



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DEI BENI CULTURALI:
Archeologia, Storia dell'Arte, del Cinema e della Musica

Corso di laurea in Scienze dello Spettacolo e Produzione Multimediale

Un Fuoco Dietro al Sorriso

-

Carnage e la scontrosità che ci appartiene

Relatrice: *prof.ssa* Rosamaria Salvatore

Laureando: Matteo Paguri

Matricola: 2062297

Anno Accademico 2023/2024

*alla mia famiglia
ai miei amici, vicini e lontani
e a tutti coloro il cui pensiero
mi ha accarezzato in questi mesi:
vi abbraccio, riconoscente.*

INDICE

1. Introduzione o *'Before you spiral, I'm gonna have you stop right there'*

2. Una società bio-aziendale

2.1. *'The Dawn of Man'*

- i) *La natura del conflitto.*
- ii) *L'artificio del sovrano.*
- iii) *Guerre civili e nuove collettività.*

2.2. *Tu sei un'impresa...e il tuo vicino? La concorrenza.*

- i) *Lo stato economico: neo-liberalismo e postulati contemporanei.*
- ii) *Biopolitica e produttività.*
- iii) *O con noi o contro di noi*

2.3. *"Se hai capacità di amare, ama prima te stesso" - E. Musk*

- i) *Yes we can(not)!*
- ii) *Motivato al ~~silenzio~~ sorriso.*

3. 'cerniera'

3.1. *Cinema autobiografico: violenza e responsabilità*

3.2. *Cinema da camera: il teatro laboratorio sociale*

4. Le Dieu du Carnage

4.1. *Scontro tra difettosi*

- i) *Quattro personaggi in cerca di sé.*
- ii) *Sono una gabbia: la battaglia al riflesso.*
- iii) *Sono abitato da un grido: il mio specchio ha le tue sembianze.*

4.2. *Ciclo del life coach: INADEGUATEZZA →FRUSTRAZIONE→RABBIA →INADEGUATEZZA*

- i) *La costante ricerca del piacere (di sopraffare).*
- ii) *Guerra civile e territori comuni.*

4.3. *Questo è il giorno più infelice della mia vita*

i) La consapevolezza di essere eremita.

ii) Rassegnato al trattato di pace.

5. Conclusioni o Si traccia un magico cerchio

6. Bibliografia

7. Filmografia

1. Introduzione

o 'Before you spiral, I'm gonna have you stop right there'

L'elaborato che il lettore sta per affrontare ha una genesi piuttosto articolata. La prima ispirazione per un testo di questo tipo mi giunge su Netflix. All'interno del portale streaming più famoso, oramai un anno fa, mi accingevo a guardare una produzione originale, seriale. La serie in questione si chiama *Lo Scontro*¹, *Beef* se facciamo riferimento al titolo anglofono originale, e narra delle vicende di due protagonisti, Amy e Danny, alla continua ricerca del confronto. Le dinamiche messe in scena nell'opera audiovisiva di Lee Sung Jin erano tanto familiari da spaventare. *Perché mi sentivo rappresentato da due adulti scontrosi, acidi, a tratti disperati?*

Da tale domanda, da questo quesito nasce il mio elaborato. O meglio, dalla sua risposta. Forse mi sentivo vicino ad Amy e Danny, alla loro condizione, perché sono un arrabbiato? No. Ma potrei esserlo. Ho scoperto che quello che più mi avvicinava ai due personaggi della serie Netflix era il contesto in cui insorgeva la rabbia, la ferocia. Un contesto comune non solo a me, autore di questa tesi, ma globalizzante. Inizia allora a intravedersi un *fil rouge*, in trasparenza, tra l'azione anomala, quasi preoccupante dei due personaggi di *Beef* e il contesto in cui questi sono immersi. Attraverso una sensazione personalissima, l'empatizzazione con l'azione di un personaggio, mi sono chiesto se fosse possibile delineare un collegamento tra ciò che ci accomuna, l'appartenenza a una socialità condivisa, e ciò che ci separa, l'*output* comportamentale.

La risposta a tale domanda è sviluppata, in capitoli e sottocapitoli, nel testo che segue. È un tema complesso, articolato che molte volte presenta insidie e ambiguità. Ambiguità date dalla materia complessa, espansa del sociale: così ampio da essere racchiuso con difficoltà all'interno di un corpo teorico unico, indiviso. E proprio per tale motivo si è scelto di esemplificare tale risposta, intrinsecamente teorica e astratta, attraverso un qualcosa di più concreto, materico se si vuole. La scelta dell'opera da analizzare per mettere in luce le nervature del discorso che si era appena dipanato non è stata facile. In primo luogo, essa doveva essere adatta a rappresentare nel modo più semplice ed efficace il collegamento che si è cercato di stabilire tra sistema e singolarità. Poi, ero alla ricerca di un'opera con una precisa componente concreta, che facesse immergere lo spettatore in un *oltre-schermo* degno di essere identificato come una realtà.

Stabilite tali necessità, ho iniziato la ricerca di un film che potesse servire a tale scopo posando infine i miei occhi su una pellicola intima: *Carnage*² di Roman Polanski. Ed effettivamente, osservandola con cura, questa presenta tutte le caratteristiche richieste. La costrizione, quasi

¹ Lee Sung Jin, *Lo scontro* [tit. eng. *Beef*], USA, 2023.

² Roman Polanski, *Carnage*, Francia, Germania, Polonia, Spagna, 2011.

bunueliana³, di un corpo sociale all'interno di uno spazio chiuso ermeticamente fornisce la condizione ideale per lo studio dei meccanismi che governano l'interrelazione. Non disturbato da qualsiasi agente esterno, difatti, il sociale, nel film di Polanski, è mostrato nella sua essenzialità. La riduzione delle sue componenti, poi, permette di adottare quello sguardo unificante di cui si parlava in precedenza, difficilmente impiegabile su di una comunità costituita da più componenti. Tali aspetti del film soddisfano, quindi, la prima richiesta: l'esemplarità dell'oggetto d'analisi. Ma tale richiesta veniva soddisfatta anche dalla serie da cui tutto il processo logico aveva avuto origine. Ci si chiederà dunque: *perché non analizzare un progetto con cui si ha maggiore familiarità e che, peraltro, ha fornito la prima scintilla logica della riflessione?*

Nonostante, è vero, *Beef* potesse benissimo essere un oggetto di analisi di valore credo che il secondo requisito, fondamentale per dare sostanza al progetto teorico, fosse mancante. Al contrario, l'impianto quasi laboratoriale del film di Polanski, da cui risulta una posizione spettatoriale simile a quella di uno scienziato alle prese con le evidenze di un esperimento in atto, esaudisce a mio avviso anche tale prerequisito.

Risulta ovvio che per fare ciò che si è appena detto fosse necessario anche ordine e metodo. A questo proposito vorrei spendere qualche parola sull'impianto metodologico del testo. Dopo le dovute riflessioni ho deciso di dividere quest'ultimo nella forma che mi appariva più naturale: quindi in due sezioni. Una prima sezione, interamente teorica, vede la formazione di un apparato concettuale forte, compatto e coerente utile a dipingere quel nesso tra singolo e gruppo. Ciò che più di tutto si cerca di indagare è il sociale: quell'organismo fatto di singolarità in relazione l'una con l'altra. Solo studiando il complesso di relazioni e la loro movenza, mi è stato poi possibile fare l'ultimo passo e indagare il singolo. Singolo che risulta una parola equivoca. Essa rappresenta l'opposizione alla totalità, all'insieme ma allo stesso tempo evade l'ineludibile considerazione dell'*Io* in relazione con l'*Altro*. L'ultimo passo, l'ultimo gradino concettuale è stato quindi indentificare una morfologia dell'individuo attraverso le sue relazioni con gli altri.

La seconda sezione, che segue la prima, esaudisce quella necessità di concretizzare quanto concettualizzato. È oggetto della seconda sezione, dunque, l'analisi del testo filmico scelto. Credo, attraverso questa, si sia giunti alla più chiara e completa comprensione dell'argomento facendolo emergere non solo dal ragionamento astratto, ma anche dall'evidenza concreta.

³ nonostante la caratterizzazione surrealista non sia presente in questa pellicola come nei lavori di Luis Buñuel, il dispositivo narrativo utilizzato appare non solo simile a quello adottato nell'*Angelo Sterminatore* (1962) ma anche ascrivibile a un determinato cinema che fa del proprio stile compositivo il motore narrativo dell'opera. La condizione di reclusione, difatti, non è caratteristica asettica e ininfluenza all'interno dell'opera, ma lavora alla macchina narrativa tanto quanto il dialogo o l'azione scenica.

Infine, si è scelto di introdurre una ‘cerniera’ tra prima e seconda parte. Le ragioni sono molteplici ma rispondono tutte alla domanda: *perché quel film e non un altro?* Pare a me questo fosse uno snodo logico di fondamentale importanza. Tra le mille occorrenze in cui poteva incarnarsi il discorso teorico premeva ripetere come *Carnage* fosse a mio avviso il migliore esempio: il più chiaro, il più limpido, il più stilizzato e quindi d’impatto. La pellicola ci disegna la realtà in cui viviamo, la evidenzia mettendo in luce la correlazione tra cinema e vita, vita e arte, arte e sociale.

Alla luce di quanto espresso, la scelta di non dedicare spazio all’esplorazione del rapporto del film con il testo drammaturgico di partenza, è stata determinata dall’orizzonte metodologico scelto.

2. Una società bio-aziendale

2.1 *'The Dawn of Man'*

Il seguente capitolo si propone la risoluzione di tre interrogativi storico-esistenziali che occupano la mente dell'uomo dall'alba dei tempi. In particolare: esiste alternativa al conflitto o l'essere umano è condannato ad esso? La sovranità è strettamente concatenata al concetto di comunità o è pensabile un contesto sociale in cui questa viene meno? O ancora: la guerra è un evento incivile o è parte dell'atto di civiltà; possono conflitto e processo di incivilimento coesistere?

Il lavoro che segue rifiuta, inoltre, il confronto diretto con il contemporaneo, con il disvelamento temporale di molte delle tematiche discusse in quanto non intende seguire un'analisi storica: lo scritto si pone, piuttosto, come una spinta puramente teorica, che non ricerca la validazione fattuale, ma che nei capitoli successivi e nel confronto con il contemporaneo troverà conferma e un plusvalore derivato dalla sua purezza concettuale.

2.1.i. *La natura del conflitto.*

All'origine c'era la guerra, all'origine vigeva la forza. All'alba della civiltà, quando una grossa cicatrice compare sul volto di Madre Africa, tracciando destini e separando consanguinei, nella savana inesplorata, incolta e pericolosa, si erge su due zampe un nuovo predatore. È goffo, non troppo agile, non particolarmente veloce; non possiede doti che gli permettano di mimetizzarsi meglio di camaleonti o farfalle e ha perso le pericolose zanne che invidia ai suoi fratelli, reclusi dalla profondità della voragine. Un predatore destinato a essere preda se non fosse che è scaltro: riconosce la debolezza dell'obiettivo, le tecniche migliori per sopraffarlo e idea costantemente metodi per perfezionare la propria prestanza fisica. Un animale sempre in lotta perché, nella pluralità dell'evoluzione bizzarra, goffa, che lo ha portato ad essere questo *outsider*, lo *straniero* del "Pianeta delle Scimmie", non si ritrova solo. L'uomo, circondato da altre centinaia di uomini, dopo una primitiva lotta per la sopravvivenza, la caccia, l'imposizione della propria supremazia nella catena alimentare, rivolge il proprio interesse (conflittuale) verso il proprio simile: verso il suo cibo, la sua casa, il suo terreno di caccia. E' uno scontro di interessi, un conflitto per la supremazia della specie dominato dal più muscoloso, il più astuto: il *più forte*. E se i tanti decidessero di non volere essere sudditi della violenza brutta del despota con i muscoli più sviluppati? E se più individui decidessero di ribellarsi alla legge del più forte?

La civiltà affonda le proprie radici in questi prodromi, nell'attimo fugace, brillante, fatalista, in cui un individuo pensa sé stesso in relazione all'altro. Pensa a un'alleanza, a un patto, a un'intesa tra *i più* affinché il privilegio del più forte possa essere anche suo, in parte. Pensa all'equità del patto sociale che rende uniti e forti e attraverso il quale si può sconfiggere la supremazia del singolo, usurpandolo del potere e ridistribuendolo in parti uguale tra i membri della comunità o, per essere più chiari, della *civiltà*.

L'incipit, dai tratti mitici, appena dipanatosi racconta fiabescamente della nascita dell'uomo, come animale sociale, cioè, interrelato con altri individui della propria specie. E', indubbiamente, un racconto ma, in quanto tale, non è esente dall'essere pregno di significanza teorico-critica. Leggendo il carteggio tra Freud e Einstein, datato luglio/settembre 1932, ritroviamo difatti tesi simili esposte dallo psicanalista austriaco. Egli propone una teoria della costituzione della coesione sociale analoga rintracciando la scintilla che mette in moto le dinamiche aggreganti nel motto di origine antica, e non del tutto nota⁴, "*l'union fait la force*"⁵. Al principio di costituzione sociale, però, Freud precisa le condizioni cui la civiltà deve sottostare affinché non si torni ad uno stato di natura individualistico. Lo psicanalista sottolinea come, all'interno della comunità neocostituita, debbano avvenire dei cambiamenti socio-comportamentali e/o psicologici che impediscano lo scontro tra individui della stessa comunità: in altre parole la guerra (individuale) viene ripudiata a favore della guerra (collettiva) verso un nemico esterno il collettivo. L'impedimento psicologico viene individuato, dunque, nella formazione di legami affettivi o di senso di appartenenza mentre l'impedimento sociale viene esplicitato nella nascita del diritto. D'altronde il processo di incivilimento, cui l'uomo va incontro fin dall'alba dei tempi, quali conseguenze comporta? E' sradicabile la natura conflittuale dell'umano o solo incatenabile o rivolgibile verso un altrove? Cesseranno mai di esserci guerre, interne o esterne che siano?

Tutti i quesiti sopra elencati sono enigmi esistenziali che la '*kultur*'⁶ affronta da secoli, se non millenni. Nel tentativo di fornire risposte il più dettagliate ed esaustive possibili, occorre tracciare in *primis* le forze perpetuanti lo scontro, addirittura desideranti la guerra. Sono pulsioni, secondo il pensiero freudiano, riconducibili alla sfera individuale; alle tensioni e ai desideri del singolo, prima fra tutte "*diventar felici*"⁷. Cosa esiste, infatti, di più costante e persistente nella storia dell'uomo se non la ricerca della felicità? E' un paradigma esistenziale che accompagna il genere umano fin dalla

⁴ detto che deriva probabilmente della locuzione latina '*viribus unitis*', traducibile in '*con le forze unite*'. Per approfondire, si veda: *Viribus Unitis*, Treccani, consultato in data 11/03/2024: <https://www.treccani.it/vocabolario/viribus-unitis/>

⁵ S. Freud, *Perché la Guerra?*, in S. Freud, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Bollati Boringhieri editore, Torino, 2006, p. 289.

⁶ S. Freud, *L'avvenire di un'illusione*, in S. Freud, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, cit., p. 146.

⁷ S. Freud, *Il disagio della civiltà*, in S. Freud, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, cit., p. 219.

sua nascita e, insieme alla necessità di interrelazione che costituisce la caratteristica sociale dell'animale *Homo Sapiens*, ne determina il profilo biologico-comportamentale. L'imposizione della ricerca, prescrizione affermata nella genesi della specie, richiede che - nonostante l'obiettivo possa risultare sempre lontano, distante, irraggiungibile - non sia possibile “*desistere dagli sforzi di approssimare in qualche modo l'adempimento.*”⁸ Una ricerca che Freud sovrappone a un'agonia pulsionale: la ricerca della felicità si esplicita, dunque, come conseguimento di un piacere personale divenendo un “*problema dell'economia libidica personale*”⁹.

In questo orizzonte primordiale vediamo, quindi, distinguersi due vettori socio-comportamentali che influiscono il processo di incivilimento: da un lato, una spinta aggregante, centripeta, propria dell'uomo nazionalista o “*erotico [...] pronto a mettere innanzi a tutto le relazioni emotive con gli altri*”¹⁰ e che, in onore di ciò, ripudia la guerra (interna) cedendo le proprie spinte pulsionali individualistiche a favore di un collettivo unito, paritario e democratico; dall'altro lato, si può individuare una spinta personalista, centrifuga, propria del sovrano o dell'aspirante-sovrano o, usando le parole di Freud, propria del “*narcisista: più incline alla autosufficienza, [egli] cercherà i soddisfacimenti essenziali nei suoi processi psichici interni*”¹¹. Si noti bene che, i due uomini descritti, queste due differenti latitudini della condizione umana, non costituiscono, nello sviluppo sociologico-storiografico, due entità sociali distinte in lotta l'una contro l'altra: si ha da intendere queste due spinte comportamentali come due facce della stessa medaglia, manipolanti la conformazione di gruppi o aggregati umani. Questi impulsi opposti portano, già in popoli antichi, alla nascita di un impedimento o, se si vuole, un patto pubblico che possiamo accostare, per semplicità, alla nascita del diritto. La preservazione della comunità, dell'organo civile viene dunque a essere ottenuta attraverso l'imposizione di leggi, o per meglio dire divieti, contro il cannibalismo sociale. In questo modo la *comunitas*, come mostrato in studi sul totemismo nelle civiltà centro-australiane¹², previene il perseguimento di istinti pulsionali che muovono contro il benessere comune istituendo la priorità di considerarsi in primis membro di un gruppo, uno stato ecc., e, solo in un secondo tempo, un individuo. Tornando al totemismo le prime leggi è logico, dunque, rispecchino quelli che, secondo le credenze sociali o le attitudini dei membri della tribù, dovrebbero essere i desideri più antichi e recidivi dell'essere umano: “*non uccidere l'animale totem [simbolo di*

⁸ *ibidem.*

⁹ *ibidem.*

¹⁰ *ibidem.*

¹¹ *ibidem.*

¹² Freud si serve degli studi antropologici di Spencer e Gillen raccolti in: B. Spencer, F.J. Gillen, *The native tribes of central Australia*, [s. n.], [s. l.], 1899.

discendenza genealogica/famiglia] ed evitare il rapporto sessuale con gli appartenenti al totem dell'altro sesso"¹³.

Ma uno stato di diritto, in cui dunque diritti e doveri del cittadino sono legiferati e posti sotto un sistema di controllo giuridico, esistono comunque contraddizioni. Il diritto, imposizione originaria per ammansire lo spirito pulsionale umano, sembra trovare, nella realtà dei fatti, quella di fronte cui Einstein pone Freud nel 1932, diverse crepe se non addirittura contraddizioni interne. La proposizione egualitaria sotto cui il diritto nasce cade nel momento in cui vengono a formarsi gerarchie organizzative: in altre parole, quando il gruppo di individui passa da civiltà disorganica a civiltà organizzata, strutturata. La qual cosa ha un principio di nascita immediatamente successivo se non equivalente a quello della nascita del diritto. *“La comunità fin dall’inizio comprende elementi di forza ineguale”*, corrispondenti a organi organizzanti la società e individui organizzati, *“e ben presto, in conseguenza della guerra e dell’assoggettamento, vincitori e vinti, che si trasformano in padroni e schiavi”*¹⁴. Le regole del potere, nelle società a noi note, implicano una gerarchia di sottogruppi sociali all’interno del macro-insieme *Stato*. Il diritto, in questo caso, fallisce nel placare le spinte animistiche dei singoli trovandosi dinnanzi a due spinte opposte ma contemporaneamente sovversive: la spinta dell’organo regolatore, il *‘Signore’* o governante, volta ad ergersi al di sopra dei propri diritti e doveri giuridici, *“per tornare dunque dal regno del diritto a quello della violenza”*¹⁵, e la spinta della comunità organizzata, i *‘Sudditi’* o cittadini, impegnata nella riappropriazione di quel *surplus* giuridico che permette la dicotomia governante-governato. La spinta popolare richiede il ritorno a uno stato di civiltà primordiale, alla democrazia diretta rousseauiana, o a una distribuzione del potere marxista, realizzabile più sulla carta-utopica del filosofo che non nella realtà storica del sociologo (o dello psicanalista dato che Freud considera la realizzazione dello stato *“bolscevico”* un sogno irrealizzabile¹⁶).

E’ possibile, dunque, affermare che l’uomo è destinato, per natura, al conflitto? Analizziamo i diversi scenari verso cui le due spinte interne alla società, descritte in precedenza, guidano l’umano tenendo ben presente che, nonostante Freud non sia al termine dei suoi studi deciso nell’affermare l’irreversibilità dello scontro, egli è fermo nella convinzione che se esiste una costante che accompagna l’umanità questa debba essere la ricerca della felicità. In primo luogo, se la spinta del signore avesse il sopravvento, si tenderebbe a uno stato individualistico primordiale, al di là delle leggi e al di là del diritto; in ultima analisi, al di là della comunità. Sarebbe uno stato di natura primitivo in cui l’uomo può abbandonarsi al soddisfacimento delle proprie spinte pulsionali, in una

¹³ S. Freud, *Totem e Tabù*, Mondadori, Milano, 2009, p. 41.

¹⁴ S. Freud, *Perché la Guerra?*, in S. Freud, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, cit., p. 290.

¹⁵ *ibidem*.

¹⁶ *ivi.*, p. 292.

lotta continua e perpetua contro il prossimo. In questo orizzonte individualistico, primordiale, a-sociale si può intravedere una felicità umana? Sì e no. Sì perché, come detto, non limitato da una relazione sentimentale o giuridica con un gruppo di individui, il singolo è libero di esprimere la propria animalità, la propria essenza istintuale, aggressiva ed erotica¹⁷, sugli altri. Ma l'umano irrelato, a-sociale, è anche un animale impaurito: la dualità tra la volontà di scontrarsi, di mettere la propria vita in pericolo pur di appropriarsi di un qualcosa che possa rendere felice, e resistenza alla morte, l'istinto di sopravvivenza recidivo, provoca uno choc nell'uomo. E' quello che Freud chiama "nevrosi"¹⁸ e "sebbene non sia ancora [in 'Considerazioni attuali sulla guerra e la morte (1915)] nominata in quanto tale, l'ombra della pulsione di morte si profila quando cade il velo dell'ideale"¹⁹, racchiudente la promessa di soddisfacimento o risoluzione alla ricerca della felicità. Se, invece, considerassimo la risoluzione opposta, una risoluzione popolare, egualitaria, potremmo concludere che in questo orizzonte ipotetico l'uomo avrebbe raggiunto la metà della sua ricerca? Anche in questo caso, non riusciamo a fornire una risposta univoca. Il cittadino, in una società estremamente civilizzata, in cui il diritto si è evoluto ammantando di uguaglianza l'intera popolazione, diverrebbe pacifista secondo quanto ipotizzato dallo psicanalista austriaco nel 1932. Egli scrive infatti: "Le modificazioni psichiche che accompagnano l'incivilimento sono evidenti e per nulla equivoche. Esse consistono in uno spostamento progressivo delle mete pulsionali. [...] Ci sono fondamenti organici del fatto che le nostre esigenze ideali sono mutate."²⁰ Questo permette di asserire che sì, l'individuo sarebbe felice nella misura in cui il pericolo derivante dalla possibilità di essere in difetto di potere verrebbe a mancare riportando serenità e pacifictà all'animo del cittadino, e no, l'interiorizzazione dell'aggressività, conseguenza dell'imposizione del diritto sull'esteriorizzazione pulsionale, porterebbe a un'infelicità individuale riscontrabile nell'accentuazione della pulsione di morte.

Il cortocircuito psico-esistenziale tracciato nelle pagine precedenti necessita, dunque, la seguente conclusione, implicita negli scritti freudiani. Alla domanda posta, 'è possibile affermare che l'uomo è destinato, per natura, al conflitto?', si risponde con un modello ciclico. Un'aggregazione di ibridi, a metà tra individui e cittadini, tra arrampicatori sociali, narcisisti e utopisti, in un'oscillazione infinita, come un pendolo newtoniano, tra conservazione e disfacimento e riorganizzazione della propria costituzione, dei propri rapporti interni di potere e del proprio diritto. Una società non solo

¹⁷ *ivi.*, p. 293.

¹⁸ tale termine compare a più riprese nel saggio di Freud: S. Freud, *Considerazioni attuali della guerra e la morte*, in S. Freud, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, cit., pp. 35-62.

¹⁹ A. Guedar-Dalahaye, *1914-1918: laboratorio della psicoanalisi*, in M.H. Brousse, *Guerre senza limite: Psicoanalisi, trauma, legame sociale.*, Rosenberg & Sellier, Torino, 2017, p. 130.

²⁰ S. Freud, *Perché la Guerra?*, in S. Freud, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, cit., p. 298.

in lotta con le altre, dunque, ma in primis in lotta con sé stessa, il proprio diritto di nascita, il proprio statuto. Una società che, per natura, non conosce pace.

2.1.ii. L'artificio del sovrano.

Quando Hobbes afferma, nel *Leviatano*, che la sovranità deriva da un patto, da un accordo tra più parti costituenti l'organismo sociale ne afferma sostanzialmente la sua artificialità. La nascita del sovrano deriverebbe, dunque, da una scelta conscia della comunità; sarebbe la risposta, indubbiamente, a una serie di problematiche sorte nel passaggio dell'uomo dallo stato di natura, individualistico, ad uno stato di tipo collettivo-sociale ma conserverebbe comunque, agli occhi di Hobbes, una qualche forma di volontà che lascia intravedere il quesito: è dunque possibile immaginare una forma di socialità priva del sovrano?

