seconda mano, le masse dei paesi non occidentali sembrano considerare desiderabile il passaggio al capitalismo, nonostante le sofferenze che una simile metamorfosi comporta. Il sistema mondiale dell'economia moderna attraversa una crisi lacerante, ma il discorso del capitalista gode di un consenso planetario: ci si scontra sulla distribuzione delle ricchezze, non sull'idea che queste ricchezze debbano servire a dissolvere le forme di vita tradizionali, a disporre di merci, tempo, esperienze, a usare tutto questo secondo la logica del consumo. Negli ultimi decenni l'unica forma di opposizione effettuale al discorso del capitalista è stato il fondamentalismo islamico; l'opposizione legata ai movimenti antisistemici si è rivelata minore e velleitaria.

--- Non esiste alcuna alternativa reale al capitalismo e al discorso del capitalista, alcuna controforza politica organizzata. Le forme di assoggettamento contemporanee non consentono la nascita di una forza politica alternativa allo stato di cose presente; l'unico salto storico che riusciamo a immaginare è legato a un cedimento strutturale del sistema, non alla lotta fra due modelli politici, due forme di società, due modelli di mondo alternativi.

--- Ciò che Nietzsche chiamerebbe la Vita – l'energia, il futuro, la capacità di creare nuovi modi di essere – sta dalla parte della *jouissance*: il ripristino dei legami è percepito come un gesto conservatore; la rottura dei legami a favore del piacere momentaneo è associata all'idea di liberazione anche quando una simile liberazione genera conflitti; la freccia del tempo è orientata in un senso solo.

8. Above us only sky

Un *topos* delle riflessioni sul presente, nato nell'epoca in cui la grande politica moderna esisteva ancora, vuole che nella conclusione di un discorso come questo si debba cercare di rispondere alla domanda "che fare?", o alla sua versione debole: "che posizione prendere?". Io non ho una posizione: non credo che esista un'origine cui tornare, un principio da conservare o restaurare, né penso che vi sia una meta realistica cui tendere, perché le alternative politiche alla forma di vita attuale sono debolissime. Lo dico andando contro una parte di me stesso e a malincuore, ma è così. È possibile che lo stato di cose presente vada verso una crisi di sistema; è probabile che si conservi ma che i rapporti di forza fra le aree geografiche mutino a svantaggio dell'Occidente; è molto probabile che, nell'eventualità di un collasso totale o locale, l'unica alternativa sia il disordine, lo stesso disordine che oggi ricopre vaste aree del mondo e non porta ad alcuno sbocco politico, ma alla pura entropia.

L'ultimo stadio della modernità illuministica è la dialettica dell'Illuminismo: i processi che scatena generano conflitti inconciliabili all'interno dei quali ogni conquista comporta una perdita. Ma una dialettica priva di sintesi ritorna *ipso facto* ai conflitti originari che la dialettica intendeva superare attraverso l'azione politica o il pensiero; ritorna, in altre parole, alla tragedia, cioè alla coscienza che non c'è una sintesi, che le lacerazioni non si risolvono, che la vita contemporanea, e la vita in generale, poggia sulla contraddizione. Un esempio puro di dialettica dell'Illuminismo --- e una forma morbida di tragedia --- è il disagio della civiltà. Quale posizione prendere dunque?

La poesia più famosa di Philip Larkin si intitola *High Windows*, *Finestre alte*. La traduzione italiana è di Enrico Testa:

When I see a couple of kids
And guess he's fucking her and she's
Taking pills or wearing a diaphragm,

I know this is paradise

Everyone old has dreamed of all their lives—
Bonds and gestures pushed to one side
Like an outdated combine harvester,
And everyone young going down the long slide

To happiness, endlessly. I wonder if
Anyone looked at me, forty years back,
And thought, *That'll be the life;*
No God any more, or sweating in the dark

About hell and that, or having to hide
What you think of the priest. He
And his lot will all go down the long slide
Like free bloody birds. And immediately

Rather than words comes the thought of high windows:
The sun-comprehending glass,
And beyond it, the deep blue air, that shows
Nothing, and is nowhere, and is endless.