E' indubbio che, analizzando storicamente, antropologicamente e politicamente i tipi di organizzazione collettiva succedutesi nel corso dei secoli, la posizione hobbesiana non possa essere sostenuta tanto velocemente e ingenuamente. Se infatti ci si rifà alla definizione che Kant fornisce della sovranità, presente nel lavoro che titola *Metafisica dei Costumi*²¹, questa coincide con il potere legislativo e, ad una accurata analisi storico-politica, si potrà facilmente ritrovare un organo, unito ed omogeneo, che incarni il legislatore. Che sia una monarchia assoluta, in cui il potere in questione viene affidato al sovrano, o una democrazia parlamentare, in cui il parlamento possiede il potere di legiferare e quindi la sovranità, i diversi poteri, le diverse tensioni all'interno della comunità, vengono sempre a patti in una risoluzione univoca. Nella storia moderna, ad esempio, il ruolo di assorbimento e aggregazione lo hanno svolto i partiti: questi, esprimono la volontà di inglobare sotto un'ala di pensiero quanti più individui possibili fungendo da 'idea-ombrello' permettendo, poi, un dibattito parlamentare in cui l'idea del singolo possa venire ascoltata. La forza dei partiti risiede nell'adesione alla propria linea politica e l'adesione permette un maggior peso nel dibattito parlamentare. Il parlamento allora fungerà unicamente come organo unificante più idee, differenti, ma definibili in base al numero, al peso che esse hanno e all'orientamento politico. La sovranità, allora, sembra essere individuabile ovunque, in qualunque organizzazione statale. L'intuizione hobbesiana sembra essere immediatamente contraddetta da un'analisi storica. Credo, d'altronde, che questa sia una risposta alquanto semplicistica: perché limitarsi ad un'analisi dei fatti quando l'uomo è dotato di ragione e quindi del potere di analizzare scenari ipotetico-teorici?

Nonostante, difatti, la sovranità e la socialità siano a lungo state associate, come a esprimere l'una la nascita dell'altra, tant'è che già in Montesquieu è rinvenibile un reperto di questa linea di pensiero, per fornire una risposta completa al quesito iniziale credo sia necessario porsi nell'ordine

²¹ I. Kant, *Metafisica dei Costumi, Fondamenti Metafisici della Dottrina del Diritto, Parte 2ª, Sez. I, § 45*, Bompiani, Milano, 2006, p. 233.

dell'ipotetico e del possibile. Per fare ciò, d'altronde, è fondamentale apprendere le motivazioni che spingono non solo molti antropologi ma anche molti filosofi a ritenere le due categorie inseparabili. Come si è anticipato, già in Montesquieu, in particolare nell'opera del 1748 *'Lo spirito delle Leggi'*, è rinvenibile un antenato storico del discorso intrattenuto fino a qui. Egli, nella sua dettagliata analisi politica, apre il libro primo con un ragionamento di tipo sociologico e genealogico. Se infatti, dice il filosofo e pensatore dell'illuminismo francese, ogni società possiede un *'Diritto delle genti'*, uno *'politico'* e uno *'civile'*²² questo presuppone che ogni società dispone di un'organicità sovrana in grado di esercitare il proprio diritto politico e civile e in grado di legiferare in merito. In Montesquieu è rinvenibile, inoltre, seppur in forma primordiale, un germoglio o un nucleo teorico, genealogico o causale, che vuol tentare di fornire una prima risposta abbozzata al perché dell'indissolubilità del binomio società-sovrano: perché non poter parlare di una comunità senza la legge e un organo legiferante? Il filosofo francese ipotizza, allora, una sovranità innata, intrinseca alla naturalità dell'uomo. Se, infatti, l'uomo al di fuori di un contesto comunitario evade le norme del diritto pubblico, civile e delle genti, non sottostà, quindi, a una sovranità antropica, ritrova comunque sé stesso a dover sottostare alle *'Leggi di Natura'*. In questo scenario teorico, che presuppone una visione cattolico-cristiana²³ del mondo in linea con le parole e l'ambiente culturale della Francia del XVIII secolo, l'uomo è servo, per natura, della sovranità creazionale, della propria limitatezza imposta dalle leggi del Creatore o, in altre parole, di Dio. Nell'istituzione della comunità diviene dunque naturale rispecchiare l'ordinamento naturale con un ordinamento che individui il giusto e l'ingiusto. D'altronde, aggiunge Montesquieu, lo spirito umano è limitato e necessita di una guida, a maggior ragione nel caso in cui più individui decidano di socializzare. Cito:

*“Fatto per vivere in società, poteva dimenticarvi gli altri: con le leggi politiche e civili, i legislatori lo hanno restituito ai suoi doveri.”*²⁴

La necessità, dunque, della legge risiede nell'intento comune o, per meglio dire, nel comune sforzo per un bene comunitario. La legge deriva dalla necessità di dover fare un salto posizionale per l'uomo che passa da individuo a cittadino, da singolo a parte di un gruppo quindi interessato nella prosperità dell'insieme cui partecipa. E' un approccio, se si vuole, hobbesiano dato il chiaro

²² per approfondimento, si rimanda a C. de S. B. di Montesquieu, *Lo Spirito delle Leggi, Parte Prima, Libro I, Capo III*, UTET, Torino, 2005, pp. 61-65.

²³ presupposto che trova riscontro nelle parole di Montesquieu che scrive che la più importante tra le leggi naturali sarebbe quella che permette all'uomo di stampare in lui *"l'idea di un creatore"*. (C. de S. B. di Montesquieu, *Lo Spirito delle Leggi, Parte Prima, Libro I, Capo II*, cit., p. 59)

²⁴ C. de S. B. di Montesquieu, *Lo Spirito delle Leggi, Parte Prima, Libro I, Capo I*, cit., p. 58

riferimento al *Leviatano*, ad una sovranità nata nel patto sociale, nell'accordo per una vicendevole sicurezza e prosperità.

Anche Kant, che si esprime a più riprese in merito ma in particolar modo nella *'Metafisica dei costumi'*²⁵, propone un'organizzazione politico-antropologica e sociale indissolubilmente legata a un discorso sulla sovranità. Se, infatti, Montesquieu riteneva che la legge e la sovranità legislativa dovesse essere presente all'interno del corpus sociale affinché il singolo non si dimenticasse del gruppo, Kant riprende tale concezione del diritto ampliandone i presupposti socio-antropologici e, di conseguenza, approfondendone la complessità interrelazione. Come si ritrova scritto nella sua opera, la necessità del diritto deriva sempre e comunque da un bisogno che nasce dallo scontro tra più individui, tra più singoli. Come nella visione montesquieuiana, la legge nasce come forma di mediazione tra più singoli che si ritrovano a dover fare i conti con un contesto di pluralità. E' quasi come se, tra le righe di questi filosofi, si potesse intravedere una funzione del diritto come traghettatore della coscienza personale: da un inquadramento individuale a uno di tipo comunitario, che tenga conto del gruppo. Il diritto, difatti, per Kant è quell' *"insieme delle condizioni per le quali l'arbitrio di uno può accordarsi con l'arbitrio dell'altro in base a una legge universale della libertà"*²⁶; legge universale che, per comune accordo, viene inevitabilmente stabilita da un organo legiferante riconosciuto, unito e sovrano. In questa concezione di nascita ed essenza del diritto, tanto simile quanto distante da quella di Montesquieu, emerge una caratteristica inalienabile: la contrattualità della sovranità e della legge che essa emana. In questo, si discosta maggiormente dalle idee del filosofo francese per avvicinarsi a quelle del giurista de il *Leviatano*, abbandonando l'idea di una sovranità naturale, connaturata allo spirito umano. Una tale sovranità non avrebbe senso di essere definita tale dato che non esisterebbe nessun contratto, nessun riconoscimento, nessun accordo di validazione tra suddito e sovrano. Lo *'Stato'*²⁷ di natura viene, dunque, definito tale in quanto condizione data a priori e immodificabile. Al contrario, lo stato civile, è una condizione in cui l'uomo deve, inevitabilmente, entrare una volta entrato in comunità; è una condizione che previene l'ingiustizia e assicura la protezione dalla violenza e dall'arbitrio altrui:

"è iscritto a priori nell'idea razionale di uno stato non giuridico che, prima di ottenere una condizione legale pubblica, uomini isolati, popoli e Stati non potranno mai essere al sicuro dalla

²⁵ I. Kant, *Metafisica dei Costumi*, Bompiani, Milano, 2006.

²⁶ I. Kant, *Metafisica dei Costumi, Introduzione alla Dottrina del Diritto*, § B, cit., p. 61.

²⁷ I. Kant, *Metafisica dei Costumi, Fondamenti Metafisici della Dottrina del Diritto, Parte 2ª, Sez. I, § 44*, cit., p. 231.

violenza altrui, esercitata in base al diritto che ognuno ha di fare ciò che ritiene giusto e buono a prescindere dall'opinione altrui."²⁸

La sovranità diviene, allora, un'organicità capace di unificare gli interessi individuali, plurali, gli arbitri e le libertà del popolo nella sintesi della legge, del diritto, determinando un percorso di giustizia e un limite di legalità. La sintesi legislativa determina inoltre il bene del paese, inteso come totalità dei suoi cittadini (non individui); un bene media degli interessi, bene crescita comune, bene sintesi dei desideri, delle rivendicazioni, delle necessità del cittadino. Tale concezione della sovranità viene tramandata per tutto il XVIII e il XIX secolo tanto che, quando nel 1951, Mario Galizia decide di tracciare un arco evolutivo de "*La teoria della sovranità dal Medio Evo alla Rivoluzione francese*" egli definisce la sovranità moderna come "*omnia civitatis membra familiasque singulas in unum corpus*"²⁹: un'entità unificante e sintetizzante le varie singolarità, trasformando "*gli individui in cittadini ma senza privarli della libertà, dell'autonomia.*"³⁰

La cittadinanza si può comporre dunque di più interessi, di distinti e variegati arbitrii come direbbe Kant, può essere un insieme quanto più disomogeneo possibile, ma compito della sovranità (una, indivisibile) sarà quello di cercare una sintesi, divenendo "*strumento per la salvezza dello Stato.*"³¹

Le parole di Simona Rossi tornano utili per sottolineare il ruolo fondamentale di mediatore, di chiarificatore e unificatore del sovrano: "*al principe*", difatti, "*è fatto compito di tutelare gli altri ceti e mediarne le controversie*".³² E' indiscutibile, quindi, la sua natura indivisibile³³; che possa essere ricercata nella figura del sovrano stesso o del parlamento o del popolo, la sovranità necessita un ente unitario, solido, compatto che la eserciti. Solo un corpo indivisibile può effettuare la sintesi degli interessi, dei poteri e delle tensioni all'interno della comunità; solo una figura inscindibile ha la capacità di legiferare non entrando in contrasto con sé stessa.

Raggiunta la consapevolezza di cosa si intendesse per sovranità secondo i filosofi e i politologi trattati, le caratteristiche che la definiscono e come opera all'interno dell'organismo statale-comunitario, è possibile tornare al quesito di partenza addentrandosi nel campo della possibilità e della probabilità, metodo già suggerito in precedenza. Ci si dipinga un universo

²⁸ *ibidem*.

²⁹ M. Galizia, *La teoria della sovranità dal Medio Evo alla Rivoluzione francese*, Giuffrè editore, Milano, 1951, p. 141.

³⁰ *ivi*, p. 147.

³¹ S. Rossi, "*La teoria della sovranità dal Medioevo alla Rivoluzione francese*" e *lo Stato costituzionale nella pandemia (Covid-19)*, Nomos, 03-2021, p. 35.

³² *ivi*, pp. 37.

³³ Kant, nei "*Fondamenti Metafisici della Dottrina del Diritto*", descrive tale unità in questi termini: "*Il potere legislativo [potere del sovrano] può spettare soltanto alla volontà unita del popolo*". (I. Kant, *Metafisica dei Costumi, Fondamenti Metafisici della Dottrina del Diritto, Parte 2ª, Sez. I, § 46, cit., p. 235*)

ipotetico in cui la sovranità risulti frammentata, parcellizzata, moltiplicata in tante unità quante sono le singolarità costituenti il gruppo. In questo orizzonte l'individuo cessa di essere considerabile cittadino, parte di un'organizzazione sociale, di un ente di cui si sente partecipe, e torna a essere considerato singolo, fonte di una sovranità individuale, agente su di sé e unicamente su di sé. E' l'estremizzazione della frammentazione per arbitrii, dipingente uno scenario in cui diviene impossibile la riconciliazione o la sintesi sovrana. La sovranità piuttosto viene a occupare ogni luogo e, nel medesimo istante, nessun luogo, perdendosi in una parcellizzazione tendente all'infinito, alla molecolarizzazione. E' un universo a-sociale, descritto perfettamente dalle parole di W. J. T. Mitchell che, nell'opera *“Cloning Terror: la guerra delle immagini dall'11 settembre a oggi”*³⁴, scrive a proposito dell'installazione dell'artista polacca Magdalena Abakanowicz, Agora: *“il gruppo delle 110 figure appare privo di un qualsiasi ordine. Sebbene ciascuna sembri dirigere i propri passi verso una direzione precisa, nessuna di loro cammina assieme, o si incontra, o tradisce anche solo con un piccolo segnale corporeo di far parte di un gruppo o di una coppia.”* L'installazione di Chicago è rappresentante, secondo Mitchell, di una struttura a-sociale, una nuova cultura di massa, in cui tutti sono uguali, cloni gli uni degli altri, e allo stesso tempo individui non raggruppabili nelle più elementari o primitive forme di organizzazione sociale: *“la divisione tra amici e nemici, tra noi e loro.”*³⁵

Esiste dunque una forma comunitaria a-sovrana? Non resta che affermare che una tale composizione antropologica potrebbe esistere, può formarsi, ma a rischio di dover rinunciare all'aspetto sociale, interazionale, della comunità. Sarebbe inoltre uno stato immobile: impossibilitato a legiferare. L'estrema suddivisione comunitaria porterebbe a un partitismo politico incapace di risolversi in un governo stabile e compatto. La coalizione e l'aggregamento di più partiti sarebbe l'unica strada percorribile ma con una forte instabilità prevista dovuta alla fondamentale incompatibilità di intenti e volontà dei singoli. Il risultato sarebbe la stasi, l'immobilismo.

³⁴ W. J. T. Mitchell, *Cloning Terror. La guerra delle immagini dall'11 settembre a oggi*, La Casa Usher, Lucca, 2012.

³⁵ *ivi*, pp. 56-57.

2.1.iii. Guerre civili e nuove collettività.

La guerra è sociale.

Iniziare il capitolo con tale tesi riconosco possa essere spiazzante per alcuni, ma mi si lasci articolare. Cosa si intende quando si scrive: 'la guerra è sociale'? Si vuole per caso affermare che la guerra è uno strumento della comunità? Che lo scontro è una funzione della comunità? Che la socialità si avvale della guerra per un qualche scopo non ben definito? E' evidente come sia necessario fare chiarezza.

Con l'affermazione 'la guerra è sociale' si vuole intendere una tesi ben precisa: l'iscrizione del belligerante all'interno del discorso sociale. La scontrosità, si sostiene, può nascere e perpetuare solo, dunque, attraverso il mezzo del discorso, della relazione interpersonale (o intracomunitaria). Tale tesi può sembrare un'ovvietà, certo, ma è indubbio che considerando la retorica buonista-populista che ammorba pagine di giornali e/o spazi televisivi ci si debba ricredere. La lettura e riproposta di slogan e frasi fatte, spesso a corredo o giustificazione di guerre in corso, come la citazione perpetua (e tronca) della costituzione '*l'Italia ripudia la guerra*', invita il cittadino medio a farsi l'idea della guerra come di un qualcosa di estraneo la socialità, o come piace spesso affermare: un atto di inciviltà. Tali affermazioni, si fanno ancora più preminenti nel caso si tratti di uno scontro interno al sistema. Una manifestazione, una protesta, uno sciopero richiedono, quasi in ogni caso, che si premetta il ripudio dello scontro fisico e, in molti casi, anche verbale come qualcosa di incivile, disumano o primordiale trasmettendo la percezione di un atto esterno l'interazionalità. Deve essere invece l'impegno di queste pagine sottolineare come la guerra, e la scontrosità più in generale, debba essere considerata figlia e madre della socialità. Lo scontro, il dibattito, ma anche la guerra vera e propria, la battaglia armata, non si possono ritrovare all'infuori della sfera della volontà, dell'esternalizzazione e, in ultima analisi, del discorso. Il conflitto è individuabile unicamente in quella rete che si può definire relazionale e che necessita un confronto tra più individui. Il singolo o il gruppo non può scontrarsi contro chi non è in relazione con lui per il semplice fatto che non c'è confronto. In questo senso, se due stati entrano in guerra, si scontrano, saranno sempre parte della stessa rete relazionale, dunque, della stessa socialità. Nel mondo globalizzato odierno, poi, è impossibile affermare che un individuo o un gruppo o uno stato non facciano parte della società internazionale; non è quindi possibile affermare che esistano guerre aliene la socialità.

Afferma Lacan che esistano due livelli di organizzazione o direzionamento dell'umano: il Reale e il Simbolico. Attraverso il Reale "*ciascuno [organizza] il proprio modo di godere, non senza essere*

avvertiti di quello normato, che si impone a tutti e a ciascuno tramite il discorso in cui si è presi."³⁶

Questi due livelli o registri definiscono l'orientamento del singolo e del gruppo: il singolo come il gruppo è orientato attraverso il Reale personale che si contrappone o sovrappone all'organizzazione Simbolica, normata e comune ai facenti parte la comunità discorsiva. Nella casistica dei due stati belligeranti, ma sarebbe altrettanto limpido l'esempio di una protesta o una battaglia per i diritti civili, la risultante agentuale di registro Simbolico e Reale nelle due entità è tanto differente da provocare un conflitto di interessi. Tale apparato teorico risulta tanto efficace quanto conveniente. La sua applicabilità e, soprattutto, scalabilità, fino a giungere a contesti micropolitici, vuole sottolineare l'universalità del teorema. Si deve notare, inoltre, come la guerra viene intesa prima e soprattutto come guerra civile, tra enti del sociale e mutanti il sociale. Conclusione a cui si tornerà più approfonditamente tra qualche istante lasciando, prima, che si delinei un altro paio di distinguo. Affermare che la guerra è sociale determina dei postulati. Se la guerra è parte dell'organismo sociale, può essere considerata come strumento, uno strumento inteso come azione portante a dei cambiamenti strutturali-sociali, come evento in grado di riconfigurare colui che lo utilizza. Tale affermazione non vuole, però, rischiare di confondere la nozione di strumento introdotta con una di stampo marinettiano. L'accezione marinettiana implica una deriva teorica in quanto ritiene lo strumento come il solo capace del cambiamento. Inoltre, in *Guerra, sola igiene del mondo*³⁷, Marinetti dona un'accezione evoluzionistico-positivista ai cambiamenti sociali derivanti dallo scontro, accezione completamente assente dalla teoria del presente scritto. Si è ritenuto, dunque, doveroso fare tale distinguo per non rischiare che le parole espresse potessero apparire come un inno alla guerra, potessero trasmettere una visione della guerra come forza necessaria o evolutiva. Lo scontro viene inteso come uno strumento che *può* modificare il sociale, nella sua essenza, e che il sociale ha utilizzato svariate volte per modificare esso stesso, la sua struttura, la sua forma. E' uno strumento distruttivo ma anche costruttivo, che pone a confronto due discorsi, facendone emergere uno: uno dei due o, molto più frequentemente, uno tra i due. Le possibilità *costruttive* dello scontro possono essere riscontrate in numerosi eventi storico-politici. Volendo fare un esempio concreto, si ritiene il periodo della Guerra Fredda come particolarmente affine a tale discussione. Lo scontro duraturo e prolungato, consumato per più di quarant'anni nel cuore dell'Europa, fornisce un esempio lampante di due sistemi, capitalista-liberale e comunista-sovietico, in lotta. La risultante di tale scontro è rinvenibile tutt'oggi nella struttura economico-sociale dei paesi dell'Europa occidentale. Una serie di movimenti di mediazione e reazione portano all'affermarsi del modello

³⁶ M.H. Brousse, *Dagli ideali agli oggetti: il nodo della guerra*, in M.H. Brousse, *Guerre senza limite: Psicoanalisi, trauma, legame sociale*, cit.

³⁷ F. T. Marinetti, *Guerra, sola igiene del mondo*, Edizioni Futuriste di Poesia, Milano, 1915.

capitalista-neoliberale assistenzialista diffuso nella maggior parte dei paesi occidentali europei. Il movimento di reazione è scomponibile, poi, nella concretizzazione delle sue correnti, realizzatesi individualmente di paese in paese. Tenendo in considerazione l'Europa scandinava, ma anche l'Inghilterra e l'Olanda, tali paesi presentano, durante il periodo di scontro, una consistente fiducia popolare nei confronti di partiti di ispirazione socialista, lontani dalle rivendicazioni moscovite o rivoluzionarie sovietiche. Virginio Paolo Gastaldi scrive, su *Il Politico*:

*“Non ci si allinea al mito sovietico; non si discute di scelte definitive e universali, si affrontano i problemi emergenti della società moderna, cercandone una soluzione realistica e relativa, cioè adatta ai tempi e alle circostanze, ma sempre rivedibile e modificabile. Non si sogna la rivoluzione, si bada a rendere operanti i criteri e le istituzioni di un welfare state.”*³⁸

Lo scontro tra due ideologie politico-esistenzialiste permette dunque l'affermarsi di un consenso diffuso nei confronti di una linea politica intermedia, moderata. Lo scontro con il nemico porta a un'inevitabile conoscenza di esso, del proprio linguaggio: si è detto, d'altronde, che per essere contrari o contro qualcosa si deve conoscerla. Allo stesso momento, però, l'immediato posizionamento dell'ideologia nemica all'opposto dell'asse strutturale-ideologico del sistema occidentale porta alla demonizzazione di questa. I movimenti di avvicinamento conoscitivo e rifiuto conservativo portano, quindi, a un rifiuto degli estremismi, in particolare al rifiuto dell'ideologia rivoluzionaria comunista, ma anche, e soprattutto, alla diffusione di un'idea di costruzione statale meticciasca, composita e assemblata sulla base delle influenze esterne al sistema. La costruzione e l'affermazione del *welfare state* avviene, infatti, in questo periodo storico dall'ibridazione delle politiche economiche liberali e neo-liberali e quelle di stampo socialista-assistenzialista, all'ibridazione tra politiche di ibridazione e statalizzazione. Il *welfare*, tra l'altro, diviene tanto popolare e di vasto consenso popolare che, analizzando il caso britannico, si afferma per primo nel primo dopoguerra con l'elezione dei laburisti e quando Churchill viene rieletto nel 1951 *“si guarda bene dall'intaccare le riforme sociali realizzate dai laburisti in materia di assicurazioni obbligatorie, assistenza alle famiglie e all'infanzia, ecc”*³⁹. Il *welfare* diviene terreno comune, una mediazione sugli intenti e una svolta costruttiva a uno scontro politico-militare in corso.

Gli esempi poi si sprecherebbero se si pensasse a scioperi, rivendicazioni sindacali, battaglie per i diritti civili, manifestazioni, cortei ecc; eventi atti allo scontro con un sistema a cui si propone

³⁸ V. P. Gastaldi, *Totalitarismi, Intellettuali e Guerra Fredda*, «Il Politico», Vol. 64 (Luglio-Settembre 1999), No. 3, p. 441.

³⁹ *ibidem*.

un'alternativa nell'ottica di una modificazione sociale più generale. In questo senso, dunque, si può affermare che la guerra è sociale: è un accadimento che può scuotere, far riconsiderare e a volte modificare il quadro sociale. E' una guerra sempre civile perché si combatte sempre all'interno di un contesto di civiltà, di discorso oppositivo, di conoscenza degli antagonismi. E' una guerra che genera nuove collettività, nuove forme di aggregazione, nuove dinamiche di potere e discorsi padroni.

2.2. Tu sei un'impresa...e il tuo vicino? La concorrenza.

Il metodo scientifico si basa sull'oscillazione pendolare tra ipotesi e tesi. L'ipotesi permette l'immersione nel regno del *se*, del *forse*, del *possibile* servendosi dello strumento più potente di cui si è a conoscenza: la teoria. E' la teoria che permette all'uomo di spiegare cose inspiegabili, razionalizzare mondi caotici; la teoria permette di donare forma e senso a un circostante informe, spesso quanto inafferrabile come la nebbia. Quando la massa opaca del reale viene imbrigliata nel reticolo cristallino della forma e della teoria, l'ipotesi appare come compiuta, convincente perché donante significato a ciò che lo possedeva soltanto in potenza. Ma la scienza, che è quella della ricerca della chiarezza, di una verità sempre distante quanto rassicurante, non si accontenta del convincimento personale. Il metodo scientifico richiede la messa alla prova dell'ipotesi, lo scontro di essa con la materialità del reale. Il capitolo che segue inscenerà, quindi, uno scontro tra il ragionamento puro, per assurdo, e gli eventi storici, sociali, economici e politici del contemporaneo. Ove, nel capitolo precedente, si è permesso il disconoscimento del coevo si rende necessaria ora una riprova, un'avvalorazione che dipende evidentemente dallo scontro dell'ipotesi con il circostante sociale: solo allora sarà possibile formulare una tesi avvalorata.

Non ci si disorienti, quindi, quando ci si accoggerà che i temi trattati nel testo che segue sono già comparsi nel capitolo precedente: l'avvalorazione passa dalla riproposizione, dalla prova e da una modificazione perpetua della tesi affinché risulti coerente con l'osservato.

2.2.i. Lo stato economico: neoliberalismo e postulati contemporanei.

Quando Alessandro Fontana e Pasquale Pasquino, nel 1976, intervistano Michel Foucault per quella che diventerà l'introduzione del lettore italiano a *Microfisica del Potere*⁴⁰ due termini emergono chiari, distinti, in opposizione dialogica se si vuole. *Sovranità* e *potere* sono due espressioni di cui da lungo periodo l'uomo fa uso e con cui cerca di venire a patti in una ricerca genealogica che fa del *chi comanda?* la sua meta investigativa. Per di più, si è sempre considerato il potere come intrinsecamente collegato al termine sovranità e viceversa, in un legame inscindibile e naturale, risalente all'alba della civiltà (perlomeno occidentale). Un'analisi del potere, dell'architettura di questo, della sua distribuzione, organizzazione, spazializzazione e verticalizzazione, è stata intrattenuta, nel corso dei secoli, sempre accompagnata da un'analisi sulla sovranità, sulla

⁴⁰ M. Foucault, *Microfisica del potere. Interventi politici*, Einaudi, Torino, 1977.

costrizione politico-giuridica; si è alimentata, così, la certezza di una separazione fondamentale e immutabile tra coloro al comando e coloro che erano governati: i sudditi. Osserva Foucault:

“Mi chiedo se questo non sia legato all’istituzione della monarchia. [...] Il sovrano, la legge, l’interdizione, tutto ciò ha costituito un sistema di rappresentazioni del potere che è stato in seguito trasmesso dalle teorie del diritto: la teoria politica è rimasta ossessionata dal personaggio del sovrano.”⁴¹

Nell’intento d’intraprendere una nuova teoria politica, non costruita intorno al problema della sovranità, “*dunque della legge, dunque dell’interdizione*”⁴², è essenziale tagliare la testa al re, affrontare la teoria politica da un punto di vista rinato, isolando il potere con le sue tecniche e le sue procedure. Si avanza dunque una teoria politica della guerra, della dominazione o dei rapporti di forza, in cui addirittura «la pace [sarebbe] una forma di guerra, lo Stato una maniera di condurla.»⁴³ Per giungere a questo stadio conclusivo, però, occorre fare alcune premesse, principalmente di carattere storico. Se, infatti, nel 1976 Foucault può dipingere questo quadro politico-sociale, lo deve inizialmente a un’indagine storiografica sullo Stato e in particolare sulla *forma*-Stato. Attraversando i secoli, le ere e le civiltà è possibile allora rilevare la nascita della sovranità e la sua crisi, così come la formazione di svariati modelli di potere a cui corrispondono altrettanti modelli di Stato. Essendo, infatti, quest’ultimo una sovrastruttura sociale non può che adeguarsi alle strutture di potere esistenti rendendolo elemento privilegiato per un’indagine sul potere stesso. Seguendo l’evoluzione storica della *forma*-Stato, si cercherà dunque di mettere in luce le reti di potere e le loro modificazioni, giungendo al XVIII secolo, alla crisi della *sovranità* e a una teoria politica che deve scontrarsi necessariamente con la teoria economica.