Quando vedo una coppia di ragazzi
e penso che lui se la scopa e che lei
prende la pillola o si mette il diaframma
so che questo è il paradiso

che ogni vecchio ha sognato per tutta la vita –
legami e gesti messi da parte
come una mietitrebbia arrugginita,
e ogni giovane che va giù per lo scivolo

di una felicità senza fine. Chissà
se qualcuno osservandomi, quarant'anni fa,
ha pensato: *Quella sarà la vita;*
non più Dio, non più sudore e paura la notte

*per l'inferno e per tutto il resto, non più
il dovere di nascondere quello che pensi del prete.
Lui e quelli come lui tutti giù per lo scivolo
come maledetti uccelli liberi. E all'improvviso*

non una parola viene, ma il pensiero di finestre alte:
il vetro che assorbe il sole
e, al di là, l'aria azzurra e profonda, che non mostra
nulla, che non è da nessuna parte, che non ha fine.
(Larkin 2002: 21)

High Windows è stata scritta da un uomo nato nel 1922, cresciuto in una cultura repressiva e diventato un adulto nevrotico e disadattato, come quasi tutti quelli che scrivono grande letteratura dopo i venticinque anni. Ai suoi occhi i ragazzi liberati degli anni Sessanta sono il paradiso che la sua generazione ha sognato: niente più preti, peccati, sensi di colpa, paura dell'inferno. Ma ciò che rende straordinaria questa poesia è l'ultima strofa. Al ragazzo e alla ragazza che scopano protetti dalla pillola o dal diaframma, scivolando verso una felicità infinita come uccelli liberi, viene associata l'immagine di finestre alte (forse le vetrate delle chiese) che assorbono il cielo. Fuori dal vetro c'è solo l'aria celeste e profonda che non mostra nulla, non ha luogo né fine.

Mi è sempre sembrata interessante la somiglianza, tanto visibile quanto casuale, fra alcune parti di questa poesia e una delle più famose canzoni *pop* di tutti i tempi, *Imagine*. *High Windows* fu composta fra il marzo del 1965 e il febbraio del 1967 e uscì in rivista nel 1968¹⁹; *Imagine* fu registrata fra il maggio e il luglio del 1971, e uscì nell'ottobre dello stesso anno:

Imagine there's no Heaven
It's easy if you try
No hell below us
Above us only sky

¹⁹ Motion 1993: 355 e 371; Larkin 2012: 449-51.

Imagine all the people
Living for today.

Imagine there's no countries
It isn't hard to do
Nothing to kill or die for
And no religion too
Imagine all the people
Living life in peace.

You may say I'm a dreamer
But I'm not the only one
I hope someday you'll join us
And the world will be as one.

Imagine no possessions
I wonder if you can
No need for greed or hunger
A brotherhood of man
Imagine all the people
Sharing all the world.

You may say I'm a dreamer
But I'm not the only one
I hope someday you'll join us
And the world will live as one.

Immagina che non ci sia paradiso
è facile se ci provi,
nessun inferno sotto di noi
sopra di noi soltanto cielo,
immagina che tutti
vivano per l'oggi.

Immagina che non ci siano nazioni,
non è difficile da fare:
nulla per cui uccidere o morire

e anche nessuna religione,
immagina che tutti
vivano la loro vita in pace.

Puoi dire che sono un sognatore
ma non sono il solo,
spero che un giorno tu ti unisca a noi
e il mondo sia una cosa sola.

Immagina che non ci sia possesso,
mi chiedo se ci riesci:
nessun bisogno di avidità o fame,
una fratellanza fra uomini.
Immagina che tutti
condividano tutto il mondo.

Puoi dire che sono un sognatore
ma non sono il solo,
spero che un giorno tu ti unisca a noi
e il mondo viva come una cosa sola.