Prima che la teoria politica possa tralasciare il concetto di *sovranità*, o almeno riconoscerne la crisi, si deve rammentare l’esistenza di un periodo storico in cui politica e sovranità sono termini gemelli, indivisibili al fine di una corretta analisi della *forma*-stato. Questo, nello specifico, può essere individuato in un’Europa dilaniata da guerre e conflitti politico-religiosi in cui un giurista francese, Jean Bodin, compie un’importante ricalibrazione della definizione di sovrano. In *I sei libri dello stato*⁴⁴ (1576) l’autore, affrontando la necessità di un ordine da ripristinare, sposta il mandato giuridico da uno di ordine naturale a uno umano, artificiale. Il monarca assume le redini del potere non per concezione patrimoniale o per antichi privilegi, ma nasce una sovranità basata sulla

⁴¹ *ivi*, p. 15.

⁴² *ibidem*.

⁴³ *ivi*, p. 17.

⁴⁴ J. Bodin, *I sei libri dello Stato*, Unione tipografica-editrice torinese, Torino, 1960.

protezione del bene comune, costantemente minacciato e che si rivolge al regnante per ricevere protezione. Se Bodin pensa la sovranità come superiorità, come potere repressivo che impone, dall'alto della piramide sociale, un *tu non puoi*, Hobbes, nel *Leviatano* del 1651, argomenta una teoria della sovranità iniziatrice del razionalismo politico moderno. La sovranità di Hobbes è, spostandosi dalla concezione bodiniana in cui il sovrano forniva protezione in cambio di obbedienza e superiorità giuridica-sociale, una costruzione sociale, un accordo che porta unità e pace e che si incarna nella figura del sovrano: «figura ficta, generata da un patto (di unione, e non di sottomissione); e gli uomini, uguali fra loro, grazie al sovrano sono trasposti in forma politica, cioè «rappresentati» non più come uomini ma come cittadini.»⁴⁵ Nonostante le dinamiche di potere si cristallizzino, in modo più o meno variabile, nel modo descritto da Hobbes per tutto il XVII e parte del XVIII secolo, è proprio lungo il corso di quest'ultimi cent'anni che un cambiamento significativo è riscontrabile, in Europa, a livello politico-economico-sociale.

Se è vero che la rivoluzione preannunciata coinvolge tutti gli aspetti della cittadinanza, quello politico come quello sociale-relazionale, è altrettanto veritiero affermare che il cambiamento più significativo avviene sul versante economico. Nel XVIII secolo, ma anche e soprattutto in precedenza, il mercato veniva percepito come un luogo di rischio sia per il venditore che per l'acquirente, un luogo, cioè, da regolamentare rigorosamente in modo da evitare frodi o truffe. È in questo luogo storico ed economico che si verifica un cambiamento, nella metà del XVIII secolo, passando da luogo di giurisdizione a luogo di verità. Quando lo si lascia libero di giurisdizione, libero di agire da sé, dunque, questo si esprime in una naturalità che Boisguilbert definisce “*prezzo proporzionale*”⁴⁶ e che gli conferisce un attributo veridico a cui era estraneo in precedenza. Osserva Foucault «ciò che si scopre in quel momento è che i prezzi finiscono col costituire una misura di verità che permetterà di discernere, tra le pratiche di governo, quelle che sono giuste e quelle che invece sono sbagliate.»⁴⁷ La pratica di governo, dunque, la sovranità di Hobbes, non cerca più veridizione nella protezione pubblica o nell'unità sociale. La pratica di governo diviene suddita dell'economia politica nella diffusione generale di istanze di governo «frugale»⁴⁸ dominate da una politica di *laissez-faire*⁴⁹. Se, infatti, prima della seconda metà del XVIII secolo il mercato era un luogo di ampia giurisdizione, controllato scrupolosamente dallo Stato, successivamente, come

⁴⁵ C. Galli, *Sovranità*, Il Mulino, Bologna, 2019, p. 78.

⁴⁶ A. Sauvy, *Pierre de Boisguilbert ou la Naissance de l'économie politique*, vol. 2, INED, Parigi, 1996.

⁴⁷ M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, Feltrinelli, Milano, 2005, p. 39.

⁴⁸ espressione utilizzata da Foucault per intendere una politica economica passivo-astensionista, concretizzatasi grazie alle concezioni liberali che intendevano il mercato come autoregolato.

⁴⁹ citando Treccani: “*Espressione francese («lasciar fare, lasciar passare») attribuita all'economista J.-C.-M.-V. de Gournay (1712-1759), che riassume il principio secondo il quale lo Stato non deve imporre alcun vincolo all'attività economica*”. (Treccani. Enciclopedia Online, “*laissez faire*”, consultato in data 12/11/2023: www.treccani.it/enciclopedia/laissez-faire_%28Dizionario-di-Economia-e-Finanza%29/)

luogo di generazione di verità, si sviluppa la credenza che la pratica di governo debba *lasciare libero*: in altre parole, intervenire il meno possibile all'interno delle dinamiche economiche per fare in modo che queste possano autoregolarsi. È la nascita del liberalismo, quello di Adam Smith, di Bentham o, più in generale, quello che le politiche imperialiste dell'Ottocento e dei primi del Novecento sfrutteranno ed esporteranno in tutto il globo.

Già in questa fase, la storia della sovranità per come l'abbiamo intesa, dalla sua nascita alla sua crisi, può giungere ad un termine effettivo. Sottomessa a una griglia di tensioni, voleri e verità a lei estranee, la sovranità si trova a dover venire a patti con la sua crisi o, meglio, con la sua ibridazione. Carlo Galli individua, nella contemporaneità, una sovranità «immersa in una mare di relazioni economiche e culturali trasversali, in un oceano di migrazioni, in una tempesta di conflitti, che le impediscono di essere una fortezza»⁵⁰. D'altronde, la sottomissione della ragione di governo all'economia politica già nel primo liberalismo fa propendere per una entrata in crisi della sovranità che precede il contemporaneo, il neoliberalismo e il mondo massmediale. La sottomissione del governo mediante il calcolo dell'utilità economica rende la sovranità suddita, schiava di una rete di tensioni e *interessi* economici da rispettare: in altre parole, si può considerare, con l'avvento del liberalismo nella seconda metà del Settecento, entrare in crisi il concetto di sovranità chiudendo il nostro arco storiografico.

E per quanto riguarda l'evoluzione delle dinamiche di potere, delle sue strutturazioni e ramificazioni? È proprio in questo luogo storico che si formano nuove relazioni intersoggettive, economico-sociali che si protraggono fino al giorno d'oggi ed è proprio per questa ragione che si rende necessario protrarre lo studio storiografico della *forma-stato*, in modo da giungere a una verità sulle tensioni sociali e intersociali nell'epoca contemporanea, valida per il presente che si vuole affrontare.

Consideriamo dunque l'esempio tedesco, il neoliberalismo tedesco. Nel 1948, l'Europa era tutta indifferentemente attraversata da politiche che dovevano fronteggiare una serie di problematiche. In primo luogo, si doveva far fronte a una esigenza di ricostruzione, ricostruzione, ben inteso, volta alla riconversione di un'economia di guerra a una di pace, fornendo stabilità, impiego e prosperità alla popolazione e, dunque, alla nazione. Poi, il piano Marshall statunitense, pensato per finanziare e rinvigorire il continente, costringeva gli stati europei a politiche di pianificazione per lo sfruttamento ottimale degli ingenti fondi americani. Infine, in Francia con il CNR⁵¹, ma in generale

⁵⁰ C. Galli, *Sovranità*, cit., p. 122.

⁵¹ Michel Foucault a tal proposito sostiene: "Il consiglio nazionale della resistenza (CNR) era stato costituito nella primavera del 1943 per unificare i diversi movimenti della Resistenza, politicamente divisi. Fu presieduto da Jean Moulin e, in seguito, da Georges Bidault." M. Foucault in *Nascita della biopolitica*, cit., p. 285

sulla quasi totalità del continente, si sentiva la necessità di una formulazione di obiettivi sociali scongiuranti il risorgere dell'incubo appena combattuto: il nazismo e il fascismo italiano. È in questo clima politico ed economico che alcuni economisti e giuristi tedeschi, appartenenti alla scuola di Friburgo, muovono i primi passi nella teorizzazione di un nuovo modello economico, in forte opposizione alle tendenze europee dominanti e, allo stesso momento, capace di dar forza e struttura giuridico-politica alla Germania del dopoguerra: divisa e indebolita. La nascita del *neoliberalismo*, difatti, si muove tra queste due istanze: una di avvaloramento e una di opposizione. Quando Ludwig Erhard, responsabile dell'amministrazione economica anglo-tedesca, il 28 aprile 1948, tiene un discorso dinanzi all'assemblea di Francoforte e afferma che «bisogna liberare l'economia dai vincoli statali»⁵² e anche che «bisogna evitare tanto l'anarchia quanto lo stato termite» sta sottolineando un principio che diventerà fondamentale per il *neoliberalismo*: la necessità di distanziarsi da qualsiasi forma di pianificazione o organizzazione economica. In altri termini, l'istanza oppositrice si allargava ben oltre il rifiuto della *forma-stato* nazional socialista a tutta quella serie di politiche interventiste post-belliche che hanno visto la loro espressione compiuta nell'approccio keynesiano. Erhard, ma anche Husserl, Eucken o Bohm, nel tentativo di donare "sovranità" allo stato tedesco, impossibilitato a esercitare un potere giuridico coercitivo, si scontrano con le politiche economiche americane e dei vicini paesi europei e si muovono in opposizione ad essere, quindi avvalorando lo Stato, verso un sistema di libertà: prima economiche e poi giuridiche. Nella loro analisi del nazionalsocialismo, e delle politiche keynesiane diffuse nell'occidente all'epoca, individuano un'invariante assistenzialista che attraversa tutte le forme stato analizzate e determina un rafforzamento della sovrastruttura giuridico-legislativa, di cui il nazismo era il culmine, il punto terminale di una crisi dovuta allo strapotere statale. Sottolinea Foucault:

*“È su questa base che Ropke, nel 1943 o 1944, non ricordo più, pubblicherà, mostrando un certo coraggio, e anche una certa faccia tosta, un'analisi del piano Beveridge, messo a punto in Inghilterra durante la guerra, in cui in pratica dice agli inglesi: quello che state preparando, con il piano Beveridge, è semplicemente il nazismo; da una parte siete in guerra contro i tedeschi, ma economicamente, e quindi politicamente, riprendete esattamente i loro insegnamenti.”*⁵³

⁵² Discorso riprodotto in L. Erhard, *Deutsche Wirtschaftspolitik*, cit. e in W. Stutzel (a cura di), *Grundtexte zur Sozialen Marktwirtschaft. Zeugnisse aus zweihundert Jahren ordnungspolitischer Diskussion*, Ludwig-Erhard-Stiftung, Bonn-Stuttgart-New York, 1981, pp. 39-42 (tr. it. in M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 78).

⁵³ M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 103.

La teorizzazione di un *neoliberalismo* conferisce dunque alla Germania quell'unità, quel patto di fiducia economico prima che politico. Attraverso l'adesione ad uno spazio di libertà economiche, che lo spazio istituzionale garantisce, si aderisce alle decisioni che permettono il prosperare di questo spazio, che ne garantiscono la sicurezza e il funzionamento delle dinamiche interne. Attraverso questo meccanismo, cioè, le libertà economiche innescheranno «una sorta di sifone o innesco per la formazione di una sovranità politica»⁵⁴. D'altra parte, traendo le conclusioni del ragionamento svolto fin qui, appare evidente come questo spazio "libero" sia effettivamente fornitore di alcune libertà economiche ma, affinché persista, anche promotore di un'attività costrittiva che recita *sii libero*. Il potere (economico) sarà animato da una volontà di mantenere la concorrenzialità all'interno dell'ambiente legiferando attraverso lo Stato: il garante. Si vede dunque come parlare di *sovranità* perda di significato in un universo di questo tipo, senza un capo, un vertice della piramide; il potere si ramifica in una rete di interrelazioni sociali, tra privati, facendo perdere la propria immagine, la propria corporeità. Non si individua più un uomo o uno stato detentore del potere, in grado di decidere di e per altri, ma se ne rilevano le tracce, le impronte nel singolo, nel malessere individuale, incatenato ad essere libero, incatenato ad essere produttivo.

⁵⁴ *ibidem*.

2.2. ii. *O con noi o contro di noi.*

Se Sigmund Freud considera il conflitto come uno stato di natura mortifero, o una pulsione istintuale, che l'istanza civilizzatrice del *Super-Io* contiene, costringendo l'emersione a momenti storici in cui questo viene meno, Jacques Lacan sviluppa una linea di pensiero critica in contrasto con la posizione freudiana. Scrivendo negli anni Quaranta, ma anche Cinquanta e Sessanta, egli ha modo di venire a contatto con la guerra, la ricostruzione e il boom economico che investono l'Europa nella seconda metà del Novecento; tra le macerie della Seconda guerra mondiale, incontra la nascita di nuovi stati, di nuove sovranità e nuove forme di potere. Il divario che si instaura col pensiero freudiano deriva da una consapevolezza storica nuova, acquisita con l'esperienza diretta di nuovi fenomeni sociali, dunque, collettivi e individuali. La formazione di nuovi tipi di sovranità, di nuove distribuzioni di potere e la costruzione di una nuova *forma-stato*⁵⁵ permettono a Lacan di formulare un rinnovato discorso psicoanalitico in cui tutto è individuo, linguaggio, particolarità, e la guerra diviene la modalità di commercio interumano «più universale e più permanente»⁵⁶. La frammentazione del panorama psicoanalitico, e la sua conseguente riduzione a singoli individui o significanti, pretende che le dicotomie *Io-Voi*, *Singolo-Gruppo*, *Individuale-Collettivo*, cedano la propria significazione a favore di una maggiormente condizione ego centrata che oppone la *Particolarità* alla «contingenza dei suoi incontri con il simbolico»⁵⁷. La collettività non diviene, dunque, altro che un significante per un altro significante, un «rapporto veridico con il reale»⁵⁸ che dona un orientamento *sensato* all'indecifrabile magma in cui è immerso l'individuo. I significanti padroni del discorso sociale determinano i raggruppamenti etnici, culturali ed economici, sono termini escludenti prima che includenti in quanto nati da un meccanismo angoscioso, che allontana ciò che non avvicina e viceversa. Sono termini che determinano l'erotica sociale, gli oggetti perduti e cercati ossessivamente da una comunità che, nella perdita condivisa, trova una direttrice comune o un comune intento comportamentale. Esempi di questa lettura del discorso sociale o sociologia psicanalitica si possono ritrovare nel Discorso del capitalista⁵⁹ caratterizzato da

⁵⁵ ci si riferisca alle dinamiche di potere messe in evidenza nel capitolo precedente: "Lo stato economico: neoliberalismo e postulati contemporanei".

⁵⁶ J. Lacan, *Il Seminario. Libro V. Le Formazioni dell'Inconscio*, Einaudi, Torino, 1979, p. 200.

⁵⁷ M.-H. Brousse, *Dagli ideali agli oggetti: il nodo della guerra*, in M.-H. Brousse, *Guerre senza limite: Psicoanalisi, trauma, legame sociale*, cit.

⁵⁸ J. Lacan, *La psichiatria inglese e la guerra*, [s. n.], [s. l.], [s. d.], p. 101.

⁵⁹ Il Discorso del Capitalista fa parte della teorizzazione di Lacan sui Quattro Discorsi, che si aggiunge al Discorso sul Padrone. Per un approfondimento si veda in particolare J. Lacan, *Jacques Lacan. Il*

una «ingiunzione al godimento», di un godimento perpetuo e reiterato che invita a rincorrere l'oggetto perduto - benessere e potere economico, status sociale - materializzato nel consumo di merci.

Tale dottrina della singolarità e dell'erotica del significante, come detto in precedenza, risulta estremamente connessa alla risemantizzazione del termine *sovranità* in atto nell'Europa della seconda metà del Novecento. D'altronde, questo appare ovvio se si considera che le osservazioni di Lacan affondano le proprie radici nella clinica e nella psicoanalisi operativa. Considerato ciò, sembra difficile tralasciare l'influenza dei tempi e le para-strutture sociali in un'analisi della genesi di teorie comportamentali, psico-sociali e intersoggettive. L'orizzonte europeo disegnato dal capitolo precedente, la nascita della concezione di stato economico e le implicazioni *micro* e *macro*-sociali, in particolare in relazione alla diversa conformazione e diffusione del *Potere*, sono tutti elementi essenziali e da tenere presenti se si vuole avere un quadro dei fattori in gioco il più ampio e possibilmente dettagliato.

Se l'uomo del Seicento opera un patto sociale attraverso il quale «la moltitudine si fa corpo unitario, sovrano di sé stesso.»⁶⁰, quello del ventesimo secolo abbandona Hobbes, l'unità pattizia congegnata per uscire dallo stato di natura, per intraprendere la costruzione di una nuova dinamica sovrana: quella tipica del neoliberalismo tedesco o del reaganismo. In questo panorama rivoluzionato, Foucault, come abbiamo segnalato precedentemente, sostiene che la sovranità non sia altro che una semplificazione *macro-sociale* (o politica) avanzando invece la tesi secondo la quale la vera nuova opera della modernità si trovi nell'infinita complessità della *microfisica*, nella molteplicità di individui e regimi di verità, «di potere e di sapere, il cui flusso biopolitico ha costruito le soggettività moderne. [...] La sovranità è quindi illusoria: la realtà è invece il campo di tensioni e di vettori di potere, di verità e di critica.»⁶¹ Risulta evidente il parallelismo con la psicanalisi lacaniana in parte forse anche in assonanza con la *micro-fisica* foucaultiana, non da un punto di vista temporale o diretto, come è evidente che sia dato che le osservazioni del filosofo francese sono di anni successive, ma più inerente ai temi affrontati. Lacan non avrebbe potuto osservare nulla di ciò che ha teorizzato in un ambiente diverso, in un contesto *socio-economico-politico* differente; se infatti consideriamo proprie di veridicità le parole di Gramsci sulla natura umana⁶², da ritrovarsi nel divenire e nel

seminario Libro XVII, 1969-1970, Einaudi, Torino, 2001. Lacan, a partire dai moti del '68, ritornerà anche nei Seminari successivi a puntualizzare la differenza tra Il discorso del Padrone e Il Discorso del Capitalista.

⁶⁰ C. Galli, *Sovranità*, cit., p. 77.

⁶¹ *ivi*, p. 100.

⁶² *cito da* Antonio Gramsci, *Il Materialismo Storico e la Filosofia di Benedetto Croce*, Giulio Einaudi Editore, Torino, 1964, p. 31: "Si può anche dire che la natura dell'uomo è la « storia » se appunto si

processo storico, è possibile dedurre un'immagine chiara dell'uomo come sedimento storico e, dunque, con un'anima o uno "spirito" proprio del tempo che egli vive e in funzione del tempo che ha percorso la sua esistenza. Le riflessioni di Lacan possono essere considerate applicabili, dunque, solo all'uomo contemporaneo, all'uomo che analizza e con la cui psiche viene a contatto: egli è lo psicanalista del postmoderno e del neoliberalismo, della psiche odierna complessa e frammentata, immersa in un panorama "sociale" complesso e frammentato. E in quanto psicanalista dell'era del consumismo e dell'era televisiva, risulta necessario, per avere un quadro dettagliato dell'uomo contemporaneo, foucaultiano, penetrarne le tracce scritte individuando le spinte e le paure del singolo, dell'*Io* e dell'*Altro*, fino a rintracciare le forze scatenanti la formazione di una nuova briglia sistemica, una nuova *forma-stato*: fino alle origini inconscie della *microfisica*.

Per Lacan il gruppo sociale, il *Noi*, per quanto espanso o ridotto che sia, viene, dunque, a definirsi nelle relazioni tra i singoli. È una realtà frammentaria che necessita una indagine microscopica, in comune accordo con l'analisi foucaultiana, in quanto solo nelle dinamiche microscopiche, nelle relazioni tra soggetto e soggetto, si possono individuare le forze che attraversano il collettivo. Interessandosi dei comportamenti intersoggettivi, Lacan, in uno scritto del 1945 denominato *Il tempo logico e l'asserzione di certezza anticipata*, propone un nuovo sofisma nella discussione di un problema di logica che coinvolge tre soggetti. Il problema, nelle parole diegetiche del *Direttore della Prigione*, recita:

“Signori, per ragioni che ora non vi debbo riferire, mi tocca di liberare uno di voi. Per decidere quale rimetto la decisione ad una prova che vi invito ad affrontare. Siete qui presenti in tre. Ecco cinque dischi che differiscono solo per il colore: tre sono bianchi e due sono neri. Senza far sapere quale avrò scelto, fisserò uno di questi dischi ra le spalle di ciascuno di voi, cioè fuori dalla portata diretta dello sguardo, ogni possibilità indiretta di arrivarci con la vista essendo ugualmente esclusa dall'assenza di mezzi per specchiarsi. Vi sarà invece lasciato agio di considerare i vostri compagni e i dischi di cui ciascuno di essi si mostrerà portatore, senza che, naturalmente, vi sia permesso di comunicarvi l'un l'altro il

dà a storia il significato di « divenire », in una concordia discors che non parte dall'unità, ma ha in sé le ragioni di un'unità possibile.” D'altronde, Lacan stesso, in *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano*, in J. Lacan, *Gli Scritti (II)*, Einaudi, Torino, 1974, p. 811, specifica la natura retrospettiva della conoscenza del soggetto. E' un effetto di retroversione “per cui ad ogni tappa il soggetto diviene ciò che era come da prima, e s'annuncia soltanto al futuro anteriore: sarà stato.”

*risultato della vostra ispezione. Sarà il primo che potrà trarre una conclusione sul proprio colore, a dover beneficiare della misura liberatoria di cui disponiamo.*⁶³

A tale problema, Lacan propone la “*soluzione perfetta*” ovvero un sofisma, espresso attraverso le parole dei carcerati, che necessita la considerazione di un’unità di tempo, *il tempo per comprendere*, e fa di questa la variabile decisiva nella costruzione del significante-verità. Esso, infatti, recita: «Dato che i miei compagni erano bianchi, ho pensato che se fossi un nero, ciascuno di loro avrebbe potuto inferirne questo: “Se fossi un nero anch’io, l’altro, dovendone riconoscere immediatamente di essere un bianco, sarebbe uscito subito, dunque non sono un nero”. E ambedue sarebbero usciti insieme convinti di essere dei bianchi. Col che, ho preso la porta per far conoscere la mia conclusione»⁶⁴. Tale logica intersoggettiva può essere facilmente applicabile, nelle parole dello psicanalista, alla collettività sviluppando la dimostrazione del sofisma per ricorrenza e verificando che può adattarsi logicamente a un numero illimitato di soggetti. Se ne trae allora una dinamica sociale fobica, in cui le relazioni tra individui nascono da una paura del diverso, *in primis* rivolta verso di sé. Il soggetto, secondo la logica sofistica applicata alla collettività, si comporta come un individuo insicuro, dominato da angoscia, pronto a riconoscersi parte di un qualcosa prima di essere riconosciuto come estraneo ad esso; prima di essere riconosciuto come non francese, cattolico, liberale, eterosessuale o, addirittura, uomo. Infatti, la «determinazione essenziale dell’Io», per Lacan, deriva da una dinamica collettiva, sociale se si vuole, che muove dall’asserzione soggettiva anticipante, figlia del sofisma preso in analisi. Essa recita⁶⁵:

1. *Un uomo sa che cosa non è un uomo;*
2. *Gli uomini si riconoscono fra di loro in quanto uomini;*
3. *Affermo di essere un uomo, per timore di essere convinto dagli uomini di non essere un uomo.*

È evidente come per lo psicanalista individuo e collettività stringano un rapporto inscindibile, in grado di donare validità ad entrambi. Arriviamo ad affermare che non esiste collettività senza individuo e viceversa. L’*Io* nasce solo nell’interazione con l’*Altro*, nella significazione

⁶³ J. Lacan, *Il tempo logico e l’asserzione di certezza anticipata. Un nuovo sofisma*, in J. Lacan, *Lacan Scritti*, vol. I, Einaudi, Torino, 1974, p. 191.

⁶⁴ *ivi.*, p. 192.

⁶⁵ *ivi.*, p. 207.

che lo determina e che può avvenire unicamente nel rapporto con l'Altro. È logico, d'altronde, affinché l'asserzione soggettiva possa dichiarare l'Io sono necessari gli "uomini" citati al punto 2 e al punto 3. È necessario l'Altro; anch'esso soggetto toccato dall'angoscia, uomo unicamente nel contatto con l'alterità anch'egli. In questo destino paranoico condiviso, mal discernibile risulta essere anche l'identità del singolo, sempre aggrappata a quella dell'Altro secondo il rapporto transitivista: $Io \neq non-Io \neq Altro$, che si traduce in $(Io=Altro) \neq non-Io$. Questo rapporto simbiotico necessita l'introduzione di una variabile di differenziazione, di riconoscimento grazie all'opposizione con l'alterità. Marie-Hélène Brousse, in *Guerre senza limite* argomenta affermando che questa fase gemellare si spezza con l'individuazione di un oggetto non condivisibile che media tra le due entità. È un oggetto di concorrenza, «il cui statuto dipende dalla nozione di appartenenza: o è tuo o è mio»⁶⁶. E, come specificato da Lacan, non è in dubbio il fatto che l'esistenza di ogni oggetto dipenda dalla sua presenza in un quadro concorrenziale, di scambio, di domanda e offerta. Infatti:

*“Nel campo dell'appartenenza, ci sono due tipi di oggetti: quelli che si possono condividere e quelli che non si possono condividere. Quelli che non si possono condividere, li vedo comunque concorrere nell'ambito della condivisione con gli altri oggetti, il cui statuto riposa interamente sulla concorrenza, funzione ambigua che è allo stesso tempo rivalità e accordo. Sono degli oggetti quantificabili, degli oggetti di scambio.”*⁶⁷

Risulta, però, necessaria una specificazione: nonostante tutti gli oggetti possiedano uno statuto che, per natura, risiede nella concorrenza, solo alcuni possono essere individuabili come discernenti le individualità. Tali oggetti li definiamo *oggetti a* e hanno per caratteristica intrinseca di esistere unicamente come perduti, come oggetti irraggiungibili come il Sacro Graal o la Gerusalemme crociata. L'apporre all'*oggetto a* il valore della propria individualità, incondizionata, non mediata dall'incontro con l'Altro, lo pone in una posizione competitiva dato che anche l'Altro assocerà all'*oggetto b* la medesima istanza rendendo quest'ultimo eguale all'*oggetto a*. Riassumendo in un semplice schema risulta, dunque, che: $(Io \rightarrow \text{oggetto } a \leftarrow Altro) \neq non-Io$ ⁶⁸.

⁶⁶ J. Lacan, *Il Seminario, Libro X, L'angoscia, Einaudi, Torino, 2007, p. 99.*

⁶⁷ J. Lacan, *Il Seminario, Libro XV, L'act psychanalytique [1967-1968], lezione del 24 gennaio.*

⁶⁸ *si noti che* il simbolo "→" e "←" viene utilizzato per indicare la pulsione o la spinta attrattiva del singolo verso l'oggetto del desiderio. Abbracciando tale prospettiva, la pulsione rappresentata riguarda *Io* e *Altro* nei riguardi dell'*oggetto a*.

Introducendo l'elemento concorrenziale si ha dunque un'eliminazione dell'effetto transitivista, nocivo nel riconoscimento delle singole identità ma, al contempo, si inserisce il rapporto intersoggettivo in una dinamica ostile, scontrosa, che invita alla ricerca eterna e frustrata della singolarità; la sostituzione di quel *Io sono Io perché non sono non-Io* in *Io sono Io e non sono nessun Altro*.

2.2.iii. Biopolitica e produttività.

Se si conviene che sia stata trattata una breve analisi del panorama economico-sociale, da un lato, e delle dinamiche relazionali, intersoggettive, dall'altra, non resta che restringere ulteriormente il campo di analisi concentrandosi sull'*Io*. Si rende necessario individuare quello "stato" proprio dell'uomo contemporaneo che attraversi ogni suo atto e ogni sua condizione emotiva/pulsionale e che lo rende proprio del suo periodo, inalienabile da esso. Non una *causa*, in quanto necessiterebbe di un rapporto causale con l'atto o lo stato emozionale univoco, ma una invariante che attraversa uomini, società e paesi e i cui sedimenti sono recuperabili nel detto, augurato, compiuto, temuto. Per individuare tale costante essenziale è essere consci delle dinamiche di forza, del ruolo dello Stato, dei modelli di conservazione del potere e dell'influenza di questi sul soggetto; della visione che il soggetto ha dell'altro, dell'insicurezza, la fobia che l'*Io* ha nei confronti del *non-Io* e delle dinamiche concorrenziali che si instaurano tra due soggetti. È essenziale, dunque, indagare la società, intesa come insieme relazionale di individui, su più livelli, ognuno dei quali un tassello del puzzle scomposto è l'*Io*.

Quando Erhard, nel 1948, dice che «solo uno stato capace di stabilire al contempo la libertà e la responsabilità dei cittadini può legittimamente parlare in nome del popolo»⁶⁹ sta affermando qualcosa di fondamentale per la vita dell'individuo. Egli si accinge a "fissare", come suggerisce Foucault, «le frontiere e i limiti della statalizzazione, nonché regolare i rapporti tra individui e Stato»⁷⁰. Egli si accinge a proporre dunque, come notato precedentemente, uno spazio di libertà che, agendo come patto sociale, necessita di una regolamentazione: una regolamentazione affinché le libertà possano prosperare, affinché lo spazio non cessi d'esistere. Si incontra, in questa tendenza propositiva del neoliberalismo, la prima e più sostanziale differenza con il liberalismo classicamente inteso, di stampo positivista e naturalista. Quello che gli economisti e i giuristi della scuola di Friburgo sottolineano attraverso le parole di Erhard è la convinzione della necessità di un intervento, continuativo, non assistenzialista, come avveniva nella maggior parte dei paesi europei e nella stessa America, ma garante della concorrenzialità e che proteggesse questa da effetti monopolistici o norme cautelative/protezionistiche.

⁶⁹ Discorso riprodotto in L. Erhard, *Deutsche Wirtschaftspolitik*, cit. e in W. Stutzel (a cura di), *Grundtexte zur Sozialen Marktwirtschaft. Zeugnisse aus zweihundert Jahren ordnungspolitischer Diskussion*, Ludwig-Erhard-Stiftung, Bonn-Stuttgart-New York, 1981, p. 39-42. (in M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 78).

⁷⁰ M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 78.

Se infatti il liberalismo pone le fondamenta del suo pensiero sullo scambio, equo, di beni e valori, l'ordoliberalismo individua nella concorrenza che «possiede una sua logica interna, e ha una sua struttura propria»⁷¹, tuttavia «i suoi effetti si producono solo a condizione che questa logica sia rispettata. Si tratta, in un certo senso, di un gioco formale tra disuguaglianze»⁷². Si instaura allora un controsenso interno proprio del termine *liberalismo*, aprendo una profonda frattura con il lemma *libertà*. Se da una parte si pone come spazio di libertà, dall'altra il liberalismo cade in balia di fenomeni “liberogeni”⁷³, come li definisce Foucault, che agiscono in favore della conservazione di un ambiente di libera concorrenza liberando l'individuo della scelta. Ma scelta di *cosa* ci si chiederà e in che modo si libera il singolo di questa possibilità? Individuare *cosa* l'individuo possa e non possa fare è complesso e problematico e, non credo sia questa la sede per discuterne, ma riconoscere che quel *cosa* esista ritengo sia il nostro fine. Individuando lo “stato” dell'*Io* contemporaneo sarà evidente come la condizione del singolo condizioni pensieri e azioni, restringendo il campo dell'attuabile e del pensabile. D'altronde, lo “stato” dell'individuo dipende dalla sua formazione e istruzione, appartiene dunque al regno del *Super-Io*⁷⁴ e fa capo al regime morale. Si risponderà, dunque, prima al secondo quesito, e cioè quello riguardante le modalità di coercizione, nella speranza di far derivare la *conditio* dell'essere da tale risposta. Le tecniche coercitive affondano le radici nel primo liberalismo, quando si sviluppa una “società punitiva”⁷⁵, in una nota espressione di Foucault, una società, cioè, che esprime il proprio potere attraverso organi di controllo. Tali organi, la prigione, ma anche la scuola o la fabbrica, sono ambienti caratterizzati dall'organizzazione temporale della vita degli individui che, attraverso l'istruzione o la rieducazione (nel caso del carcere), si propaga anche all'esterno, all'infuori di queste istituzioni di “sequestro”⁷⁶.

Il sequestro capitalista diventa, quindi, strumento, già nel tardo diciannovesimo secolo, atto ad assoggettare l'individuo alla macchina produttiva. Attraverso la reclusione fisica, riscontrabile nella costruzione di villaggi-fabbrica o nella nascita della carcerazione

⁷¹ *ivi*, p. 111.

⁷² *ibidem*.

⁷³ termine utilizzato da Foucault per definire “*tutti quei sistemi il cui scopo sarebbe produrre libertà, che in determinate circostanze rischiano di produrre esattamente il contrario*” (M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 71).

⁷⁴ per *Super-Io* Freud intende quell' “istanza psichica che regola il comportamento e presiede alla coscienza morale.” (Treccani. Enciclopedia Online, “*Super-Io*”, consultato in data 24/09/2023: www.treccani.it/enciclopedia/super-io/)

⁷⁵ vedi M. Foucault, *La Società Punitiva*, Feltrinelli, Milano, 2016.

⁷⁶ *ivi*, p. 227.

modernamente intesa, o tramite l'imposizione di norme morali atte alla *normalizzazione*⁷⁷ sociale, il potere o, meglio, la sua espressione, ovvero la *forma-stato*, sintetizza la vita del cittadino in pura forza lavoro, acquistabile e vendibile, dunque scambiabile all'interno del libero mercato liberalista ottocentesco. L'assoggettamento della vita operaia ma anche, e più in generale, cittadina all'esercizio lavorativo è esemplificato anche dalle richieste degli stessi attori storici dell'epoca. Nel 1948, quando Parigi fu occupata dalle barricate, le rivendicazioni che si urlavano a gran voce erano il diritto al "lavoro e al salario"⁷⁸, obiettivi importanti che rimandano a una organizzazione sociale basata su di una scala di priorità al cui vertice si pone la produzione, l'attività. Rimane emblematico di questo periodo il motto degli operai lionesi del 1831 che recita "vivere lavorando o morire combattendo"⁷⁹, mettendo in evidenza l'efficacia degli istituti di sequestro e, soprattutto, di educazione. Non è prima degli anni Ottanta del XIX secolo che inizia ad essere rivendicato quello che poi diventerà il germe costitutivo della nuova organizzazione temporale neo-liberale: il "diritto all'ozio"⁸⁰. Esigere tempo libero, extra-lavorativo, diviene un tratto distintivo del lavoratore tardo liberalista, richiesta che viene poi solidificata in certezza o scontentezza nella *forma-stato* neoliberale. Stefano Cavazza ed Emanuela Scarpellini scrivono: «Nel periodo successivo alla seconda guerra mondiale si è registrato [...] un processo di allargamento della sfera dei diritti in cui il benessere come fine dell'azione di governo è diventato un elemento essenziale dei processi di legittimazione politica».⁸¹ Si noti bene che in questa descrizione di una ridefinizione sociale, da epoca del lavoro a epoca del consumo, il termine 'benessere' viene inteso sia come processo di protezione e custodia di una serie di diritti fondamentali dell'individuo ma principalmente come «possibilità di consumo per il singolo, possibilità di acquistare beni e usufruire di occasioni di svago acquistandole sul mercato.»⁸² Assistiamo a una istanza normalizzante che passa dall'equazione '*vita uguale lavoro*' a una che recita '*vita per il lavoro*'. Se l'accostamento dell'idea di svago/consumo e lavoro può, a primo avviso, apparire come un controsenso trova la sua immediata soluzione nella concezione, riveduta e ripensata, del lavoratore neoliberale. La riforma teorico-economica neoliberale, infatti, investe anche la posizione del lavoratore, il suo ruolo e le meccaniche che lo posizionano in rapporto *con* e *per* la società. Seguendo gli sviluppi teorici del liberalismo americano,

⁷⁷ vedi M. Foucault, *Nascita della clinica*, pp. 69-75 e 88; *Il potere psichiatrico*, p. 63; *Gli anormali*, p. 33; *Sorvegliare e punire*, pp. 194-202: "La sanzione normalizzatrice".

⁷⁸ S. Cavazza, E. Scarpellini, *Il secolo dei consumi*, Carocci, Roma, 2009, p. 87.

⁷⁹ *ivi*, p. 86.

⁸⁰ P. Lafargue, *Il diritto all'ozio*, Feltrinelli, Milano, 1983.

⁸¹ S. Cavazza, E. Scarpellini, *op. cit.*, p. 90.

⁸² *ibidem*.

postbellico, si nota lo studio approfondito dell'individuo, della natura lavorativa troppo spesso ignorata nell'analisi economica. Influenzati da studiosi come Becker o Schultz, propongono una concezione del *capitale-competenza* che ri-mette in quadro il lavoratore donandogli dignità contrattuale nell'individuazione del compenso, o reddito. In questo modo, il lavoratore inizia a mergere la propria identità con quella di impresa: egli diviene l'impresa di sé nell'America neoliberale sottolineando quello che già il neoliberalismo tedesco aveva evidenziato e cioè «l'idea che l'analisi economica debba ritrovare, come elemento di base per le sue decifrazioni, non tanto l'individuo, non tanto dei processi o dei meccanismi, ma delle imprese».⁸³ Imprese che necessitano, come insegnano gli economisti ottocenteschi, come racconta l'imperialismo e, successivamente, la globalizzazione, di concorrenza e di un mercato totalizzante a cui provvede l'istanza normalizzante imponendo il consumo.

Giunti a questo punto sulla strada della ricerca dello "stato" proprio dell'uomo contemporaneo, mi si conceda di evidenziare alcuni importanti tratti del singolo emersi. In primo luogo, si è detto che l'individuo, nello stato neocapitalista contemporaneo, assume le forme dell'impresa, è un agente economico proprio di un capitale (dato dall'abilità) che si accorda per un compenso (o salario). In secondo luogo, l'*homo oeconomicus* neoliberalista è un animale sociale ma la sua rete sociale è determinata da termini di guadagno, profitto, ricavo e consumo. Interagisce con simili, imprese di loro stessi anch'essi, in una società-economia che affonda le radici in questi micronuclei produttivi e nelle relazioni di potere/guadagno che si instaurano tra di essi. Infine, si è evidenziato come l'individuo-impresa sia sottoposto a un'istanza normalizzante che ne determina l'essenza e il comportamento; questa impone (o *procura*)⁸⁴ al singolo di che essere libero e le norme da seguire affinché le libertà economiche e personali vengano protette, tra cui la spinta al consumo. Seguendo, dunque, la dottrina neoliberale e traendone le dovute conclusioni, la spinta al consumo, come detto, deriverebbe dalla necessità, o bisogno egoistico, di accrescere il proprio capitale d'impresa. Sarebbe da intendere come una spinta all'autoconservazione ponendo l'atto del consumo come puramente benefico per l'individuo, azione dell'uomo-impresa atta al suo profitto futuro. Sarebbe un atto che induce piacere, un piacere indefinito e *senza fine* perché indefiniti saranno i frutti del suo raccolto futuro. Una teoria del piacere che si separa nettamente da quella lacaniana imponendoci di descrivere in forma diversa l'*homo oeconomicus*, ripensandolo a partire dall'individuazione di un luogo

⁸³ M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 186.

⁸⁴ a tal proposito si vedano le parole di Foucault riguardanti la relazione tra libertà e liberalismo in M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 65.

differente che possa fungere da origine per la pulsione consumistica e che abbatta le contraddizioni tra teoria della *forma*-stato foucaultiana e teoria della *forma*-psiche lacaniana. Il nostro proposito rende necessaria la ripresa in esame del rapporto dell' *Io* con l' *Altro* descritto nel capitolo precedente: le dinamiche intersoggettive e, in particolare, la dipendenza dall'alterità attraverso la quale il soggetto si riconosce in quanto tale, secondo la formula schematizzante: $(Io \rightarrow \text{oggetto } a \leftarrow \text{Altro}) \neq \text{non-}Io$. Ma cosa accade in una società neocapitalista in cui è necessario (obbligatorio?) essere *normali*? La normalità presuppone, questo apparirà ovvio, che ci sia un "giusto" sociale e un qualcosa che viola le norme della collettività rendendo il trasgressore un individuo da rieducare o, al peggio, da esiliare. Questa istanza normalizzante, che determina attraverso l'istruzione, la punizione, la rieducazione, il giudizio e l'allontanamento collettivo i propri dogmi, agisce e manipola i rapporti soggettivi rafforzandone la caratteristica angosciosa e modificando la valenza dell'oggetto concorrenziale. Se in una analisi pre- o a-sociale l'oggetto *a* assumeva la valenza dell'individuazione della propria individualità, non mediata dal rapporto con l' *Altro*, rendendolo un obiettivo singolare ad ogni individuo, con l'introduzione dell'istanza normalizzante, ciò che discerne l'individuo diviene la materialità del consumo. D'altronde come risolvere il paradosso che si crea nella psiche del singolo: *Io non posso essere Altro ma devo essere esattamente come lui*? La soluzione più efficace pare essere la creazione di simulacri, maschere materiali che agiscano da sostituti acquistabili della propria identità. In questo modo la propria identità verrà posta sullo stesso ordine di comparabilità rispetto a quella dell' *Altro* e dipenderà unicamente dal livello di consumo: più intenso sarà quest'ultimo, più ci si avvicinerà a possedere l'oggetto *a*, più ci si allontanerà dall'essere *Altro*⁸⁵.

Credo sia giunto il momento, dunque, di tornare al quesito di partenza e trarre le conclusioni del nostro discorso: qual è lo "stato" dell'uomo contemporaneo? L'imposizione normalizzante decide di una maschera sociale, o un ruolo, con cui l'essere deve fondersi producendo una dismorfia esistenziale, un divario tra l'esistenza, pubblica, civica, e l'essenza. Posto davanti al suo riflesso, il singolo vede l'imposto (la *norma*) oscillando tra disgusto e orrore, accettazione e conforto. Il calore della *societas*, la sicurezza che essa offre e le libertà che fornisce, rendono la maschera un patto o una condizione che, però, in quanto intaccante la carne debole dell'individuo, il corpo, il comportamento, l'agire, il pensare,

⁸⁵ si noti che questa teoria si trova in accordo con la teoria del desiderio lacaniana dato che l'oggetto *a*, intrinsecamente perduto, risulta irraggiungibile per sua natura costituendo un movente per il moto di costante ricerca che è sotteso al consumismo.

rende l'impegno sempre un *al di là* del sopportabile e dell'esperibile. È l'orrore della biopolitica, la schietta razionalità che si scontra con un non-pensabile, un non-trattabile: con il *Reale*, inteso lacanianamente. Siamo in un universo opposto rispetto alla concezione di Heidegger intorno alla vita e al mondo che la circonda. Se egli ritiene che «il mondo non è il contenitore, o l'ambiente circostante, ma il contenuto di senso della vita»⁸⁶, noi affermiamo qualcosa di diametralmente opposto e cioè che la vita nella *forma-stato* biopolitica sia repressa, inabile ad esprimere la propria unicità, mentre il mondo sia sostanzialmente a-sociale e a-politico. Un mondo economico incapace di produrre vite, ma unicamente esistenze che provano disagio, odio, apprensione o compassione l'una per le altre perché riflesso dismorfico di loro stesse. Lo "stato" dell'uomo contemporaneo si situa, quindi, in questa percezione di sé e dell'altro e può essere riassunto in una espressione pregnante ed esaustiva: una '*dismorfia esistenziale*'.

⁸⁶ R. Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino, 2004, p. 167.

2.3. “Se hai capacità di amare, ama prima te stesso” - E. Musk

La citazione, che titola il capitolo terzo della seconda parte di questo elaborato, si deve ammettere essere stata manipolata nella sua stessa essenza per giocare a una risemantizzazione che permettesse l'esemplificazione del contenuto del testo seguente. Se, infatti, il corpo del citato mantiene i suoi connotati, il parlante, l'autorialità citata, viene modificata. Questo permette al citato di mutare i propri punti di riferimento significativi senza, per contro, la modifica di una sola virgola. Il virgolettato passa dall'esposizione di un suggerimento di azione appartenente alla sfera delle psicologie della salute, delle filosofie dello star bene, ad uno che intrattiene, invece, rapporti molto stretti con l'economia e il mercato. Nella risemantizzazione, dunque, si può intravedere una stratificazione semantica o significativa in cui è individuabile un corpo, la dottrina dello 'star bene', e una superficie in cui viene a galla un significato secondo, nascosto, fornito dallo scrivente, cioè il tesista, cioè il saggista. E' evidente, quindi, come il virgolettato, esposto in questo modo, serva a fornire una serie di indizi sul corpo saggistico: la relazione azione-sistema economico, la centralità di una discussione su individuo e pluralità, il ruolo dello scrivente.

Si rimanda, dunque, alla lettura sottolineando la natura particolarmente personale delle riflessioni contenute: a differenza dei capitoli precedenti, questo presenta una natura decisamente meno citazionista lasciando maggiore spazio al ragionamento individuale.

2.3.i. *Yes we can(not)!*

Affermando che l'uomo moderno prova un disagio definibile come '*dismorfia esistenziale*', si dipinge un quadro psichico, un affresco interiore. Attraverso l'indagine proposta nei capitoli precedenti si è voluto illuminare '*the dark side of the moon*', uno stato psicologico nascosto negli avvallamenti della corteccia, sedimento di tensioni socio-economiche che il soggetto esperisce in virtù della posizione di nodo nella grande rete interconnettiva che rappresenta il mondo post-moderno. Uno stato, appunto: una costante invariabile condizionata dalla forma della interrelazionalità economico-sociale e condizionante la particolarità delle relazioni tra nodi, dunque tra individui. L'interesse del capitolo seguente sarà, dunque, rivolto alla natura delle relazioni interpersonali in un'epoca post-sovrana, neoliberale e post-moderna: come può la *forma*-Stato, la macro struttura organizzativa influenzare il singolo e di conseguenza i rapporti tra singoli? Quali/e i/il modelli/o più adatti/o per descrivere una (a)socialità modificata, e radicata della sua natura unificante e delimitante?

Appare evidente come l'indagine si indirizzi non più verso lo spazio interiore, il nodo, ma, piuttosto, verso la rete o le connessioni tra nodi: si indaga l'azione (o l'inazione) che connette i singoli con il mondo esperienziale. E' un'indagine dell'esternazione dello stato o, comunque, di un'esternazione condizionata da esso. Ogni sinapsi deve la sua esistenza alla coesistenza spazio-temporale di due cellule neuronali: è la risultante di due disposizioni spaziali in migliaia di collocazioni spazio-temporali possibili. Al contrario, si potrebbe affermare che la presenza di determinate sinapsi imbriglia la cellula in una sola delle migliaia delle possibili posizioni in cui si sarebbe potuta trovare. Nella rete economico-sociale contemporanea i nodi e le interconnessioni si definiscono a vicenda allo stesso modo. E', quindi, essenziale trattare di individui per descrivere le relazioni tra di essi. La dissertazione che segue non sarà, dunque, e radicata di un'attenzione al singolo: si è detto che un discorso incentrato sull'individualità rimane centrale per una questione sociale o intersoggettiva. Si vuole unicamente sottolineare come il capitolo che segue si differenzierà dai precedenti nei quesiti e nelle risposte ampliando quanto sviluppato in *'Biopolitica e produttività'* e intrecciando le fila del discorso antropologico con quello filosofico di vari pensatori moderni, il più centrale dei quali risulta essere Byung-Chul Han.

In *La Società della Stanchezza*⁸⁷, Byung-Chul Han raccoglie diversi saggi che ritraggono un quadro sociale moderno, o forse sarebbe meglio dire contemporaneo considerata l'attualità delle parole e del pensiero del filosofo, completamente modificato rispetto anche solo a trenta o quarant'anni fa. L'avvento e la sedimentazione delle politiche neoliberali, come descritto nel capitolo precedente, impone un'istanza normalizzante nella *societas*. E' un processo che porta a un livellamento generale del collettivo: un livellamento a consumatore affamato di fama/ricchezza, di emergere dall'indistinto e ritrovare il proprio *Io*. Un livellamento che, con l'avvento di internet e dei processi di globalizzazione, dimostra la propria tendenza inglobante: se si vuole, totalizzante. Ed ecco, dunque, che oggi, rispetto agli anni di Foucault, ci troviamo dinanzi un'era che ripudia il complemento di specificazione, l'esempio, la casistica: tutto è rete, tutto è nodi e connessioni, *Tutto* è uniformemente parcellizzato e connesso al *Tutto*. La *forma*-Stato neoliberalista/biopolitica/consumista trova la sua espressione migliore nella creazione di un mondo rinnovato, ri-creato e smaterializzato: il Web. Come Dio con il mondo, la *forma*-Stato biopolitica forgia una realtà in cui può riflettersi: è una divinità egoriferita, ella crea l'uomo digitale per farlo venire a contatto con i suoi comandamenti e indirizzarlo verso la giusta via, anche detta 'via del successo'.

In questa antropologia così drasticamente modificata, il filosofo di Seul rintraccia i principali modelli sociologici contemporanei e ne evidenzia i punti di forza ma anche, e soprattutto, la

⁸⁷ H. Byung-Chul, *La Società della Stanchezza*, Nottetempo, Milano, 2016.

tendenza di questi a risultare velocemente inattuali. Modelli sviluppati negli anni Novanta o nei primi anni Duemila, frutto di una comprensione ancora parziale del cambiamento radicale in atto, sono sintomatici del loro tempo e risentono della poca applicabilità al contesto inglobante, totalizzante, virtualizzato contemporaneo. Considerato, ad esempio, il pensiero del filosofo francese Jean Baudrillard, le criticità appena descritte si incontrano principalmente nel mancato sviluppo teorico degli esiti di una propagazione tecnologico-informatica su scala globale e di una globalizzazione in senso lato. Egli, nel proporre il proprio modello sociologico, indaga il contemporaneo, l'*Era Digitale*⁸⁸, sfruttando un paradigma moderno, ossia desueto. Il cambiamento di era antropologica viene riportato a modelli interpretativi sorpassati, addirittura antichi, basantesi su dicotomie quali *Io/Altro*, *Patrio/Straniero*, *Proprio/Non-Proprio*. A questo proposito, si invita ad approfondire il pensiero baudrillardiano, affrontando scritti come *La trasparenza del male: saggio sui fenomeni estremi*⁸⁹ o *Lo spirito del Terrorismo*⁹⁰, in cui Baudrillard illustra con minuzia il proprio modello socio-politico di riferimento: le coordinate interne, le linee di forza e i meccanismi funzionali. In particolare, si vuol far notare come questo modello di indagine antropologica si basi su di un'analogia patologico-virulenta insistente sull'attacco da parte dell'estraneo: il virus, pervasivo e invisibile, attacca il metabolismo che non può che attivarsi, *per contro*, armandosi e reagendo, dunque, a una forza altera e negativa. Il modello proposto da Baudrillard finalizzato a indagare sia le ostilità terroristiche, i moti migratori, gli schemi politologici, ma anche le violenze sistemiche, quelle determinate dalla *forma* sociale:

“Non è un caso che si parli così tanto di immunità, anticorpi, impianti e rigetto. In tempi di povertà ci si preoccupa di assorbire e assimilare. In tempi di abbondanza il problema consiste nel rifiuto e nell'espulsione. La comunicazione generalizzata e l'eccesso informativo minacciano tutte le umane forze di reazione.”