Imagine è costruita attorno a negazioni: di cinque entità etico-politiche (il paradiso, l'inferno, le nazioni, gli ideali in nome dei quali uccidere o morire, la religione), di due passioni tristi (il possesso, l'avidità) e della fame, cui si contrappone un mondo utopico di persone felici, unite e pacifiche che vivono per il presente. *High Windows* è costruita attorno a cinque negazioni (i legami, i gesti, Dio, l'inferno, il prete), tre delle quali coincidono con quelle di *Imagine*: in entrambe le opere si parla di un conflitto fra le antiche trascendenze e una nuova forma di felicità terrena resa possibile dalla rivoluzione culturale del Sessantotto; in entrambe, sopra gli esseri umani liberati, si apre il cielo. Larkin non nomina la politica o la pace; Lennon non nomina il sesso, ma solo perché non ne ha bisogno, la liberazione sessuale essendo implicita nella sua figura pubblica, nelle fotografie di quegli anni che lo ritraggono nudo, a letto con Yoko Ono. Ciò che

cambia e che rende i due testi molto diversi è la tonalità emotiva, irenico-sentimentale in Lennon, ambivalente in Larkin.

Ed è proprio il *double bind* introdotto dall'immagine finale a fare la grandezza di *High Windows*. Che cosa leggere nel vetro che assorbe il sole, nell'azzurro con cui si chiude la poesia? Rafforzato dall'*enjambement*, il *nothing* dell'ultimo verso è una parola cruciale: il paradiso che ogni vecchio ha sognato è un cielo senza luogo e senza fine che non mostra nulla; sopra i ragazzi senza Dio ma provvisti di pillola e diaframma si apre un mondo privo di trascendenza. È la stessa conclusione cui giunge Siti parlando dei nuovi paradisi delle merci sessualizzate: il consumo (di cose, di corpi) come protesta contro la morte di Dio. Cambia la *Stimmung* (Larkin adotta la postura cinico-nevrotica del *voyeur*, Siti si lascia contagiare), non cambia l'ambivalenza. Questo è il mondo che molte delle persone nate nel 1922 o nel 1947 hanno sognato da ragazzi; il processo che lo ha reso possibile è irreversibile in Occidente, perché non sapremmo rimpiangere le entità etico-politiche che la mutazione ha spazzato via, perché pochi di noi vorrebbero indietro Dio, la religione, l'inferno, il prete o anche solo l'indissolubilità della coppia, l'Ogino-Knaus o un mondo più povero. D'altra parte questa esperienza crea una realtà del tutto immanente, soggetta a un tempo che distrugge senza promettere inveramenti, circondata dalla morte o dai suoi *avatar*: il vuoto, la noia, la transitorietà, o il bisogno compulsivo di rinnovare il piacere per rimuovere il vuoto, la noia, la transitorietà.

Davanti alla frattura scomposta fra godimento e legami, fra la liberazione dell'Es e la costruzione di affetti, di appartenenze che comportano responsabilità e doveri, l'arte e la filosofia hanno il compito di mostrare che il conflitto è irredimibile, sfuggendo al buon senso o alla versione di sinistra del buon senso, quell'«ottusità del progressismo medio» (Adorno) che nasconde a se stessa i problemi ripetendo luoghi comuni pur di non vedere. Hanno anche il compito di mostrare che la storicizzazione del male e la secolarizzazione della teodicea implicite nelle utopie moderne sono tramontate insieme a quelle utopie. Promettendo una palingenesi terrena, l'Età delle Rivoluzioni rimandava ogni giudizio sulla condizione umana e sulle

sue contraddizioni ontologiche all'epoca in cui il male storico nato dall'ingiustizia sarebbe stato superato. Il comunismo, scriveva Fortini in un altro anno allegorico, il 1989, non elimina l'infermità radicale degli esseri umani, ma consente di riformularla, di viverla in modo diverso²⁰; la nostra condizione post-utopica ci spinge invece a pensare che le contraddizioni essenziali, di fatto, non hanno storia se non nella lunga o lunghissima durata, cioè in una dimensione che non ci riguarda più.

Ma se l'arte e la filosofia debbono mostrare la profondità dei conflitti, la prassi è invece obbligata a trovare rimedi, a prendere posizione. Prima ancora che a idee o programmi, la politica moderna rimanda a una filosofia della storia e alle sue metafore direzionali: il ritorno a un'origine, la lunga marcia verso una meta. È sintomatico che una delle metafore in ascesa nel discorso contemporaneo sia quella del galleggiamento, dalla navigazione a vista²¹. Davanti alle contraddizioni etiche le persone si comportano secondo questa stessa logica: si barcamenano, cercano di mettere insieme spinte diverse, di creare morali provvisorie, nella consapevolezza che non c'è una vera soluzione. Nella realtà, la maggioranza degli occidentali vive in uno spazio intermedio fra alcuni legami e alcune forme di *jouissance*, secondo proporzioni che fluttuano nel tempo, e dentro le quali ognuno ricerca un suo equilibrio momentaneo. La vita quotidiana è il regno del politeismo morbido, del buon senso, del progressismo o del conservatorismo medi: poggia sulle stesse contraddizioni che danno luogo a una visione tragica, ma evita sistematicamente di farle esplodere, perché alla fine vivere significa conservare una forma di miopia, di ottusità, ed evitare di interrogarsi fino in fondo sulle cose ultime, quelle che rinviano alle domande cui non c'è risposta («perché?», «a che scopo?»), o a conflitti insolubili nei quali molti dei litiganti o molti lati del problema hanno una parte di ragione; e anche quando uno di questi lati cede e viene meno, il cedimento non rimanda

²⁰ Fortini 1990.

²¹ Revelli 2013: VIII.

ad alcuna giustizia superiore, ma al gioco del caso o a una necessità esterna e cieca. Quell'amore per l'adattamento, il compromesso, la consuetudine, la superficie che è tipico di ogni senso comune contiene, alla fine, una forma profonda di saggezza.

Bibliografia

- Adorno, Theodor W., *Noten zur Literatur*, trad. it., *Note per la letteratura 1943-1961*, Torino, Einaudi, 1979.
- Bas, Frédéric, "La 'Majorité silencieuse' au la bataille de l'opinion en mai-juin 1968", 68: *Une Histoire collective, 1962-1981*, Eds. Philippe Artières - Michelle Zancarini-Fournel, Paris, La Découverte, 2008: 359-366.
- Bauman, Zygmunt, *Liquid Modernity* (2000), trad. it., *Modernità Liquida*, Roma-Bari, Laterza, 2002.
- Bolaño, Roberto, *I detective selvaggi*, Palermo, Sellerio, 2009.
- Carver, Raymond, *So Much Water So Close To Home* (1977), trad. it. "Con tanta di quell'acqua a due passi da casa", *Racconti*, Ed. Riccardo Duranti, Milano, Mondadori, 2005.
- de Certeau, Michel, *La Prise de parole* (1968), trad. it. *La presa della parola e altri scritti politici*, Roma, Meltemi, 2007.
- Crozier, Michel J., Huntington, Samuel P., Watanuki, Joji, *The Crisis of Democracy. Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission*, New York, New York University Press, 1975.
- Deleuze, Gilles - Guattari, Félix, *Anti-Œdipe. Capitalisme et schizofrenie* (1972), trad. it. *Anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Torino, Einaudi, 2002
- Ehrenberg, Alain, *La Fatigue d''être soi: Dépression et société* (1998), trad. it., *La fatica di essere se stessi*, Torino, Einaudi, 1999: 323-29.
- Fortini, Franco, "Comunismo" (1989), *Extrema ratio*, Milano, Garzanti, 1990: 99-101.
- Goody, Jack, *The Oriental, The Ancient, The Primitive: Systems of Marriage and the Family in the Pre-Industrial Societies of Eurasia*, Cambridge, 1990.
- Kafka, Franz, *Die Acht Oktavhefte*, trad. it. di Italo A. Chiusano, "Gli otto quaderni in ottavo", *Confessioni e diari*, Ed. Ervino Pocar, Milano, Mondadori, 1972.
- Hobsbawm, Eric, *Il secolo breve*, Milano, Rizzoli, 1995.