In altre parole, l'individuo reagisce, secondo il politologo francese, all'imposizione del consenso, all'estraneità normativa, che incontra nel mondo mass-mediatico, totalizzante.

Ma come, nello spazio descritto in precedenza, post-sovrano e parcellizzato, può essere ipotizzato un modello antropologico-sociale dettato dall'imposizione dettata dall'estraneo? Come può essere

⁸⁸ definendo tale periodo storico con questa dicitura si fa riferimento a una storia dell'umano profondamente legata a una storia della tecnica.

⁸⁹ J. Baudrillard, *La trasparenza del male: saggio sui fenomeni estremi*, SugarCo, Milano, 1991.

⁹⁰ J. Baudrillard, *Lo spirito del Terrorismo*, R. Cortina, Milano, 2002.

sviluppato un modello virulento/immunologico basato su di una *'violenza negativa'*⁹¹, proveniente, cioè, da un altrove e provocante una reazione da invasione? Se l'*Io* è posto nella stessa condizione dell'*Altro*, anzi è, secondo i paradigmi organizzanti la psiche, l'*Altro*, come si può ipotizzare uno straniero invasore? Come si può ipotizzare un'alterità in grado di imporre la consensualizzazione totale; in altre parole, in grado di esercitare un livello di sovranità in una condizione economico-sociale post-sovranista?

Diventa sempre evidente la debolezza, alla luce degli sviluppi della tecnica, del pensiero di Baudrillard. Chi lo straniero? Chi il nemico che in *'L'agonia del potere'* veniva descritto tanto approfonditamente? Nessuno. Ogni componente della rete interconnettiva, ogni nodo, rispetta un determinato *set* di prescrizioni, di norme. Ogni individuo è interconnesso in una *forma-Stato* che, con l'era mass-mediatica e informatica, diviene globale e totalizzante eliminando la possibilità di pensare a un'alterità socio-strutturale in cui individui possano essere pensati come stranieri, differenti. Per Byung-Chul Han, addirittura due delle categorie più emblematiche dell'estraneità, il *Viandante* e l'*Immigrato*, vengono a essere inclusi e risemantizzati nel discorso economico-sociale contemporaneo: il primo attraverso l'utilizzo del termine *Turista* e attraverso la commercializzazione del paese di una bellezza remota, sconosciuta; il secondo, invece, viene ad essere considerato sempre più parte integrante del tessuto economico in quanto *'peso sociale'*, *'elemento non produttivo'*⁹². Ad ogni modo, sia che la connotazione sia positiva o negativa, gli individui che prima erano esclusi dalla rete interconnettiva vengono ora percepiti come interagenti strettamente con l'economia e, di conseguenza, col corpo sociale in generale.

Si rende necessario, quindi, affidarsi a un diverso modello socio-antropologico che rispecchi uniformità globale. Questo nuovo modello, per Byung-Chul Han, può essere individuato nel funzionamento neuronale. In una contemporaneità caratterizzata dall'assenza di alterità, si può parlare di reazione, infatti, non come difesa da un elemento esterno al sistema ma come sfogo, sovraeccitazione, scarico dovuto a un surplus di sé. Come il sistema nervoso reagisce ad un sovraccarico eccitativo attraverso una crisi epilettica o uno sfogo psico-somatico, così il sistema reagisce a sé stesso o, meglio, alla mancanza di differenziazione, di negatività sistemica, portando a implosioni violente. Violenza che viene fatta quindi dal sistema sul sistema, dall'individuo sull'individuo: il contemporaneo è alle prese non più con una società del giudizio, categoria che fa riferimento a un ente esterno giudicante, ma con una società della vergogna, in cui giudicante e giudicato vengono a coincidere e in cui l'autolesionismo diviene una forma di applicazione della

⁹¹ termine utilizzato da Byung-Chul Han ne *'La società della stanchezza'* in opposizione a *'violenza positiva'*: utilizzato per indicare una violenza sviluppata in ambiente saturo di egualità.

⁹² H. Byung-Chul, *La Società della Stanchezza*, cit., p. 15.

pena. E' una società autoregolamentata in cui ogni cellula del macrocosmo economico impegna sé stessa per appartenere unicamente a sé stessa, al proprio interesse e al proprio giudizio, rispondendo a un subconscio collettivo⁹³ dominato dalla volontà di massimizzare la prestazione e il consumo. L'*homo oeconomicus* del ventunesimo secolo, grazie all'interiorizzazione degli organi giudiziari ed esecutivi, entra in una nuova era in cui è inimmaginabile ipotizzare alcuna azione reagente capace di rivoluzionare la *forma*-Stato contemporanea. Questa appare come cristallizzata, uno stato di fatto, interiorizzata nella singolarità della cellula economica, ovvero l'individuo, che si ritrova, dunque, privata della possibilità di esprimere dissenso perché non indirizzabile contro alcuno tranne che sé stessa. Le forme di violenza, allora, non si rivolgeranno contro il sistema ma saranno prodotte da esso: delle esplosioni o, meglio, implosioni, da sovraccarico, sovraesposizione. La mancanza di *negatività*, la mancanza del diverso, dell'opposizione, anche logica, al sistema, porta alla nascita del '*yes we can*'⁹⁴ *man*: un uomo incapace di dire 'no', di rifiutarsi di fronte a un sistema uniformante e permeante. Lo *yes-man* è l'ultimo prodotto (bio)logico della società contemporanea: incapace di immaginare o pensare una *forma*-Stato alternativa, alla condizione in cui vive dice '*yes i can*'. Sì, posso produrre, sì posso lavorare, sì posso sfruttarmi. Alla società dei villaggi-fabbrica e delle battaglie sindacali, delle morti sul lavoro e degli scioperi, subentra una società di liberi professionisti, individui-azienda molto più produttiva della precedente perché autosfruttante e, quindi, in grado di attivare un controllo sociale sulla produttività molto più capillare eliminando, allo stesso tempo, ogni forma di resistenza collettiva o individuale. Le implosioni sistemiche si rivolgeranno allora verso l'individuo: perpetrate dal sistema verso il sistema, dal singolo verso il singolo. Quando il sistema o qualsiasi partizione di esso, fino all'individualità, giunge a una soglia limite di '*troppo sé*', cade di getto la maschera, il complesso di atteggiamenti, azioni, emozioni, pensieri, che determina il perpetrarsi dello stato di fatto ed emerge lo 'stato' dismorfico soggiacente. L'emersione dello 'stato' dismorfico è determinata dall'infarto psichico, l'esplosione neuronale: il passaggio dello '*yes man*' da un comportamento che segue il motto '*yes we can*' a uno che può essere definito dal suo opposto: '*yes we can(not)*'. E' un'implosione, immediata, del subconscio individuale o collettivo che permette il passaggio dallo stato di attività indistinta e sfrenata a uno di inattività, di riflessione e di violenza psichica rivolta verso il sé o verso l'altro, '*riflesso dismorfico*'⁹⁵ dell'*Io*.

⁹³ per un approfondimento sulle dinamiche solidificanti tale istanza normalizzante fare riferimento al capitolo '*Biopolitica e produttività*'.

⁹⁴ afferma a proposito Byung-Chul Han: "*L'affermazione 'Yes We Can' esprime il carattere di positività della società della prestazione. In luogo del divieto, della legge o dell'obbligo, subentrano il progetto, l'iniziativa e la motivazione.*" (H. Byung-Chul, *La Società della Stanchezza*, cit., p. 24)

⁹⁵ ci si riferisce all'espressione coniata nel Capitolo *secondo*, Parte II del presente progetto di tesi.

2.3.ii. Motivato al ~~silenzio~~ sorriso.

Si è delineato, nelle pagine precedenti, un concetto di fondamentale importanza per il nostro discorso e cioè l'implosione neuronale e i meccanismi che la regolano. Si è detto, difatti, che il cedimento del 'troppo sé' agisce nella stessa misura in cui agisce una caldera: un ciclo di avvenimenti si ripete e si autoalimenta fino a che il cedimento del cratere (o della psiche) non avviene facendo crollare il tutto in un silenzio di cenere. Il cedimento sistemico preso in esame non è dovuto, però, a vapori ad alte temperature o pressioni vertiginose; quello che si è cercato di analizzare è un crollo dovuto a un complesso di azioni e atteggiamenti che determinano la presenza dell'individuo all'interno del sistema. In seguito al cedimento, infatti, ci si trova di fronte un essere a-sociale, a-strutturale, incomprensibile attraverso i parametri della struttura sociale. Siamo di fronte a un'eccezione. Ma un'eccezione rispetto cosa? Quale il complesso di azioni che il soggetto perde la capacità di compiere?

Quando il cratere cede alla pressione e l'eruzione prende luogo, questo perde la propria capacità di alimentare sé stesso; diviene freddo, vuoto. L'anima sfnita che implode segue le medesime sorti con una differenza significativa: quando il vulcano perde le doti della caldera è una conseguenza dell'esplosione mentre l'anima implode in seguito alla sua incapacità di agire, come una stella che non brucia più e collassa su sé stessa. La persona non più capace di esercitare la sovranità su sé stessa cade in uno stato di pausa, di interdizione. L'impossibilità di agire, che non coincide con la scelta di non agire, diviene uno spazio in cui la frenesia dell'azione (che è, a ben riflettere, a-pensiero) lascia il posto a una lunga pausa (forzata) in cui l'unica forma di riflessione è da intendere come flessione dello sguardo sul sé. L'individuo è impossibilitato alla meditazione dal proprio sguardo che vede sé stesso, la sua esistenza all'interno del sistema, che produce una reazione prolungata, dolorosa, intensa e, soprattutto, per la prima volta non-mediata. Non mediata dalla norma sistemica, internalizzata, che di solito la sommerge. Da qui l'emersione dello 'stato' individuale, non mediato dall'apparato agentuale strutturale, che esprime il disagio dell'individuo. D'altronde, se si tengono in considerazione le parole che Alain Ehrenberg scrive in *'La fatica di essere sé stessi. Depressione e società'*⁹⁶, ci si deve rendere conto di come l'esplosione psichica, di cui la depressione ne è una particolare forma individuale, debba avere a che vedere con un qualcosa di celato, sottostante il conscio-attante. Ecco le parole di Ehrenberg per dare corpo alla sua riflessione:

⁹⁶ A. Ehrenberg, *La fatica di essere se stessi. Depressione e società*, Einaudi, Torino, 2010.

“L’individuo [durante un episodio depressivo] viene messo a confronto con altri messaggi che provengono da qualcosa di sconosciuto [a egli stesso prima che agli altri], da quel margine irriducibile che gli occidentali hanno chiamato inconscio.”⁹⁷

Inconscio, o forse sarebbe meglio dire *sub*-conscio, e socialità, definibile come quel complesso di azioni, accorgimenti e comportamenti rivolti a un altro membro sociale nel processo di dialogo atto allo scambio di informazioni, beni o profitti, sono, dunque, termini oppositivi. All’inconscio si oppone la socialità che lo relega a subconscio: spazio remoto e sconosciuto. Difatti la *forma*-Stato odierna promuove, come detto, l’internalizzazione di un processo produttivo che tende all’uomo-razionale, alla macchina impegnata nell’elaborazione di dati pura, asettica.

La società della prestazione contemporanea, attraverso l’internalizzazione dei dogmi normalizzanti, propone un complesso agentuale che ha come fine il mantenimento e la perpetuazione dello stato di fatto. Esso si esprime attraverso non solo il moto alla produzione ma anche attraverso ciò che impedisce alla produzione di arrestare il proprio corso. E’ di fatto un fatto di controllo della sicurezza del sistema oltre che elemento di funzionamento dello stesso. In questo modo, il sistema, e ogni partizione di esso, è incentivato alla produzione, allo scambio, ma è anche sottoposto ad un controllo rigido interno, parcellizzato rendendo ogni molecola del tutto (a)sovrana di sé stessa, ovvero agente e sorvegliante dell’azione. Tale *a*-sovrana deve il proprio prefisso alla mancanza di potere decisionale dovuto, come detto, all’istanza normalizzante che tende all’eliminazione della *negatività*. Il dissenso e l’alterità opinionale vengono assorbiti all’interno del discorso economico-produttivo eliminandone ogni carica oppositiva. Come la macchina, dedita all’elaborazione di input, l’uomo contemporaneo tende al computer, alla tecnica pura asservita a un sistema capitalistico-concorrenziale. Da ciò, l’adozione da parte dell’individuo di una serie di comportamenti che lo avvicinano alla macchina, che eliminano la possibilità dell’inattività, della pausa riflessiva. Tra questi, la relegazione, come detto, dell’inconscio a subconscio, a territorio tenuto sommerso perché troppo umano, non razionalizzabile, refrattario alla semantizzazione da parte di un vocabolario tecnico, pronto ad essere monetizzato. Un vocabolario che Leopardi definirebbe stracolmo di *termini*⁹⁸ - di superficialità atta all’intento che è azione priva di riflessione - privi della complessità del mondo circostante, delle contraddizioni che ci circondano e della bellezza dell’infinito. In questo universo tecnico, il subconscio rimane l’unico angolo remoto irriducibile che, in quanto non assimilabile all’interno del sistema positivizzante, viene seppellito sotto la norma, l’abitudine, il quotidiano. Il rush cutaneo, il prurito, il tic nervoso divengono allora

⁹⁷ A. Ehrenberg, *La fatica di essere se stessi. Depressione e società*, cit., p. 313.

⁹⁸ a tal proposito si rimanda allo *Zibaldone* leopardiano e alle digressioni in merito.

forme di emersione, o forse sarebbe meglio dire contaminazione del complesso agentuale da parte dello ‘*stato*’ individuale, relegato allo spazio subcoscienziale. Come affermato nelle prime righe del capitolo, ogni nucleo deve la propria unicità alle relazioni che condivide con gli altri nuclei e, al contrario, ogni relazione, ogni connessione, è determinata dal nucleo, dalla sua unicità e dall’unicità delle proprie coordinate spazio-temporali in relazioni a quelle dei nodi adiacenti. Così, si nota come la contaminazione del subconscio nella rete relazionale determini la paternità condivisa del sistema. La contaminazione della norma, del complesso agentuale, con lo ‘*stato*’ individuale determina un sistema imperfetto, tendente alla macchina ma impossibilitato dalla carnalità dei suoi componenti. Per fare maggiore chiarezza, si pensi a due livelli di senso, distinti e separati: da un lato il modello ‘*sociale*’, quel modello, cioè, che individua caratteri, valori e scopi comuni a un determinato gruppo di individui, mentre dall’altro un modello ‘*individuale*’, subcoscienziale e proprio dell’individuo. Si tralasci il fatto che l’istanza normalizzante impone un’uniformazione collettiva tale da promuovere una situazione subcoscienziale reagente ad essa rendendola condivisa e statica, quello che risulta di maggiore rilevanza è sottolineare il fatto che l’azione, il complesso agentuale, che poi è l’espressione della potenzialità umana, è il punto di contatto tra questi due livelli. L’azione è sempre terreno condiviso tra sociale e individuale, un terreno ibrido, risultante di due tendenze oppostive. E’ in questi termini che la collera, nell’individuo contemporaneo, è concepibile unicamente sotto forma di nervosismo, di fastidio, che non interrompe il flusso di attività ma, al contrario, presuppone la contaminazione di esso mantenendone intatta la natura ininterrotta. Il nervosismo odierno è la risultante dello ‘*stato*’ individuale, esprimente orrore e rabbia, e l’istanza sociale che incita alla produzione. In questo senso viene ad eliminarsi la possibilità di esistere di un’azione negativa, all’interno del complesso agentuale, come la rabbia necessitante di un arresto nel flusso positivo e di una contemplazione del negativo in grado di ricalibrare l’agire. Questa viene sostituita, dunque, dal nervosismo che, al posto di occupare lo spazio di un’azione in senso negativo, oppositivo al flusso, appare come parallelo all’agire, quindi alla produzione. Ciò si può ritrovare anche nelle parole del filosofo Byung-Chul Han che scrive:

*“Neppure la collera si riferisce a un singolo stato di cose. Nega l’intero. In ciò consiste la sua energia negativa. Essa rappresenta uno stato di eccezione.”*⁹⁹

e ancora:

⁹⁹ H. Byung-Chul, *La Società della Stanchezza*, cit., p. 50.

“La collera è una facoltà in grado di interrompere uno stato e farne iniziare uno nuovo. Oggi essa cede sempre più all’irritazione e al nervosismo, che non sono in grado di produrre alcun mutamento incisivo.”¹⁰⁰

Nella tendenza del sistema alla trasformazione del pensiero in calcolo e dell’azione in produzione, il complesso agentuale si arricchisce, dunque, di attività che hanno come scopo l’autoreferenzialità, il non confronto con l’alterità che presupporrebbe una pausa riflessiva e l’interruzione del flusso produttivo. Il nervosismo impedisce la negazione e il confronto con il diverso, con un modello sociale differente, proponendo invece una coabitazione di azione e disagio. Così sorriso, pacatezza, docilità, divengono sintomi di una società che rifiuta di confrontarsi con una diversità prospettica, che propone unicamente un unico modello autoerotico, egoriferito, citante sé stesso e per sé stesso. Il crollo psichico - si ripete che il fenomeno può essere considerato sia come individuale ma anche come collettivo o, meglio, come interessante un corpo suddivisibile ancora in individuabilità - che esemplifica l’aderenza di subconscio e complesso agentuale in quanto la singolarità cessa di poter far parte del patto sociale, diviene momento a cui porre particolare attenzione e, addirittura, speranza. Il soggetto, pietrificato dal suo stesso sguardo, nello stato di *burnout* prolunga il proprio pensiero oltre l’azione frenetica, la sovrastimolazione accelerata imposta dalla socialità. In questa occorrenza esso può venire a patti con il proprio ‘*stato*’ modificandone radicalmente la natura. Per fare ciò, tuttavia, è necessario fare alcune precisazioni. L’occorrenza in esame dipende non da una sottrazione del soggetto dalla socialità nella sua totalità ma, piuttosto, dalla sua impossibilità di fare parte della rete interrelazionale. Questo permette al soggetto di riflettere su sé stesso in quanto ente del sociale ma esente dall’attività sociale. Si è in presenza, per meglio specificare, di un ente di aspettativa e possibilità in attesa del potere di realizzarsi. L’individuo, in questa condizione, non è dunque ‘*in potere*’ di opporsi all’azione: non si è dinnanzi a una forza di tipo negativo, contraria e opposta, rispetto all’azione sociale. L’individuo non sceglie di sottrarsi all’azione che è un’azione in fondo ma è incapace di agire. Questo gli fornisce lo spazio temporale necessario per la focalizzazione, la meditazione, che, in alcuni casi, può portare alla realizzazione dell’esistenza di un’alterità e il passaggio da uno stato di in-azione a uno stato di azione negativa o *modifica-azione*. Il raggiungimento di tale capacità viene compiuto quando il soggetto, durante il periodo di riflessione e meditazione, giunge a comprendere lo ‘*stato*’ individuale e in particolare come il sistema lavora per la sua sedimentazione e nascondimento. In seguito all’acquisizione di tale conoscenza per l’individuo sarà semplice riacquisire la capacità di agire ma di forza opposta,

¹⁰⁰ *ibidem*.

negativa: questa è atta a riposizionare il soggetto di modo da renderlo non sottoposto al sistema, de-inglobandolo.

La nascita dell'*Outsider* suscita molte domande e quesiti. E' normale pensare, per esempio, che si possano individuare delle comunità di individui esclusi: è possibile, quindi, ancora considerarli outsiders o facendo parte di una comunità debbano essere classificati come altro? In quanto esclusi, quindi esiliati, dunque non separatasi volontariamente dal corpo sociale si possono, questi individui, identificare ancora come outsiders? E' evidente che le zone grigie sono molte e tendono ad apparire man mano che ci si inoltra più in profondità nell'analisi empirica del corpo antropologico. Si rende necessaria, dunque, la stesura di una definizione, che fungerà da chiusura alla sezione, identificando, senza incertezze, colui che adotta un complesso agentuale differente, colui che si posiziona al di fuori della norma, dell'istanza normalizzante:

definiamo Outsider colui che volontariamente si isola dalla norma sociale adottando un differente complesso agentuale, rendendolo non più soggetto al Sistema dominante; in termini empirici, l'individuo si allontana dall'assoggettamento esercitato dal sistema economico-sociale.

3. ‘cerniera’

3.1. Cinema autobiografico: violenza e responsabilità

L’arte, intesa come opera di interpretazione ma anche, e soprattutto, domanda, si è da sempre posta in relazione con il mondo e la sua complessità. Maggiore esternazione della sensibilità umana, nei secoli muta adattandosi e venendo influenzata dalla modificazione dell’ambiente percepito. Così, se le grotte di Lascaux dipingono un universo ristretto al villaggio, dominato da ruoli quali il cacciatore e la raccoglitrice, atti a soddisfare i bisogni del tempo, il cinema di oggi non può che restituirci un universo complesso, riflettente il panorama sociale odierno. La vicinanza tra opera e mondo, o tra opera e percezione, poi, viene a rafforzarsi mano a mano che il prodotto intrattiene uno scambio di richiami e influenze su e con la vita del produttore/autore. Come sosteneva Rainer Maria Rilke, all’inizio del secolo scorso, nel suo scambio epistolare con il giovane poeta Franz Xaver Kappus, l’opera artistica è tanto più vera quanto più nasce da un momento di solitudine e riflessione, avvicinandola alla particolarità di quello che si vede, sente e prova, e illuminandola di una universalità propria dell’esperienza autoriale¹⁰¹. E non potrebbe essere il contrario: se sosteniamo che l’arte è espressione della sensibilità umana, esternalizzazione di percezione e analisi emotivo-intellettuale di essa, risulta chiaro quanto lo sprofondamento nella solitudine del singolo sia necessaria a colui che crea, l’artista, per la restituzione della sua realtà, che altro non è se non la *Realtà* o una delle infinite prospettive su di essa.

L’aspetto biografico, il reciproco influenzarsi di arte e vita, è riscontrabile almeno in parte nella totalità della composizione artistica. La maggiore presenza di questo elemento conduce spesso alla produzione di corpi di lavoro direzionati secondo idee politiche, ideologiche, filosofiche; affastellati di temi cari, ammantati di fantasmi ricorrenti. Se un elenco degli autori/artisti/registi collegabili a un discorso sull’autobiograficità potrebbe risultare difficile da stilare per la quantità di voci candidabili, è possibile comunque riconoscere alcuni autori che fanno di tale tratto un accompagnamento all’intera sinfonia composta. Tra questi Roman Polanski risalta, sicuramente, in modo particolare.

¹⁰¹ da R. M. Rilke, *Lettere a un Giovane Poeta. Lettere a una Giovane signora. Su Dio*, Adelphi Edizioni, Milano, 1980, pp. 14-16: ‘Penetrate in voi stesso. [...] La vostra vita fin dentro la sua più indifferente e minima ora deve farsi segno e testimonia di quest’impulso [la necessità di creare]. Poi avvicinatevi alla natura. Tentate come un primo uomo al mondo di dire quello che vedete e vivete e amate e perdetevi. [...] Il creatore deve essere un mondo per sé e in sé trovare tutto, e nella natura, cui s’è alleato’.

Secondo Ewa Mazierska¹⁰², difatti, la biografia del regista polacco può essere suddivisa in tre momenti di fondamentale importanza per descrivere gli effetti di influenza reciproca tra testo filmico e vita autoriale. La prima circostanza fa riferimento alla sua infanzia. Nato a Parigi nel 1933, i Polanski si trasferiscono in Polonia a soli tre anni, facendo ritorno alla terra d'origine della famiglia. La tragedia della deportazione coinvolge anche i genitori del giovane Roman che, ad appena dodici anni, rimane orfano, testimone di una delle più grandi ingiustizie che l'uomo ricorda nella storia moderna. Questa prima tappa nella vita dell'artista lo vede presente all'atto violento nel ruolo della vittima. La presenza fisica e agentuale all'interno dell'atto violento rende visibili una serie di temi e quesiti ossessivamente presenti lungo tutta la durata della propria carriera artistica. I tali entrano in risonanza con la vita dell'autore eliminando la certezza di una crudeltà causalmente originata; a maggior ragione se considerato un secondo evento che vede il regista protagonista di violenza, questa volta, però, a ruoli invertiti. La violenza perpetrata nei confronti di Samantha Geimer incrina la percezione pubblica del regista, teso tra la posizione di vittima e carnefice. La sentenza che lo trova colpevole di violenza sessuale e la successiva fuga per evitare l'incarcerazione, sono elementi importanti per l'interpretazione dell'artisticità di Roman Polanski. Al centro, tra due eventi tanto discordanti quanto accomunati dallo stesso protagonista, troviamo il secondo accadimento che coinvolge il regista e che funge, forse, da cerniera tra un prima e un dopo, da momento di passaggio in cui il regista assiste alla violenza solo attraverso le tracce che essa lascia sul suo cammino, ponendolo forse per la prima volta nella posizione di spettatore-osservatore. E la posizione di osservatore, di distacco analitico è quella di cui farà maggiormente tesoro per cercare di descrivere la caoticità emersa dall'esplorazione del sé e delle sue malignità.

Il cinema di Polanski si pone, dunque, principalmente come domanda con valenza personale, anzi personalissima, e quindi anche generale o pubblica. 'Come si passa da vittima, nei lager nazi-fascisti, a carnefice?' si domandano i media e se lo domanda anche il regista stesso che attraverso la sua arte cerca di arginare la provenienza e la causalità del male, senza successo. '*Forget it, Jake, it's Chinatown*'¹⁰³ è una di quelle citazioni che racchiudono in pieno la ricerca costante e opprimente che percorre Polanski lungo tutta la sua carriera. Chinatown, nel capolavoro della settima arte del 1974, rappresenta quel male che avvolge, ricopre, ammantava l'universo che circonda l'uomo. Un male indicibile perché, per quanto indagato, rimane impenetrabile tanto spesso è la coltre di relazioni, rimandi, interconnessioni che governano la criminalità della Los Angeles in

¹⁰² E. Mazierska, *The autobiographical effect in the cinema of roman polanski*, in «Film Criticism», n. 29, 2005, pp. 28-45.

¹⁰³ citazione originale: '*Forget it, Jake, it's Chinatown*' (Roman Polanski, *Chinatown*, USA, 1974).

bianco e nero. La costante ricerca del *Chi, Come, Perché* non può che, nell'arco narrativo filmico come in quello che riguarda la vita sociale, arenarsi nella complessità della risposta o delle risposte. Allora, il lavoro artistico di Roman Polanski, come un trattato di filosofia esistenzialista si interroga, incessantemente. L'individuazione della risposta non è più cardine inamovibile e imprescindibile del processo interrogatorio: esso anzi, procede inesorabile, rassegnato all'impossibilità della teorizzazione dell'univoco. Il dubbio e l'interrogativa rimangono testimonianza di una necessità di approfondimento maggiore, sempre più minuzioso, nei confronti di un reale opaco al singolo. All'apertura dell'opera segue, certamente, una chiusura da parte di un pubblico pronto alla recezione artistica; un pubblico che, al pari dell'artista, sia pronto alla discesa nel sé e al quesito risponda con la propria verità. Una verità generatrice di numerosi altri quesiti? Certamente. Ma d'altronde è Chinatown: la certezza non è da aspettarsela.

3.2. *Cinema da camera: il teatro laboratorio sociale*

La predisposizione al raccontare partendo dal sé, dalla propria esperienza, accompagna Roman Polanski anche nelle scelte di stile e forma. Se, difatti, i temi ricorrenti possono trovare un parallelismo con la vita travagliata ed eticamente ambigua dell'artista, la forma accoglie in più circostanze l'eredità di una formazione adolescenziale, che per prima lo avvicina al mondo del costume e della messa in scena. Egli, infatti, inizia la sua carriera presso il teatro delle marionette di Cracovia e, quasi contemporaneamente, presta la sua voce per uno spettacolo radiofonico del *Theatre for Young Viewers*¹⁰⁴; esperienze profondamente formanti per il giovane Roman che lo porteranno a familiarizzare prima ancora che col mezzo filmico con quello teatrale. L'avvicinamento infantile alla teatralità lascia, infatti, una traccia stilistica indelebile che influenza il suo modo di osservare e percepire l'opera artistica, e più in generale il mondo. Fin dalle sue prime prove di regia si nota una caratterizzazione teatrale che si mantiene più o meno costante lungo l'arco produttivo. Presto, egli diverrà noto per i frequenti e magistrali adattamenti di testi teatrali, operazioni che richiedono una notevole familiarità con entrambi i linguaggi e una passione per l'origine dell'opera che travalica il mero interesse per il soggetto, addentrandosi nella cura e nel rispetto per una trasposizione fedele agli effetti propri della scena teatrale. Pellicole come *Tess* (1979) o *Macbeth* (1971) testimoniano tale reverenza e rispetto per la tradizione del palcoscenico. Ma se Polanski traspone spesso sul grande schermo il qui e ora del palcoscenico è quando non si limita all'adozione del canovaccio ma ne usa la grammatica che scopriamo la sua vera potenzialità in termini di espressione del contenuto. Il cinema 'da camera', come lo definiremo d'ora in avanti, rinvenibile in film quali *La venere in Pelliccia* (2013) e *Carnage* (2011), utilizza la memoria di uno spazio-tempo rinchiuso all'interno di una dimensione ben definita, limitata dal palcoscenico da un lato e dal tempo della rappresentazione dall'altro, per creare un'occasione filmica in cui il reale possa essere pedinabile e analizzabile fin nelle sue più minuscole particolarizzazioni. È un'occasione artificialmente creata che vuole ovviare alla indicibilità di una realtà troppo complessa attraverso l'osservazione di uno spazio creato e minuziosamente controllato, quasi laboratoriale. L'introduzione di uno spazio di questo tipo lascia al regista il compito, indubbiamente, di osservatore, di collezionatore di eventi: egli diviene colui che riporta, nel modo più chiaro e artisticamente rilevante possibile, ciò che emerge dallo spazio costruito. Tale connotazione emerge dalle stesse intenzioni del regista che, in un'intervista rilasciata a Panorama in occasione dell'uscita della pellicola *La Venere in Pelliccia*, si riferisce al film come 'spazio completamente sotto il

¹⁰⁴ E. Mazierska, *The autobiographical effect in the cinema of roman polanski*, in «Film Criticism», n. 29, 2005, p. 29.

controllo del regista e, a proposito delle tecniche di ripresa, afferma che il suo lavoro consiste nel selezionare il punto di ripresa migliore e non di imporlo, sottolineando come il regista sia un osservatore che restituisce *‘il miglior punto di vista’*¹⁰⁵.

Chiusi all'interno di una gabbia pronta a intercettare ogni minima interazione, i personaggi-cavia esistono e devono esistere all'interno dell'arco narrativo, legati indissolubilmente allo spazio e al tempo della rappresentazione. La claustrofobia, il pedinamento, la vicinanza sono tutti elementi, allora, che emergono da un film *‘da camera’*, nel perpetuo inseguimento di un reale troppo vasto, complesso e indicibile se non scomposto e rinchiuso all'interno di una camera stagna. E anche la scelta dei personaggi, degli attori, avviene all'interno di un ragionamento tecnico-empirico: è evidente come, ad esempio, i quattro personaggi di *Carnage* siano stati scelti con cura e attenzione per rispecchiare al meglio l'America, simbolo dell'occidente contemporaneo. Essi rappresentano un pool empirico ideale, probabilmente migliore anche di quello inizialmente pensato per la pièce teatrale, in quanto rappresentante lo spaccato sociale tardo capitalista contemporaneo, rappresentante quella società arrivista, individualistica e utilitaristica che si intravede tra i vetri delle finestre che affacciano su Manhattan. All'interno delle quattro mura, tra gli spazi del nuovo palcoscenico, il regista permette dunque all'America, e per estensione all'Occidente, di rivelarsi e di spiegarsi sotto il pedinamento costante della macchina da presa che mai, nemmeno per un secondo, lascia l'azione, il volto, le parole che emergono.

Queste le condizioni di partenza: la nota stilistica un metodo di indagine ma anche un elemento narrativo che propelle lo svolgersi dell'azione. La restrizione spazio-temporale permette, quindi, al regista di assistere a uno scontro ravvicinato, ipotetico-teorico, artificiale se vogliamo perché innescato dall'innaturalità delle condizioni. Uno scontro, però, che rivela anche una sottotrama, solitamente nascosta e mimetizzata dalla complessità del reale, di rapporti di potere, legami di necessità e azioni intrinseche al vivere odierno. Rimane sorprendente come una pellicola tanto semplice, spoglia, faccia della propria essenzialità stilistica l'arma per rivelare ciò che altrimenti rimarrebbe troppo complesso, indicibile come nell'universo criminale di *Chinatown*. *Carnage* evidenzia sempre più la potenza dell'osservazione di un'esperienza riprodotta in vitro, scarnificata dell'eccesso corporeo per tratteggiare, come in un trattato sociologico, il sistema organizzante. Di battuta in battuta, come in una partita a tennis, la macchina da presa viene rimbalzata da un volto a un altro desiderando solo di potersi posare su un campo totale, consapevole di aver abbracciato le regole del gioco.

¹⁰⁵ S. Santoni, *Venere in Pelliccia*, Roman Polanski: *“Il sadomasochismo è simile al teatro”*, Panorama, consultato in data 06/02/2024: <https://www.panorama.it/lifestyle/roman-polanski-venere-pelliccia-intervista>

4. Le Dieu du Carnage

4.1. Scontro tra difettosi

Se la scontrosità è rintracciabile all'interno di *Carnage* di Roman Polanski, essa non nasce col nascere dell'opera. Essa è generata dall'ingranaggio narrativo, dall'esperimento sociale ingegnato dal regista polacco che rinchiude all'interno di uno spazio, inevitabile, quattro personaggi, quattro "difettosi". Il capitolo che segue allora cercherà di rintracciare quella linea genealogico-causale che traina l'arco narrativo da una situazione iniziale a una finale analizzandone, *in primis*, i protagonisti, gli attanti. Che siano in balia degli eventi o parte attiva della narrazione, essi giocano un ruolo fondamentale nel processo di cambiamento che porta, inevitabilmente, allo scontro. La guerra è il risultato di un mutare complesso di cui interessa, nell'ambito di un'analisi filmica psicoanalitica approfondita, indagare i moventi, gli attanti e le dinamiche.

4.1.i. Quattro personaggi in cerca di sé.

L'intreccio è semplice, lineare. Tutto nasce da una lite, al parco, tra due ragazzini adolescenti. Di quelle che se ne vedono ogni giorno e che accompagnano la vita di ognuno di noi. Due ragazzini si scontrano, non è nemmeno rilevante il perché, o ciò innesca la lite. Il fatto scatenante è talmente ascrivibile all'interno della quotidianità che a malapena gli viene riservata una scena. Tutto ciò viene infatti mostrato, privo di dialoghi e con un piano totale che impedisce l'empatizzazione o l'avvicinamento spettatoriale, durante i titoli di testa e prima del titolo vero e proprio, *Carnage*. Dopo tale quotidianità, però, tutto uscirà dai binari della routine, del preordinato entrando in uno spazio di eccezionalità: il salotto della famiglia Longstreet.

È evidente fin dai primi minuti della pellicola come questo spazio, così restrittivo per i personaggi, determini un luogo di evasione dall'esterno. Qui tutto sarà come fuori e nulla lo sarà perché la costrizione geografica determinerà l'inusuale e al tempo stesso farà emergere gli elementi trainanti: un usuale troppo spesso poco compreso anche da coloro che lo vivono. E tale costrizione deriva, difatti, da quel momento di pura quotidianità al parco. I genitori dei due ragazzi, la famiglia Longstreet e la famiglia Cowan, appunto, si incontrano per decidere delle conseguenze educative e punitive per entrambi i giovani. È evidente già come la premessa individui l'atto aggressivo come una trasgressione, un atto da dover riassorbire all'interno della *sociétas* o delle norme comportamentali stabilite da e per essa. L'atto giovanile viene categorizzato fin da subito, da entrambe le famiglie, come atto extra-sociale determinandone l'eccezionalità. Il compito delle due

famiglie sarà allora accordarsi in merito a una linea disciplinare comune; un avvicinamento di idee e personalità che porterà inevitabilmente a mostrare l'individualismo caratteristico della società che difendono e di cui fanno parte.

Si è già ricordato come i personaggi del film siano di fondamentale importanza per il tema trattato. Loro, si è detto, vengono scelti e caratterizzati come emblemi di un'America esterna le mura domestiche, riflessa dallo scontro tra le famiglie, prima, e tra i singoli, poi. Determinano un ponte esemplificativo con quella società che nelle pagine intitolate *'Una società bio-aziendale'* viene descritta nel dettaglio, minuziosamente. Nel film è l'America ad incarnare l'a-collettività mansueta e produttivistica descritta nella prima parte di questo scritto, effettuando una traslazione geografica, rispetto al testo teatrale, perfettamente azzeccata. Se ci si intende anche parzialmente della politica economica di questo stato, infatti, ci si rende subito conto di quanto sarebbe stato impossibile non sceglierlo come oggetto di un'analisi economico-sociale contemporanea: esso rappresenta un'estremizzazione e una deriva di ogni *forma*-Stato capitalista neo-liberale e l'opera concorda ponendolo come oggetto di studio. Lo studio, a sua volta, viene condotto attraverso un campione esemplificativo, significativo: le due famiglie Longstreet e Cowan. Per determinare, però, come e in che misura tali personaggi risultino significativi all'esperimento cinematografico che si va svolgendo davanti a noi, risulta necessaria un'analisi e un inquadramento di questi all'interno della rete di potere determinata dalla *forma*-Stato.

Se le figure femminili appaiono di più difficile collocazione, imbrigliate in una trama più spessa di relazioni e ruoli, la loro controparte maschile risulta, invece, facilmente individuabile tra le righe che teorizzano la società occidentale-contemporanea e i relativi attanti. Iniziando, dunque, da questi ultimi avremo Alan Cowan, padre del ragazzo assalitore, nonché lavoratore immerso costantemente nell'attività produttiva. Infatti, se il ruolo di padre è quello che lo rende partecipe, in prima istanza, del dibattito e del dialogo nel salotto dei Longstreet, sarà la figura del lavoratore a totalizzare il personaggio per tutto l'arco narrativo. Alan, avvocato di successo, risulterà essere l'emblema dello *yes man*: *'incapace di pensare o immaginare una forma-Stato alternativa, una condizione in cui chi vive dice "yes i can"'*¹⁰⁶. Egli, infatti, non solo ricopre il ruolo di lavoratore ma questo sembra fagocitare quello di marito o padre, ruoli che possono in qualche modo essere ricollegati a una sfera di tipo interpersonale e/o sociale, per venire ad essere individuato dall'equazione: *Alan=avvocato*. Tale incasellamento del personaggio non viene però percepito come una limitazione dallo stesso. Perfetta rappresentazione dello *yes man*, egli fa suo anche l'assorbimento educativo e la sedimentazione dell'istanza normalizzante tipica di tale individuo economico-sociale. L'incipit della

¹⁰⁶ *rimando* a questo scritto, precisamente a: *Una società bio-aziendale*, "Se hai capacità di amare, ama prima te stesso" - Elon Musk, *Yes we can(not)!*, (2.3.i).

pellicola ci mette di fronte a un Alan Cowan sicuro della propria posizione all'interno della rete economico-sociale. Anzi, egli risulta talmente sicuro del proprio ruolo sociale e del complesso agentuale che valida tale ruolo che durante l'arco della narrazione giudicherà i restanti personaggi, essenzialmente simili a lui.

Il secondo personaggio maschile, invece, appare non tanto unitario quanto il primo. Se Alan Cowan poteva equivalere, sia nella posizione economico-sociale sia nella percezione del complesso agentuale, al proprio lavoro, quindi alla produttività pura, Michael Longstreet abbraccia un posizionamento sociale leggermente più sfumato. Se anch'egli, infatti, capofamiglia e lavoratore devoto, dedica la propria vita di uomo alla produzione, adotta nello stesso momento un comportamento dissimulativo che lo pone, agli occhi degli altri, in una posizione differente rispetto a quella di Alan. Comportamento ampiamente illustrato nella letteratura mediale degli ultimi trenta o quarant'anni, quello di Michael è un complesso agentuale tipico dell'America pudica, tradizionalista, perbenista. Come Don Draper¹⁰⁷ prima di lui, Michael Longstreet si trova a dover interpretare il ruolo fortemente sociale del padre in un universo antropologico, però, ormai scarno, se non del tutto assente, di ruoli prettamente sociali. Egli non può aderire a questo ruolo pienamente perché comporterebbe tradire all'istanza normalizzante che impone l'utilità del proprio ruolo. Il ruolo del padre, contrariamente a quello della madre, viene percepito dall'agglomerato produttivo come superfluo se non inteso come figura che provvede, economicamente, all'educazione e alla crescita del figlio. È per tale motivo che personaggi come Don Draper o Michael Longstreet e, più in generale, tutta una serie di personaggi maschili degli ultimi ritratti negli ultimi trenta quarant'anni, entrano in crisi, necessariamente, con la propria identità. Da un lato si trova la necessità di essere parte attiva, produttrice, della rete economica mentre dall'altra gli si chiede di ricoprire ruoli, quello di padre ma anche quello di marito, che non trovano più spazio con i concetti di autosufficienza e autoaffermazione. La soluzione sarà utilizzare tali ruoli non come vere e proprie posizioni sociali, consolidate all'interno della rete interrelazionale e dell'individuo, ma unicamente come complessi agentuali, sgusciati dal movente e la naturalezza che possedevano. In questo modo, divengono maschere utilizzate dall'individuo che servono a facilitare le transazioni interpersonali e limitare lo scontro, che cadono nel momento in cui questo affronta sé stesso, la propria frattura e il disagio che sente. Per Don Draper questo accadrà durante il compleanno della figlia, quando la maschera di padre viene messa in disparte per far emergere la propria natura egoista e ego-centrata mentre per Michael Longstreet avverrà con l'incontro di Alan Cowan.

Ascrivibili, invece, alla stessa posizione e ruolo economico-sociale sono entrambi i personaggi femminili del film. Forse in quanto leggermente meno caratterizzate rispetto alla controparte

¹⁰⁷ protagonista della serie AMC: Matthew Weiner, *Mad Man*, USA, 2007.

maschile, almeno nelle premesse e quindi nella posizione sociale iniziale, Nancy Cowan e Penelope Longstreet appaiono similmente posizionabili all'interno della rete interrelazionale. Se i personaggi del film di genere maschile manifestano la propria necessità di produrre nel lavoro, è nell'assunzione di ruolo di moglie, ma soprattutto di madre, che la controparte femminile assurge ai compiti produttivi, o almeno a parte di essi. Se infatti entrambe occupano parte del loro tempo nel lavoro, non è con questa attività che si identificano e nemmeno quella con cui gli altri personaggi del film le identificano. La maternità, profondamente differente nella percezione e nei compiti rispetto alla paternità, viene ad essere il principale ruolo che le donne del film ricoprono e nel quale esercitano i propri compiti produttivi. La maternità, difatti, viene vista come un'attività in cui introdurre lavoro, come una qualsiasi mansione retribuita, e che fa riferimento unicamente alla madre come responsabile del frutto del proprio elaborato. Questo viene visto nel profondo coinvolgimento che riguarda le due donne nel discutere del litigio tra i figli. Ma attenzione: se un interesse materno nei confronti dei figli sembra naturale è da far notare come, in questa casistica, emerga un interesse puramente egoistico. Un coinvolgimento non nei confronti dei figli, della propria salute e individualità in genere, ma nei confronti dell'operato di essi, come se questo fosse percepito come un raccolto del lavoro materno. Lo scontro tra le due allora avverrà, inevitabilmente, a partire da un disaccordo sul rispettivo elaborato, esattamente come occorrerebbe tra due colleghe di lavoro. La complessità del personaggio femminile, e del genere femminile in generale, però, comporta una collocazione non univoca. Difatti entrambe le donne vengono viste condividere parte dell'apparato agentuale con i personaggi maschili. Sia Penelope che Nancy lavorano, e attraverso il lavoro, divengono parte produttiva non solo da un punto di vista educativo-formativo, di conservazione della *forma*-Stato, ma anche economica. Le donne del film devono ricoprire una doppia produttività per emersione personale, per una spinta all'autoaffermazione, per una spinta sociale. La combinazione di ruoli, percezioni e azioni forma un ritratto particolarmente fedele dell'America, un ritratto pronto a collassare su sé stesso una volta che il dialogo è costretto e la transazione negata.

4.1.ii. Sono una gabbia: la battaglia al riflesso.

A contatto con un corpo artistico unitario, come può essere un film, spesso diviene difficile associare a un significato, a un senso che emerge forte e chiaro, un riferimento testuale specifico, che lo identifichi univocamente. Così quando si è trattato il profilo comportamentale e psichico dei personaggi della pellicola in esame, non ci si è potuti soffermare sulla parte, sul dettaglio, ma, piuttosto, è stato necessario effettuare un sopralluogo che comprendesse la totalità e la complessità dell'opera. Solo dalla visione e dall'assimilazione del tutto può emergere un senso onnicomprensivo, non rintracciabile nella singolarità della casistica ma piuttosto emergente dal raggruppamento di questa. Considerato ciò, pare vera anche l'affermazione opposta: solo nell'analisi del particolare è possibile l'indagine di ciò che rimane nascosto tra la moltitudine di informazioni. Se, difatti, la visione d'insieme regala un ritratto totale, unito, compatto, del senso del prodotto artistico è anche vero affermare che tale senso appare, il più delle volte, degno di un'analisi più approfondita. La complessità e la profondità del significato artistico lo rendono, il più delle volte, opaco se non seguito da una scomposizione di esso nelle sue parti atte ad evidenziare le correlazioni e i processi di significazione.

La lente d'ingrandimento posta sul film porta allora a nuove rivelazioni. Considerando l'arco narrativo, in questo viene ad emergere un momento di fondamentale importanza per un'analisi filmica. Un momento di transizione, di modificazione del complesso agentuale di tutti i personaggi, è rinvenibile all'interno dell'arco narrativo che con questo si spezza, dividendosi in un prima e un dopo. Risulta di particolare rilevanza il fatto che come prima cosa salti all'occhio dell'analista ma anche dello spettatore il momento di transizione in quanto è proprio questo che mette in risalto, retroattivamente, gli elementi che caratterizzano la stasi del *prima*. La parola stasi viene qui a identificare non una mancanza di movimento nella vita dei personaggi nella prima parte dell'arco narrativo. Emerge infatti da questa una vita ordinaria, quotidiana, che, utilizzando gli strumenti teorici della prima parte di questo scritto, non può che essere considerata movimentata, frenetica, iperattiva. Per stasi si intende invece la norma, che paralizza l'individuo, inconsapevole, all'interno del quotidiano. Tale stasi riguarda certamente i personaggi ma riguarda anche, e soprattutto, gli spettatori che la riconoscono solo se presentati a un'alternativa. D'altronde già Tolstoj, in un contesto socio-economico totalmente differente, avvertiva della pericolosità della routine, della ripetizione inconsapevole, che ci avvicina a macchine, programmate ma non per programarsi. Lo scrittore affermava:

‘Stavo pulendo una stanza e, girovagando, mi avvicinai al divano e non mi ricordavo se lo avevo spolverato o no. Dato che si tratta di gesti abitudinari e inconsapevoli, non riuscivo a ricordare e avevo la sensazione che ricordare fosse impossibile... Se l'intera complessità delle vite di tante persone procede inconsapevolmente, allora è come se vite del genere non fossero mai esistite.’¹⁰⁸

L'inconsapevolezza della ripetizione è difficile da svelare a un pubblico anch'esso ripetitivo nel proprio vivere. Polanski, però, attraverso la semplice esibizione del cambiamento, introduce il seme del dubbio nello spettatore che inizia a valutare ciò che è la norma.

Attraverso tale realizzazione è possibile valutare più nel concreto la vita-stasi dei personaggi nella prima parte della narrazione. I comportamenti-tic che intrattengono i personaggi, che cadono nel momento in cui sono costretti alla convivenza stretta, sono ascrivibili principalmente a due sfere di interesse e finalità, dialoganti tra loro: la mansuetudine e la produttività. La parte iniziale del film viene così a caratterizzarsi dalla trattativa, una pratica economica ma che nella società della prestazione in cui i personaggi sono immersi viene ad essere una *skill* di fondamentale importanza. La trattativa, infatti, si connota come quella tecnica mediatrice di interessi che non interrompe il dialogo tra due enti, tra due liberi professionisti sociali, ma anzi soddisfa entrambe le richieste alimentando il mercato. L'impossibilità di incontrare la *negazione*, di introdurre il contraddittorio, è evidente nel comportamento di tutti e quattro i personaggi nella fase iniziale del film ed è sintomo di una società produttiva-autoreferenziale, in cui ogni organismo agisce in funzione del tutto di cui fa parte. Emblematico è l'episodio del criceto. Quando i Longstreet affermano in una conversazione di aver abbandonato un criceto domestico, a cui la figlia piccola era particolarmente legata, mentendo a questa dicendole che era scappato, la signora Cowen appare scossa. Probabilmente è in disaccordo con i metodi educativi della famiglia Longstreet o forse ritiene l'animale parte del nucleo domestico tanto che l'abbandono le sembra inaccettabile da parte di un genitore. Le motivazioni, tuttavia, poco importano perché, se è vero che ella appare scossa, è anche vero che tenta di nascondere per buona parte della sua disapprovazione dietro un sorriso o una leggera irritazione. *‘L'ha abbandonato sulla strada?’¹⁰⁹* chiede sconcertata Nancy ma alla risposta affermativa di Penelope ella cambia subito espressione procedendo col cambiare argomento. È come se la disapprovazione nei confronti del gesto, e più in generale nei confronti dell'azione svolta da un tutore del nucleo domestico, la turbi ma questo non ha la possibilità di essere mostrato. Il turbamento, la rabbia, la disapprovazione vengono ad essere ammantati da un velo di mansuetudine per favorire il procedere del discorso. In questo contesto sociale, l'unica istanza negativa ad

¹⁰⁸ L. Tolstoj, *Guerra e Pace*, Oscar Mondadori, Milano, 2007.

¹⁰⁹ citazione da Roman Polanski, *Carnage*, cit.: 07:01.

emergere affiora in forma di irritazione, di fastidio, che però, così come viene alla luce, sparisce velocemente. Tali discordie, di cui è costellata la prima parte dell'arco narrativo, vengono rappresentate come inciampi del discorso, piccoli disguidi del conversare, perché difatti questo rimangono. Rimanendo nella superficie della conversazione, tali attriti rallentano minimamente la trattativa che procede, così, veloce a gonfiare il mercato-sociale. Viene a dipingersi così una stasi positiva, intesa proprio come era stata tratteggiata nella prima parte di questo volume. Stasi del *sub*-conscio che, relegato nelle viscere del corpo e della mente, è inerme nei confronti della norma, dell'istanza normalizzante che impone un *set* predeterminato di comportamenti a formare il complesso agentuale. La risata, il compromesso, la mansuetudine, insieme, ovviamente, alla cura del proprio interesse, del proprio fatturato, della propria produzione in quanto uomo-macchina-azienda, sono comportamenti che fanno tutti parte di tale complesso e che i personaggi del film dimostrano di possedere.

Un ulteriore esempio è possibile trarlo dalla primissima scena dopo i titoli di testa. Appare, qui, uno schermo di computer su cui i Longstreet sono intenti a stilare un verbale riguardante lo scontro tra i figli delle due famiglie. Non è chiaro lo scopo del documento ma è comunque possibile presupporre che questo abbia una valenza giuridica, quindi monetaria. Durante tale scena, la scrittura però si incaglia sulla scelta di una parola da parte dei Longstreet per descrivere la presenza di un bastone nella mano del figlio dei Cowen. I due, infatti, scrivendo '*armato di*' fanno divergere gli interessi delle due famiglie, utilizzando termini molto più coloriti e penalizzanti rispetto a quanto i Cowen non vorrebbero. L'accordo viene quindi raggiunto quando il sig. Cowen fa notare la propria perplessità rispetto al termine e quindi si opta per un '*brandendo*'. L'episodio mostra nuovamente come sia la famiglia dell'accusato sia la famiglia dell'accusante si impegnano affinché il procedimento rimanga il più fluido possibile. L'obiezione mossa da Alan viene posta non in maniera assertiva, ma piuttosto come riproposizione della parola incriminata, invitando la controparte a riflettere su tale scelta di parola. È un modo alquanto pacato, mansueto di sollevare un dubbio che non contempla un'interruzione del discorso ma piuttosto una semplice rivisitazione dello stesso: non si cerca lo scontro ma solo la ricomposizione di un discorso più congeniale a tutte le parti coinvolte in esso. Dall'altro lato, la famiglia Longstreet non tarda molto ad accogliere l'obiezione e proporre subito una sfumatura più lieve del lemma. Tale inclinazione al patteggiamento è indice della stasi che riguarda la prima parte dell'arco narrativo. Essa, infatti, scomparirà, completamente nella seconda parte, lasciando spazio allo scontro, alla rabbia e all'interruzione diretta del discorso-trattativa. Sintomo di esaurimento, di necessità di fermarsi e riflettere dialogicamente, la seconda parte dell'arco narrativo rispecchia l'introduzione della negazione e l'uscita dalla stasi.