- Hobsbawm, Eric, *Fractured Times. Culture and Society in the Twentieth Century* (2013), trad. it. *La fine della cultura. Saggio su un secolo in crisi*, Milano, Rizzoli, 2013.
- Houellebecq, Michel, *Les Particules élémentaires* (1998), trad. it. *Le particelle elementari*, Milano, Rizzoli, 1999.
- Lacan, Jacques, "Du Discours psychanalytique", *Lacan in Italia 1953-78 en Italie Lacan*, Milano, La Salamandra, 1978.
- Lacan, Jacques, "Nota sul padre e l'universalismo", *La psicoanalisi*, 33, gennaio-giugno 2003.
- Larkin, Philip, *Finestre alte*, trad. it. di Enrico Testa, Torino, Einaudi, 2002.
- Larkin, Philip, *The Complete Poems*, Ed. Archie Burnett, New York, Farrar, Straus and Giroux, 2012.
- Lukács, György, *Balzac, Stendhal, Zola, Nagy orosz realisták* (1946), trad. it. *Saggi sul realismo*, Torino, Einaudi, 1970.
- Motion, Andrew, *Philip Larkin: A Writer's Life*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 1993.
- Nancy, Jean-Luc, "Démocratie finie et infinie", *Démocratie, dans quel état?*, Eds. Giorgio Agamben, Alain Badiou, Daniel Bensaid et al. (2009), trad. it. *In che stato è la democrazia?*, Roma, Nottetempo, 2010. Nietzsche, Friedrich, "Frammenti 1887-1888", autunno 1887 202 10 [82], trad.it. *Opere di Friedrich Nietzsche*, Eds. Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Milano, Adelphi, 1971, vol. VIII, tomo II.
- Pasolini, Pier Paolo, "19 gennaio 1975. Il coito, l'aborto, la falsa tolleranza del potere, il conformismo dei progressisti" (1975), *Scritti corsari*, ora in *Saggi sulla politica e sulla società*, Eds. Walter Siti --- Silvia De Laude, Milano, Mondadori, 1999.
- Rabouin, David (ed.), "Entretien avec Slavoj Žižek. Le désir, ou la trahison du bonheur", *Le magazine littéraire*, 455, luglio-agosto 2006.
- Recalcati, Massimo, *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, Milano, Cortina, 2010.
- Revelli, Marco, *Finale di partito*, Torino, Einaudi, 2013.
- Siti, Walter, *Troppi paradisi*, Torino, Einaudi, 2006.
- Siti, Walter, *Il contagio*, Milano, Mondadori, 2008.

Sloterdijk, Peter, *Kritik der zynischen Vernunft* (1983), trad. it. parziale *Critica della ragione cinica*, Milano, Garzanti, 1992.

Žižek, Slavoj, *How to Read Lacan*, London, Granta, 2006; trad. it. *Leggere Lacan. Guida perversa al vivere contemporaneo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2009.

L'autore

Guido Mazzoni

Guido Mazzoni insegna Teoria della Letteratura all'Università di Siena. Ha scritto i saggi *Forma e solitudine* (Marcos y Marcos, 2002), *Sulla poesia moderna* (Il Mulino, 2005), *Teoria del romanzo* (Il Mulino, 2011), e il libro di poesia *I mondi* (Donzelli, 2010).

Email: mazzonigm@gmail.com

L'articolo

Data invio: 30/03/2013

Data accettazione: 30/04/2013

Data pubblicazione: 30/05/2013

Come citare questo articolo

Mazzoni, Guido, "I desideri e le masse. Una riflessione sul presente", *Between*, III.5 (2013), <http://www.Between-journal.it/>