4.1.iii. Sono abitato da un grido: il mio specchio ha le tue sembianze.

Nei capitoli precedenti si è analizzato l'arco narrativo dell'opera filmica e se ne è tratta una divisione in due parti, secondo un criterio psicoanalitico-comportamentale. La prima parte, si è detto, è caratterizzata da quella che possiamo definire la *stasi* dell'essere, una fase in cui in complesso agentuale è normalizzato e quindi organizzato secondo leggi non native dell'individuo; la seconda, invece, rappresenterà la fase dello *scontro*, del dibattito tra soggetti in disaccordo. Tra una prima e una seconda fase, poi, si è detto essere presente un momento di passaggio che, in quanto rappresentante della metamorfosi del sistema sociale, evidenzia perfettamente, per contrapposizione o confronto, gli elementi caratterizzanti la prima e la seconda fase. Nonostante tale momento di transizione sia intrinseco alla divisione in cui si è scelto di organizzare l'opera, rimane comunque empiricamente di difficile individuazione. Risulta sempre più evidente ai miei occhi che tale momento nasca da una necessità teorico-organizzativa mentre nella pratica dell'analisi filmica esso può essere individuato solamente attraverso un adattamento del concetto alla materialità del testo filmico. È proprio in virtù di ciò che sento il cuore leggero ammettendo che *un* momento transitivo non l'ho individuato. Mi spiego meglio. Se un punto di divisione tra la fase di stasi e la fase di scontro deve esistere questo, emerge dall'analisi filmica, non può che essere il risultato di un processo trasformativo in atto dal momento in cui il primo fotogramma appare sullo schermo. Il processo di transizione, di mutamento, perpetuo appare essere più congruo ad essere rappresentato con una curva, ascendente. Tale curva procede nella sua salita tanto quanto il divenire dello stato dell'organismo sociale continua ad essere soggetto a sollecitazioni e cessa di salire unicamente nel momento in cui tale organismo sociale giunge al limite del sopportabile. Il momento di rottura, di interruzione della modificazione iniziale individua dunque il *momento transitivo*, risultato ultimo di una serie di momenti, di punti accumulati lungo tutta la prima parte dell'arco narrativo. A tale proposito, credo sia utile utilizzare l'immagine allegata per comprendere meglio ciò che è stato appena illustrato. (*fig.1*)

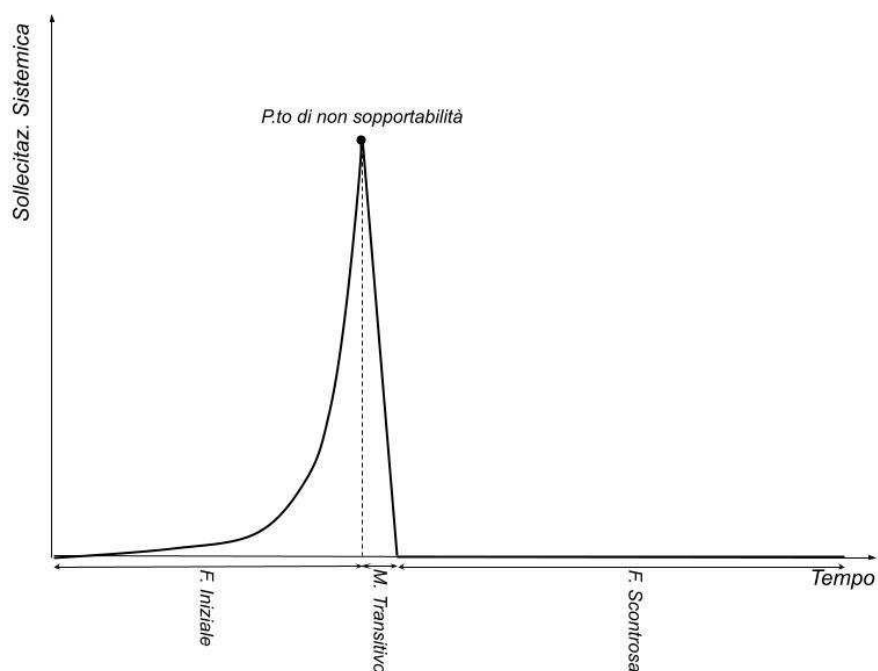


fig. 1

Solo fatta tale premessa, è possibile iniziare l'esame attento dei meccanismi motrici del processo di mutamento. La domanda fondamentale che andremo a porci e che condurrà parte dell'analisi filmica condotta in questo capitolo sarà quindi: *cosa porta al cambiamento? Come e perché dalla stasi si giunge allo scontro?*

Il *momento transitivo*, come lo abbiamo definito, conta differenti sfumature ed empiricamente è esemplificato da numerose espressioni o azioni che più o meno apertamente rivelano lo spostamento del corpo sociale verso la fase di *scontro*. Ma se è vero che tali azioni possono essere rintracciate su tutta la durata temporale filmica, rendendo il *momento transitivo* uno spazio agentuale composito, risulta altrettanto vera l'affermazione secondo la quale il movente che trasla l'organizzazione sociale dal punto *a* al punto *b* è uno e di costante intensità. Ci appare come se il mutamento, che ha preso luogo in quella sala di Brooklyn, fosse inevitabile, inesorabile: fin dai primi istanti del film una forza, che costringe allo scontro, è in atto e agisce sul tutto contenuto all'interno di quelle quattro mura. Più volte i personaggi cercheranno di sottrarsi a essa, evadendo come da una prigione fisica e mentale, uscendo dal portone di casa che rimarrà però, per tutto l'arco narrativo, porta d'ingresso. Non c'è scampo per Nancy, Alan, Penelope e Michael: ogni via d'uscita gli è preclusa e la costrizione non fa che alimentare tale forza.

Una forza causata proprio dalla sovra-vicinanza, dall'abbattimento di quella distanza che nella società odierna viene semantizzata come *spazio personale*. La nozione di spazio personale, tra l'altro, e l'importanza della sua assenza ci permette di riflettere su cosa comporta, veramente, la vicinanza forzata, lo spazio chiuso-laboratoriale di *Carnage*. Alla chiusura di un campione sociale all'interno di uno spazio di dimensioni inferiori rispetto alla sommatoria degli spazi personali dei singoli consegue, infatti, la sovraeccitazione del positivo, quella forza latente ma sempre presente che porta a quella che abbiamo definito, nelle sezioni precedenti, *esplosione neuronale*. A distanza ravvicinata, è evidente come si acceleri quel meccanismo di sovraeccitamento che caratterizza la mancanza della negazione. Il singolo nucleo positivo continua nel suo agire normalizzato, comune a tutti gli individui con cui interagiscono, ma al progredire del tempo passato in stretta vicinanza con le altre individualità positive esso e il sistema di cui fa parte si sovraccita, in un richiamo costante e autoriferito a produrre per sé stesso. Tale sovraeccitazione cessa solo nel momento in cui avviene il crollo del singolo o sistemico (nella casistica in questione l'intero sistema crolla per fare spazio a un nuovo inquadramento sociale). È mia premura voler sottolineare come, nonostante i crolli psichici-sistemici avvengano anche in situazioni non sperimentali o laboratoriali, le condizioni introdotte dal regista rendono l'effetto maggiormente evidente accelerandone, anche, le tempistiche. Se la prima evidenza di crollo psichico la si può rintracciare nel personaggio di Nancy che, tornata dal bagno dopo aver vomitato, sembra non aver più remore o freni nei confronti delle proprie asserzioni, risulta altrettanto interessante notare come gli altri personaggi non si vedano coinvolti nell'abbandono sistemico nell'esatto istante di questa. Loro, però, la seguono a ruota, come se la proposizione di un'alternativa alla *norma* a cui sono costretti provocasse un bisogno di emulare l'allontanamento di Nancy.

Si è detto, d'altronde, come *'posto davanti al suo riflesso, il singolo vede l'imposto (la norma) oscillando tra disgusto e orrore, accettazione e conforto'*¹¹⁰; la sovraeccitazione, dovuta all'abbattimento di quelle distanze di sicurezza che determinano gli spazi personali, non fa che riproporre, continuamente, il singolo di fronte a tale oscillazione. L'*Altro* composto dal corpus sociale con cui viene a stretto contatto rappresenta il suo riflesso, è intimamente in relazione di uguaglianza con esso e perciò stimola la dismorfia esistenziale dell'individuo. Quando l'*Io*, poi, cede, lo sguardo che poneva sull'*Altro* si posa, finalmente su sé stesso, intraprendendo un momento di pausa e di vera e propria riflessione.

¹¹⁰ *rimando* a questo scritto, precisamente a: Una società bio-aziendale, Tu sei un'impresa...e il tuo vicino? La concorrenza, *O con noi o contro di noi.*, (2.2.iii.).

‘L’impossibilità di agire, che non coincide con la scelta di non agire, diviene uno spazio in cui la frenesia dell’azione (che è, a ben riflettere, a-pensiero) lascia il posto a una lunga pausa (forzata) in cui l’unica forma di riflessione è da intendere come flessione dello sguardo sul sé.’¹¹¹

È come se la stanza, per il singolo, divenisse una prigione di specchi. Il proprio riflesso, riproposto all’infinito, fa breccia nella routine normalizzata e flette lo sguardo su di sé, introducendo una pausa meditativa atta a indagare il proprio inconscio. È solo con la rielaborazione dell’intero complesso agentuale del singolo, che passa quindi dall’essere normato all’essere dettato dall’inconscio, non più relegato alla profondità della sub-coscienza, che può apparire per la prima volta l’estraneità, il diverso. Solo con l’introduzione del *negativo*, della diversità di pensiero e azione, è possibile vedere il confronto e lo scontro. Se l’arco narrativo tende, dunque, a una fase scontrosa questo è possibile solo grazie all’introduzione della negazione raggiunta attraverso una modificazione della sorgente che muove il complesso agentuale del sistema sociale.

¹¹¹ *rimando* a questo scritto, precisamente a: Una società bio-aziendale, “Se hai capacità di amare, ama prima te stesso” - Elon Musk, *Motivato al ~~silenzio~~ sorriso*, (2.3.ii.).

4.2. Ciclo del life coach: INADEGUATEZZA →FRUSTRAZIONE→RABBIA →INADEGUATEZZA

Il ciclo che dall'inadeguatezza riconduce ad essa caratterizza il moderno: prima ci si sente inadeguati del proprio ruolo sociale, poi ci si irrita per tale inadeguatezza. Giunge poi la rabbia, quando il limite del sopportabile viene raggiunto ma tale fase non dura a lungo in quanto il soggetto vuole al più presto tornare a fare parte del contesto sociale. Si chiude dunque il ciclo di cui *Carnage* illustra perfettamente tutti i passaggi.

Nel seguente capitolo ci si concentrerà sulla fase rabbiosa, su ciò che la caratterizza e sul comportamento che i quattro personaggi adotteranno mano mano che tale fase si svolge.

4.2.i. La costante ricerca del piacere (di sopraffare).

Se nei capitoli precedenti si è cercato di fare luce sulle dinamiche che determinano l'essere e lo svolgersi della fase di *stasi* e del momento di transizione, nel seguente sarà mio interesse volgere lo sguardo verso l'ultima sezione dell'arco narrativo: quella che abbiamo definito come fase di *scontro*. Tale fase finale, si è detto, è il momento terminale di una tensione narrativa protratta a lungo, atta a mostrare il lento e inesorabile sovraeccitamento a cui il sistema va incontro. Giunto all'apice del sopportabile, dell'esperibile il soggetto/sistema prova il *burnout*: l'incapacità di agire oltre, di procedere nel tic quotidiano, di sostenere un complesso agentuale iper-positivizzato. In questo preciso istante, nell'istante del crollo psichico-sistemico la frenesia della produzione lascia spazio alla riflessione, al rivolgimento dello sguardo su di sé e da qui, da questo preciso istante, nasce la fase di *scontro*. Abbandonate, di fatti, le norme comportamentali derivate da un modello sociale bio-economico, tic comuni come la trattativa prolungata, l'evitamento del contrasto, la mansuetudine esasperata, non hanno più senso di esistere. Ora, l'*Io* vede sé stesso e la norma, che impone uguaglianza attraverso consumo e produzione, e che cessa di avere il controllo esclusivo sul complesso agentuale del singolo. Al suo posto, si sviluppa una socialità nuova, che non va seguendo le regole del bio-politica e della psicoanalisi economico-sociale che abbiamo utilizzato in precedenza. Uscendo, difatti, da una forma-*stato* bio-politica/neoliberale l'uomo si ritrova nella solitudine dell'a-socialità. I quattro personaggi dell'opera, immediatamente in seguito allo shock sistemico, rompono i legami gli uni con gli altri, in uno stato di isolamento comunitario che dipende unicamente dalla volontà del singolo.

'*Da quando ha vomitato è assatanata*'¹¹² dice Michael Longstreet durante un'accesa conversazione, rivolto verso Nancy. Ed effettivamente il vomito della sig.ra Cowan segna la fine dell'irritazione per il personaggio di Nancy, la fine della compostezza. Rigurgitando, letteralmente, la propria

¹¹² citazione da Roman Polanski, *Carnage*, cit.: 38:30.

insoddisfazione ella è la prima che crolla, che esperisce il burnout psichico, trascinando con sé, poco dopo, tutti gli altri personaggi in un vortice di scontro. Un tutti contro tutti; *‘basta mediare’*¹¹³, afferma Penelope: ora è il momento della lotta, dell’imposizione forzata. Questo scambio di battute segna il crollo sistemico e l’entrata in un nuovo spazio interrelazionale, a-sociale perché egoistico nelle sue premesse. In tale spazio ogni personaggio agisce per sé, imponendo il proprio agire sull’*Altro* che quindi non è un organismo con cui dialogare ma unicamente uno da utilizzare per giungere al piacere personale. Tale spazio individualistico, potrebbe essere denominato da Sigmund Freud come spazio (a)sociale del *Signore*.

Il complesso agenziale della totalità dei singoli, difatti, viene a mutare cominciando a racchiudere azioni atte alla sopraffazione dell’*Altro*. Tale scontro proviene da un’assenza totale delle norme sociali che cade con lo shock sistemico avvenuto poco precedentemente. Con ciò, l’uomo si ritrova come allo stato primitivo, pre-sociale: egli riflettendo sulla propria essenza e facendo derivare l’azione unicamente dal sé, instaura uno spazio di individui in lotta per l’affermazione del proprio dominio. Tale situazione, pre-sociale o del *Signore*, può essere inoltre interpretata come una spinta, individualistica, per *‘ergersi al di sopra dei propri diritti e doveri giuridici, «per tornare dunque dal regno del diritto a quello della violenza»*¹¹⁴. È, in ultima istanza, una manifestazione di libertà, indipendenza e libero arbitrio. Una manifestazione del desiderio di non essere incatenati alle norme sociali che hanno, a lungo, imbrigliato l’agire dei protagonisti.

Se si osserva attentamente lo svolgersi degli eventi, il modellarsi del comportamento dei personaggi di *Carnage*, ci si sarà accorti poi di una particolarità: una volta che lo shock avviene, una volta che inizia lo scontro esso è quasi impossibile da arginare. Per una buona parte della pellicola i personaggi inscenano una vera e propria carneficina verbale, senza che nessuno tenti di retrocedere, di reintrodurre la compostezza. L’uscita dei personaggi da un inquadramento di tipo economico-sociale permette loro di esprimersi in termini di socialità pura, non mediata da fini o interessi ultimi di tipo economico. Loro escono dal mondo della macchina per ri-discendere in uno spazio fatto di interrelazioni intimamente umane, guidate dagli spiriti della carne, della libidine e del godimento. L’uscita da tale *forma*-Stato risulta, inoltre liberatoria: i protagonisti esperiscono un burnout, un esaurimento che produce la realizzazione che quella conformazione sociale non era a loro naturale. Per questo motivo, una volta introdotti all’interno di una nuova realtà interrelazionale faticano a ritornare alla mansuetudine e alla compostezza di partenza. Solo quando, finalmente, il regista sceglierà di concludere l’arco narrativo verranno posti davanti alla scelta che li vedrà tornare

¹¹³ citazione da Roman Polanski, *Carnage*, cit.: 38:37.

¹¹⁴ rimando a questo scritto, precisamente a: Una società bio-aziendale, ‘The Dawn of Man’, *La natura del conflitto*, (2.1.i.).

parte dell'apparato sociale esterno. Solo col concludersi della pellicola, dunque, Nancy, Penelope, Alan e Michael torneranno a essere parte della totalità sociale di cui erano una componente all'inizio del film e da cui si sono distaccati durante la permanenza nella sala dei Longstreet. Fino ad allora, però, lo scontro rimane parte fondante lo spazio interrelazionale che si è venuto a creare tra i quattro. Esso rimane presente attraverso le varie forme di riorganizzazione e spartizione gerarchico-comunitaria che vengono a succedersi lungo l'arco narrativo, assicurato dalla presenza della *negazione* introdotta con la frantumazione dello spazio sociale. La *negazione*, in *Carnage*, assume un ruolo fondamentale. Da completamente assente, in seguito allo shock sistemico, essa diviene il motore che assicura il funzionamento narrativo. *Negazione*, che in questo contesto può essere intesa anche come pluralità di opinioni e intenti, concorre alla formazione e al scioglimento di una serie di agglomerati sociali, in un procedere confrontativo e non più basato sulla mediazione. È quindi la *negatività* che assicura il perpetuarsi, incessante, dello scontro, del confronto tra gruppi e individui, in un procedere indefinito che ha organizzato l'umano per secoli¹¹⁵.

¹¹⁵ si faccia riferimento a Una società bio-aziendale, 'The Dawn of Man', *La natura del conflitto*, (2.1.i.) in cui viene teorizzata la pendolarità della forma sociale. Tale pendolarità assicura l'instaurazione di nuovi poteri e la trasformazione continua del rapporto tra *Regnante* e *Regnato*. Tale pendolarità, infine, comporta la perpetuazione di una conflittualità, generatrice di nuove *forme*-Stato, forgiatrice di nuovi modelli comunitari. Il conflitto rimane insito nel cuore dell'umano fino a che esso non cessa di essere umano, non cede il proprio arbitrio a favore della catena di montaggio.

4.2.ii. Guerra civile e territori comuni.

Il rigurgito della *norma* da parte della piccola comunità di *Carnage*, si è detto, apre le porte a un nuovo tipo di conformazione sociale. Abbandonati i fini consumistico-produttivi che organizzavano le relazioni interpersonali dei personaggi, essi si dispongono in un universo sociale pre-economico in cui le relazioni tra individui si formano a partire da un dettame estremamente personale, proveniente dall'*Io*. L'esaurimento comunitario permette un ritorno della natura dell'interrelazionalità a uno stato primitivo. Come osservava allora Freud nei suoi studi dell'essenza della socialità, nel comportamento dei quattro personaggi del lungometraggio individuamo un atteggiamento intrinseco della sfera comportamentale sociale.

In seguito allo shock sistemico, al crollo psichico, difatti, si è detto, il comportamento di questi perdura in un moto di scontro. La rabbia, la discordia, il diverbio caratterizzano tutta la seconda parte della pellicola. Un moto per inerzia che si arresta unicamente quando si deve, inevitabilmente, porre un termine all'arco narrativo. Ma ciò che più risulta di maggiore interesse ai fini di questo capitolo è analizzare le parti che man mano vanno a scontrarsi. Se, infatti, al momento immediatamente successivo allo shock segue un *tutti contro tutti* descritto precedentemente, è facile notare come successivamente inizino a formarsi fazioni, parti composte da un numero più o meno corposo di individui del sociale, che continuano nel processo di scontro. Un rimescolamento perpetuo, frenetico, del corpo sociale che propone sempre nuove entità sovrane, nuove conformazioni di potere, nuove linee di dibattito. Un rimescolamento che, in ultima analisi, porta a una modificazione spasmodica della *forma*-Stato sociale: vittoria dopo vittoria, sconfitta dopo sconfitta, alleanza dopo alleanza.

Che sia per condivisione di intenti o paure, durante l'arco narrativo incrociamo una serie variegata di alleanze ricombinanti, rendendo ben visibile, in uno spazio laboratoriale e di piccole dimensioni, l'infinita capacità di ri-conformazione e rielaborazione del corpo sociale.

Mi si lasci allora dare alcune indicazioni esemplificative di quanto appena detto. La prima conformazione sociale che possiamo individuare si forma a partire dalla polarizzazione del discorso incentrato sulla morale retrostante la condotta di Michael nei confronti del criceto della figlia. Come si è detto, la mattina che precede l'incontro, Michael decide di '*sbarazzarsi*' del criceto della figlia abbandonandolo, impaurito, per strada. Tale comportamento turba profondamente Nancy che però, in prima battuta, si limita a rispondere con qualche battuta incredula. In seguito allo shock neuronale, però, il discorso viene ripreso dalla stessa Nancy che accusa Michael di essere un uomo senza morale, questa volta appoggiata dalla moglie dello stesso Michael: Penelope. Alan invece ponendosi con un certo cinismo nei confronti delle questioni che gli si presentano dinnanzi per

quasi tutta la durata del film, si schiera dalla parte di Michael appoggiandone le ragioni alla base del gesto. I due uomini quindi, da una parte, e le due donne dall'altra. Un gruppo che sostiene la necessità dell'azione e una fazione che sostiene la sproporzione rispetto al diritto di eliminare un soggetto pericolosamente fastidioso dalla propria sfera di interesse. La differenza di agenzia dei singoli organizza la socialità in questa prima fase. La categoria del *fattibile* spacca l'unitarietà del comunitario individuando due fazioni polarmente opposte. Ma tale categoria non è l'unica in grado di forgiare una conformazione sociale nuova, una *forma-Stato* vergine. Seguendo un tutti contro Penelope, che già introduce una progettazione della comunità secondo leggi di forza e potere, incontriamo una forma sociale che mette pienamente in luce tale concetto. Le parti in scontro rimangono equamente divise, come nella prima formazione comunitaria, ma secondo un differente movente organizzativo. Le due donne, che ci appaiono in lacrime, stremate dallo scontro prolungato, quasi rassegnate alla sconfitta, vengono violentemente attaccate verbalmente dai mariti, che assumono quindi la parte dei carnefici. In questa fase, dunque, il corpo sociale si organizza secondo la categoria dell'*annientabile*, una categoria facente parte di quella del *potere*. I due uomini assumendo un atteggiamento di superiorità, permesso dalla disparità di potere tra le due parti, emettono un giudizio perpetuo sui valori, il credo e le azioni delle due donne riducendole sempre più al ruolo di vittime. Esse sono le *annientabili*, le individualità fragili del sociale su cui il potere si scaglia per potersi ergere non-*annientabile*, a intoccabile. Tale meccanismo rimane invariato fino a che un moto rivoluzionario non si sprigiona; dal basso, proprio da quelle individualità prima oppresse. Se per buona parte del film il telefono di Alan viene utilizzato come mezzo per ergersi al di sopra della questione e da tale punto poter dispensare giudizi, il moto rivoluzionario si concentra proprio sulla distruzione di tale scettro del potere. Sarà Nancy a eliminare lo squillare continuo del cellulare del marito annegandolo nel vaso di fiori posto sul tavolo, al centro della scena. Sotto gli occhi di tutti avviene il ribaltamento: ora i due uomini inginocchiati, impegnati a cercare di asciugare il telefono danneggiato, appaiono indifesi mentre le due donne ridono, malignamente. Di colpo la nascita di una nuova *forma-Stato*, organizzata secondo le stesse coordinate strutturanti della precedente ma ribaltate sull'asse dell'*annientabilità*.

Gli esempi che sono stati appena riportati non solo non esauriscono la totalità della casistica rilevabile all'interno della pellicola ma, soprattutto, non restituiscono la complessità del sociale una volta che le sue componenti divengono esponenzialmente più elevate. Nonostante ciò, essi risultano significativi per tentare di restituire il processo di formazione e riconfigurazione del corpo comunitario frenetica di cui si è parlato in precedenza. L'instabilità della *forma-Stato* appare essere una caratteristica intrinseca del sociale, una volta questo si libera del prefisso autoconservativo ed egoriferito economico. D'altronde tensione e scontro, assolutizzazione e democratizzazione, si sono

teorizzate essere le due correnti fondanti l'organo sociale. Tali correnti assicurano lo scontro che a sua volta diviene strumento sociale per la formazione di nuove configurazioni organizzative individuando, infine, nuovi soggetti *Sovrani* e *Sudditi*¹¹⁶. Tale ciclo viene perfettamente esemplificato nella pellicola che fa proprio della guerra, verbale certo ma non meno degna di essere trattata per questo, l'elemento in grado di generare nuove collettività, nuove configurazioni sociali. È importante sottolineare tale funzione dello scontro perché esso non venga considerato strumento di pura distruzione. La composizione sociale deve molto della sua struttura alla lotta tra soggetti, gruppi o fazioni. Lo scontro *'è sociale: è un accadimento che può scuotere, far riconsiderare e a volte modificare il quadro sociale. È una guerra sempre civile perché si combatte sempre all'interno di un contesto di civiltà, di discorso oppositivo, di conoscenza degli antagonismi. È una guerra che genera nuove collettività, nuove forme di aggregazione, nuove dinamiche di potere e discorsi padroni.*¹¹⁷

Genesi e cambiamento, nascita e modificazione, il perdurare del divenire viene assicurato dallo scontro: esso permette di non sprofondare nella stasi, nella cristallizzazione dell'organizzazione sociale. L'assenza di esso è immobilità, è anestetizzazione espansa. La presenza di esso è movimento, è riformismo, rivoluzione.

¹¹⁶ a tale proposito rimando al capitolo Una società bio-aziendale, 'The Dawn of Man', *La natura del conflitto*, (2.1.i.) per un approfondimento ulteriore sul tema.

¹¹⁷ rimando a questo scritto, precisamente a: Una società bio-aziendale, 'The Dawn of Man', *Guerre civili e nuove collettività*, (2.1.iii.).

4.3. Questo è il giorno più infelice della mia vita

Carnage, si è detto è un esperimento; un esperimento sociale, laboratoriale che come tutti gli esperimenti deve, per sua natura, giungere a un termine. La fine dell'esperimento condotto da Polanski coincide col ritorno nella megalopoli americana che a più riprese si fa sentire attraverso i propri clacson, le proprie sirene. Coincide con la rottura dell'obbligazione, il restare confinati all'interno dell'abitazione, a cui consegue il sorgere di una domanda che guiderà la vita di Michael, Penelope, Alan e Nancy quando lo schermo si sarà fatto nero e apparirà la scritta '*The end*': *come comportarsi una volta usciti da qui?*

4.3.i. La consapevolezza di essere eremita.

Una tensione perpetua verso il cambiamento, verso la modificazione dei rapporti tra personaggi attraversa *Carnage*. È una tensione che pianta le sue radici fin nel primo fotogramma della pellicola e che, istante dopo istante, plasma l'universo sociale a cui appartengono i Longstreet e i Cowan. Da una fase di stasi, la narrazione si svolge in un climax ascendente verso un punto di non sopportazione oltre cui si trova il precipizio, il baratro sistemico. Giunti a questo punto, i quattro non possono che trovarsi coinvolti in un susseguirsi di conformazioni sociali, di rimodellazioni delle norme comunitarie e delle relazioni intersoggettive: un divenire continuo e perpetuo che mai incontrerebbe la parola '*fine*' se non dovesse fare i conti con un'altra parola, '*estraneità*'.

La natura della socialità per come è stata descritta fino ad ora, nella fase scontrosa dell'arco narrativo, si è detto essere conforme all'essenza del singolo e dell'uomo, in genere. Nasce e si sviluppa a partire da un'agentualità intrinsecamente organica all'individuo e, quindi, rappresenta la concretizzazione intersoggettiva e interrelazionale di quella continua ricerca di piacere che vede l'uomo orientare la propria esistenza¹¹⁸. E tale organizzazione sociale perdurerebbe nel tempo se non nascesse nell'individuo la consapevolezza di essere parte di un organismo sociale altro rispetto a quello dominante. La presa di coscienza di essere un estraneo, uno straniero, pur essendo parte di un nuovo corpo comunitario, catapulta il soggetto in una crisi decisionale.

Se, infatti, l'organizzazione sociale venutasi a creare soddisfa la libido dell'uomo, come si è detto, questo cessa di essere vero nel momento in cui esso si scopre parte di una piccolezza sociale, una micro-comunità esterna a quella dominante. Tale realizzazione riporta l'uomo a una condizione

¹¹⁸ A questo proposito è interessante approfondire il pensiero freudiano che, difatti, vede, in un primo periodo della sua riflessione, la ricerca della felicità come unico obiettivo dell'esistenza umana attorno alla quale si indirizzano tutte le altre pulsioni fondamentali: da quella sessuale a quella di potenza. Vedasi: Una società bio-aziendale, 'The Dawn of Man', *La natura del conflitto*, (2.1.i.).

simile a quella dell'uomo a-sociale primitivo. Impaurito e indifeso egli è attraversato da due pulsioni fondamentali: quella di affermare la propria forza sugli altri e quella di intraprendere una relazione con gli altri a fini protettivi. Allo stesso modo, il soggetto parte di una piccola comunità estranea alla *forma*-Stato dominante potrà soddisfare il proprio desiderio libidinoso di potere attraverso la motilità del corpo sociale a cui appartiene ma, allo stesso tempo, esperire una mancanza di sicurezza, di protezione che l'appartenenza al corpo sociale dominante gli forniva.

Tale realizzazione, la realizzazione di essere un corpo sociale eremita, funzionante all'infuori dello spazio di supervisione e tutela della *forma*-Stato dominante avviene, nella specificità della narrativa di *Carnage*, progressivamente. È possibile individuarne una prima traccia in una battuta pronunciata da Penelope che recita: '*questo è il giorno più infelice della mia vita*'. Tale frase è immediatamente riconducibile allo scontro con gli altri personaggi certamente ma per capirne il significato intrinseco si deve, a mio avviso, cercare di calarla nel contesto in cui questa viene pronunciata. La forma sociale che è in atto nel momento in cui Penelope pronuncia tale frase vede quest'ultima nella parte del *Suddito* mentre gli altri tre in una posizione di potere. Nancy, Michael e Alan, notando la reazione isterica di Penelope alla violenza in atto, assumono immediatamente un atteggiamento di scherno nei confronti di questa. Il contesto in cui tale battuta viene pronunciata vede quindi colui che la pronuncia nel ruolo della vittima. Un ruolo che in un mondo di transazione e mediazione non avrebbe mai potuto assumere: il *povero*, il *senz'atetto*, il *bisognoso* certamente sarebbero state posizioni sociali adottabili ma lasciando inalterata la natura del ruolo sociale di tipo transattivo.

Tale carattere di comparazione tra i due sistemi si evince anche dalla semantica della frase: ella non è mai stata più infelice di quando lo è in questo istante. Rotta la stasi del sistema dominante, ella viene catapultata in un moto sociale instabile. Nel ruolo di *Sovrano* ride di gusto, soddisfatta la sua libido, mentre nel ruolo di *Suddito* ella si ritrova miseramente infelice, come non lo è mai stata prima. In questo momento, nel momento in cui Penelope pronuncia questa frase, ella si rende conto dell'*alterità*. Prendere coscienza di essere al di fuori della *norma* significa il presentarsi inevitabile, certo, di una scelta che tutti i personaggi dovranno affrontare. Una volta finito lo scontro, cala il silenzio nella sala dei Longstreet e loro che ora sanno, sono coscienti della condizione di eremita, vengono posti dinnanzi a loro stessi per decidere del proprio destino. Divenire *Outsider* o essere riassorbiti all'interno del corpo sociale?

È evidente che, in ultima analisi, questa divenga una domanda riguardante la maggiore seducenza dell'una o dell'altra conformazione sociale. Cosa risulta più importante: *la soddisfazione della libido del singolo o la necessità di sicurezza, prevedibilità, calma, staticità?*

4.3.ii. Rassegnato al trattato di pace.

Gli ultimi minuti di pellicola scorrono davanti agli occhi dello spettatore. L'arco narrativo, dopo una lunga corsa sfrenata, galoppante, giunte finalmente al suo traguardo. Tutto è già, passato, tutto è già visto, vissuto, raccontato. Arrivati alla fine dell'arcobaleno, il pentolone d'oro non contiene, però, le parole *'the end'* ma qualcos'altro di più ambiguo. Nel silenzio di quegli ultimi istanti di pellicola ci si presenta dinnanzi un dubbio, il dubbio dovuto a una scelta da compiere. Sarà più importante la soddisfazione della libido del singolo o la necessità di sicurezza e calma? Sarà più conveniente vivere al di fuori della socialità come era sempre stata conosciuta e vissuta o esserne riassorbiti al suo interno, all'interno di quella megalopoli densa e nevrotica che fa capolino dalle finestre dell'appartamento dei Longstreet?

Nel silenzio meditativo, nell'immobilità assoluta i quattro personaggi immaginano la loro esistenza futura. Pensano all'importanza di quel momento, al peso che quella decisione avrà sulle loro vite, le loro relazioni con il mondo e con se stessi. Nel silenzio più assoluto gli si delineano due strade dinnanzi, distinte. Completamente disconnesse l'una dall'altra, l'esistenza delle due strade dipende unicamente dalla scelta che i quattro protagonisti affronteranno in quel preciso istante.

Da un lato, distinguono un cammino complesso, difficoltoso ma anche liberatorio. È il cammino di *Nomadland*¹¹⁹: la scelta di essere differenti, di distanziarsi da tutto ciò che si conosce per ripartire da sé. Essi vedono la scelta di tranciare ogni rapporto con le multinazionali, i social, la retribuzione; vedono l'opportunità di abbandonare i rapporti con i colossi, come Amazon di cui la protagonista del film della Zhao è dipendente, per intraprendere un viaggio solitario e coraggioso. E riescono anche a vedere la bellezza e la dolcezza di essere parte di una comunità costruita sulle proprie esigenze, a misura di essere umano. Tra i deserti, le praterie e le valli dell'America delle grandi esplorazioni *Nomadland* mostra ai quattro un universo di possibilità e di scoperta. Di comunione con sé stessi e di emozioni genuine, fresche, forse anche nuove perché mai provate sotto una coltre di servilismo produttivo. Ma è soprattutto quando iniziano a intravedere l'altra via che ai quattro risulta chiara e lampante una ulteriore caratteristica che determina la prima. Il coraggio. Forza e determinazione saltano agli occhi di Michael, Penelope, Alan e Nancy: due prerequisiti fondamentali per intraprendere una strada che restituisce tanto ma chiede altrettanto a colui che vuole allontanarsi dalla sicurezza del tutto sociale. La vita dell'*Outsider* di *Nomadland* è complessa, gioiosa ma anche misera. Sovrastata dal giudizio, dal sopra-potere di una socialità più ingombrante e forte, la vita al di fuori del tutto è una costante ricerca di un posto dove essere felici, dove vivere appieno la propria vita. È un viaggio nomadico, appunto, che non si interrompe mai e che spinge il

¹¹⁹ Chloé Zhao, *Nomadland*, USA, 2020.

singolo sempre più in là nella conoscenza del sé e degli altri. Insicuro, perpetuo, incerto, il viaggio dell'*Outsider* è in primis un viaggio all'interno di sé stesso per modulare la comunità che lo circonda, per trovare un posto all'interno di essa e per riformulare quel complesso agentuale che a lungo era stato standardizzato da una *norma* a lui estranea. Da un lato essi vedono un'incertezza felice, un viaggio per la realizzazione del sé. E dall'altro? La pacificità del sicuro.

Dall'altro lato, sulla strada diametralmente opposta i quattro personaggi di Polanski intravedono un cammino noto, certo. Si potrebbe definire sicuro, di quella sicurezza data dalla prevedibilità del già noto e del già vissuto. È la strada de *Lo Scontro*¹²⁰: una strada di rassegnazione a una vita comune, ordinaria. Perché al momento di rivelazione segue subito la disillusione, la consapevolezza di non avere la stoffa, di essere troppo piccoli, troppo deboli per essere capaci di andare contro tutto e tutti. Così i quattro protagonisti vedono i due de *Lo Scontro*, sulla collina californiana, estasiati dalla bellezza di un punto di vista completamente alieno alla vita che hanno sempre condotto, e ne vedono la caduta agli inferi. Sommersi dalle mail, dalla messaggistica, dalle chiamate perse, la resa è incondizionata: non ci sono le forze, non si ha la volontà di vivere diversamente, di essere gli eroi della propria storia. Mentre la megalopoli riassorbe i due scontrati persi nel deserto, i quattro newyorkesi vedono la rassegnazione a una vita tranquilla e quotidiana, prevedibile e routinica. Ma soprattutto vedono l'impotenza di fronte a una globalità schiacciante, totalizzante, vastissima oltre i limiti della comprensibilità umana, che in quella Los Angeles senza fine si concretizza.

Nel silenzio essi vedono tutto ciò: le due vie, le due possibilità, le due esistenze che potrebbero condurre. E quando il silenzio sfuma a nero, non possono che arrendersi alla firma di un trattato di pace.

Passano i titoli di coda e tutto si ricompone nell'unitarietà della decisione. La scelta è già stata fatta ora a scorrere sono le conseguenze del loro agire. Sotto le scritte folte del cast, i bambini tornano a occupare la scena ancora una volta al parco. Una scena senza battute, con un piano totale come unica inquadratura, distaccata, ci riporta alla condizione iniziale. Tutto ciò che si rompe deve essere ricomposto e quindi i bambini, educati alla *norma* del convivere civile, fanno la pace. Perché non c'è altra soluzione perché, quando i quattro protagonisti del film non sono eroi, non posseggono quel coraggio tipico dei rivoluzionari. Essi si conformano al sociale perché è più semplice vivere una vita di consapevole frustrazione piuttosto di una perennemente incerta. Allora l'innesto dell'educazione economico-sociale nel comportamento del bambino è inevitabile. Si sceglie la seconda strada, si preferisce vivere in un ciclo, perenne e angoscioso, di insoddisfazione programmata. Un ciclo che recita, nelle sue fasi, ciò: *INADEGUATEZZA*→*FRUSTRAZIONE*→*RABBIA*→*INADEGUATEZZA*.

¹²⁰ Lee Sung Jin, *Lo scontro [tit. eng. Beef]*, cit.

1. Conclusioni

o Si traccia un magico cerchio

Siamo giunti alla conclusione di questo scritto. Arrivati a questo punto nulla è più da aggiungere: tutto è stato detto. Ma nel percorso tortuoso tra cui si dipana la tesi può capitare che si perda l'orientamento o che, arrivati alla meta finale, non ci si ricordi più quale fosse il punto di partenza da cui è nato il proprio cammino. Per questo motivo è utile redigere delle conclusioni. Arrivati al termine del nostro percorso di scoperta e indagine è utile tracciare 'un magico cerchio'¹²¹ che possa racchiudere al suo interno la strada lunga e complessa che ci ha preceduto.

All'interno di questo cerchio un gomitolo. Un lungo discorso intrecciato, arrotolato, difficoltoso da indentificare nella sua lunghezza. Un discorso che identifica un mondo, il nostro, all'interno del quale viviamo, in cui agiamo o, forse, *per cui* agiamo. Il contemporaneo che emerge da tale gomitolo è complesso, pregno di forze contrastanti, che si bilanciano. E' il mondo che hanno indagato in svariati: da filosofi a sociologi a psicanalisti. Qualcuno lo ha definito post-moderno, altri neoliberale, altri ancora *liquido*. La teorizzazione di Bauman risulta sicuramente una delle più influenti nel pensiero contemporaneo. La *modernità liquida*¹²², come teorizzata dal sociologo e filosofo polacco, è una teoria che ha molti punti di contatto con quella che emerge dal nostro gomitolo. L'individualismo sfrenato, il senso di inadeguatezza del singolo sono sintomi che vengono riscontrati in entrambe le teorie ma ciò che diverge maggiormente è la premessa. Quando Bauman sostiene che il consumismo è il movente del contemporaneo noi non possiamo, difatti, che dissentire. E dissentiamo anche, e soprattutto, con la convinzione che egli ha della forma sociale: in continuo cambiamento, instabile, inaffidabile.

Ebbene, dalla chiusura del cerchio emerge una teoria diversa che, partendo dalle medesime osservazioni empiriche, scava nel retroterra sociale ed economico del moderno per farne emergere una rete di *come* e *perché* nuovi. Il disagio del singolo, evidenziato anche dal sociologo polacco, non sembra affondare le sue radici nella natura unicamente consumistica del sociale. Dall'analisi attuata emerge piuttosto quanto l'aspetto consumistico del contemporaneo sia una conseguenza più che una causa. La vera radice, a cui si ricollegano tutte le evidenze sintomatiche rilevabili a livello relazionale, è la *norma* produttivistica regolatrice la rete sociale. Non il consumo, quindi, ma la produzione appare essere la natura più intima, intrinseca dell'interrelazione nella società contemporanea. Una produzione perpetua e prolungata atta al mantenimento di quel sistema economico, prima che, sociale di derivazione *neoliberale*. E' il mercato, in questo quadro sociale, a

¹²¹ si è detto questo scritto prende spunto da una serie Netflix titolata Lo Scontro-Beef. 'Si traccia un magico cerchio' è il titolo dell'episodio conclusivo della serie, dove si chiude l'arco narrativo.

¹²² per approfondire si veda Z. Bauman, *Modernità Liquida*, Editori Laterza, [s. l.], 2011.

legittimare la formazione comunitaria e non il contrario. La conseguenza prima risulta quindi essere una sudditanza al mantenimento dello scambio, del commercio, del libero mercato. Una sudditanza a cui sottostà anche il singolo che assume una posizione di snodo in un orizzonte di relazioni transattive.

De-ancorato dalla sua carnalità, dalla sua essenza corporea e, in ultima istanza, umana il singolo assume la posizione dello *yes-man*: un uomo acefalo, atto alla conservazione del sistema di cui è parte. Ma l'uomo non è macchina. Nonostante egli assuma una posizione unicamente computativa, atta allo svolgimento di un compito, egli non può essere paragonato alla macchina. La freddezza e la rigidità dell'operato che comporta il ruolo di snodo economico-sociale non può essere compiuto senza un disagio, un malessere proveniente da una regione remota, nascosta alla razionalità delle leggi del guadagno.

Dalle viscere del *sub*-conscio, un senso di inadeguatezza, di incapacità di *essere* un *non-essere* emerge con forza. Perché l'umanità, relegata alla subconsciosità, prova disagio a fronte della forzatura produttiva che vede l'uomo paragonato alla macchina. Un disagio condiviso, onnipresente attraverso tutto il corpo sociale ma allo stesso tempo represso sotto un alone di cordialità che olea i rapporti altrimenti scontroso e rallentati tra singoli. Una condizione che si specchia nelle arti e che attraverso le arti trova riconferma di sé.

Se, infatti, arte è vita e vita è arte, sarà proprio attraverso l'incontro con la produzione artistica che possiamo venire a contatto con la condizione più autentica del suo creatore. Un'arte specchio del mondo, rivelatrice di un sistema che la produce e che restituisce un mezzo attraverso il quale poter verificare una teorizzazione antropologico-sociale altrimenti leggera perché non ancorata alla matericità dell'oggetto di studio. Questo quello che viene proposto attraverso l'analisi di *Carnage*: la conferma di una condizione disperata, della presenza di un insieme di moti organizzativi la comunità che la rendono stabile, statica, impermeabile a tutto tranne che a sé stessa. Attraverso la cartina di tornasole che rappresenta la pellicola, viene a emergere la riconferma di uno stato individuale diviso tra *essere* e *agire, volere e fare*.

Un individuo multifaccia, assediato da un prurito verso sé stesso, è ciò che si sedimenta nella celluloide del cinema di oggi. E sulla celluloide il volto dell'individuo moderno è pronto a prendere fuoco, a intraprendere quel processo di autocombustione che lo porterebbe a scomparire. Inghiottito nel buio della proiezione, nel nulla del buco nero lasciato dall'esplosione di sé, egli scompare dalla narrazione collettiva per entrare a fare parte di un fuori campo vasto e inesplorato: contemporaneamente *presente* e *assente*, egli esiste nella non presenza e si disperde nell'immaginazione della possibilità.

6. Bibliografia

6.1 Saggistica di carattere generale

- J. Baudrillard, *La trasparenza del male: saggio sui fenomeni estremi*, SugarCo, Milano, 1991;
- J. Baudrillard, *Lo spirito del Terrorismo*, R. Cortina, Milano, 2002;
- Z. Bauman, *Modernità Liquida*, Editori Laterza, [s. l.], 2011;
- J. Bodin, *I sei libri dello Stato*, Unione tipografica-editrice torinese, Torino, 1960;
- M.-H. Brousse, *Guerre senza limite: Psicoanalisi, trauma, legame sociale*, Rosenberg & Sellier, Torino, 2017 di cui i saggi:
 - M.H. Brousse, *Dagli ideali agli oggetti: il nodo della guerra*;
 - A. Guedar-Dalahaye, *1914-1918: laboratorio della psicoanalisi*;
- H. Byung-Chul, *La Società della Stanchezza*, Nottetempo, Milano, 2016;
- S. Cavazza, E. Scarpellini, *Il secolo dei consumi*, Carocci, Roma, 2009;
- A. Ehrenberg, *La fatica di essere se stessi. Depressione e società*, Einaudi, Torino, 2010;
- L. Erhard, *Deutsche Wirtschaftspolitik*, in W. Stutzel (a cura di), *Grundtexte zur Sozialen Marktwirtschaft. Zeugnisse aus zweihundert Jahren ordnungspolitischer Diskussion*, Ludwig-Erhard-Stiftung, Bonn-Stuttgart-New York, 1981;
- R. Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino, 2004;
- M. Foucault, *Gli anormali*, Feltrinelli, Milano, 2004;
- M. Foucault, *Il potere psichiatrico*, Feltrinelli, Milano, 2002;
- M. Foucault, *La Società Punitiva*, Feltrinelli, Milano, 2016;
- M. Foucault, *Microfisica del potere. Interventi politici*, Einaudi, Torino, 1977;
- M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, Feltrinelli, Milano, 2005;
- M. Foucault, *Nascita della clinica*, Feltrinelli, Milano, 2001;
- M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, Feltrinelli, Milano, 1999;
- S. Freud, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Bollati Boringhieri editore, Torino, 2006 di cui i saggi:
 - S. Freud, *Considerazioni attuali della guerra e la morte*;
 - S. Freud, *Il disagio della civiltà*;
 - S. Freud, *L'avvenire di un'illusione*;
 - S. Freud, *Perché la Guerra?*;
- S. Freud, *Totem e Tabù*, Mondadori, Milano, 2009;

- M. Galizia, *La teoria della sovranità dal Medio Evo alla Rivoluzione francese*, Giuffrè editore, Milano, 1951;
- C. Galli, *Sovranità*, Il Mulino, Bologna, 2019;
- V. P. Gastaldi, *Totalitarismi, Intellettuali e Guerra Fredda*, «Il Politico», Vol. 64 (Luglio-Settembre 1999), No. 3;
- A. Gramsci, *Il Materialismo Storico e la Filosofia di Benedetto Croce*, Giulio Einaudi Editore, Torino, 1964;
- I. Kant, *Metafisica dei Costumi*, Bompiani, Milano, 2006;
- J. Lacan, *Gli Scritti (II)*, Einaudi, Torino, 1974;
- J. Lacan, *Il Seminario. Libro V. Le Formazioni dell'Inconscio*, Einaudi, Torino, 1979;
- J. Lacan, *Il Seminario, Libro X, L'angoscia*, Einaudi, Torino, 2007;
- J. Lacan, *Il Seminario, Libro XV, L'act psychanalytique [1967-1968]*, [s. n.], [s. l.], [s. d.];
- J. Lacan, *Il seminario Libro XVII, 1969-1970*, Einaudi, Torino, 2001;
- J. Lacan, *La psichiatria inglese e la guerra*, [s. n.], [s. l.], [s. d.];
- J. Lacan, *Lacan Scritti, vol. I*, Einaudi, Torino, 1974;
- P. Lafargue, *Il diritto all'ozio*, Feltrinelli, Milano, 1983;
- G. Leopardi, *Zibaldone*,
- F. T. Marinetti, *Guerra, sola igiene del mondo*, Edizioni Futuriste di Poesia, Milano, 1915;
- W. Mitchell, *Cloning Terror. La guerra delle immagini dall'11 settembre a oggi*, La Casa Usher, Lucca, 2012;
- C. de S. B. di Montesquieu, *Lo Spirito delle Leggi*, UTET, Torino, 2005;
- R. M. Rilke, *Lettere a un Giovane Poeta. Lettere a una Giovane signora. Su Dio*, Adelphi Edizioni, Milano, 1980;
- S. Rossi, "La teoria della sovranità dal Medioevo alla Rivoluzione francese" e lo Stato costituzionale nella pandemia (Covid-19), «Nomos», 03-2021;
- A. Sauvy, *Pierre de Boisguilbert ou la Naissance de l'économie politique, vol. 2*, INED, Parigi, 1996;
- B. Spencer, F.J. Gillen, *The native tribes of central Australia*, [s. n.], [s. l.], 1899;
- L. Tolstoj, *Guerra e Pace*, Oscar Mondadori, Milano, 2007.

6.2 Monografie e saggi su Roman Polanski

- P. Alaeddini, *Polanski and perception: The psychology of seeing and the cinema of roman polanski.*, «Projections», n. 9, 2015;
- A. Cappabianca, *Roman Polanski*, Le mani, Recco, 1997;
- E. Mazierska, *The autobiographical effect in the cinema of roman polanski*, in «Film Criticism», n. 29, 2005;
- R. Polanski, *Roman Polanski*, Bompiani, Milano, 1984;
- S. Rulli, *Roman Polanski*, La nuova Italia, Firenze, 1975;
- A. Scandola, *Roman Polanski*, Il castoro, Milano, 2003;
- F. Zamochnikoff, S. Bonotte, *Polanski entre deux mondes*, Michel Lafon, [s. l.], 2004;
- B. Zmudzinski, *Teatralny wymiar twórczosci filmowej romana polanskiego*, «Kwartalnik Filmowy», n. 87, 2014.

6.3 Saggi e articoli su *Carnage*

- N. Isenberg, R. White, *Carnage and all: a discussion*, «Film Quarterly», n. 65, 2012;
- N. Rapold, *Carnage*, «Film Comment», n. 47, 2011;
- J. Nuttens, *Carnage*, «Positif», n. 610, 12-2011;
- K. Stables, *Carnage*, «Sight and Sound», n. 22, fasc. 2, 02-2012;
- J. Chang, *Roman's Playhouse*, «Variety», n. 424, fasc. 4, 09-2011;
- A. G. Mancino, *Figure della violenza*, «Cineforum», n. 51, fasc. 8, 10-2011.

6.4 Sitografia

- Cinematografo, *Carnage*, consultato in data 16/12/2023:
www.cinematografo.it/film/carnage-nm19k034
- Il Cinema Ritrovato, *Roman Polanski*, consultato in data 22/01/2024:
distribuzione.ilcinemaritrovato.it/per-conoscere-i-film/chinatown/roman-polanski/
- Longtake, *Carnage*, consultato in data 17/12/2023: www.longtake.it/movies/carnage
- S. Santoni, *Venere in Pelliccia, Roman Polanski: "Il sadomasochismo è simile al teatro"*,
Panorama, consultato in data 06/02/2024:
www.panorama.it/lifestyle/roman-polanski-venere-pelliccia-intervista
- Treccani. Enciclopedia Online, *laisser faire*, consultato in data 12/11/2023:
www.treccani.it/enciclopedia/laisser-faire_%28Dizionario-di-Economia-e-Finanza%29/
- Treccani. Enciclopedia Online, *Super-Io*, consultato in data 24/09/2023:
www.treccani.it/enciclopedia/super-io/
- Treccani. Enciclopedia Online, *Viribus Unitis*, consultato in data 11/03/2024:
<https://www.treccani.it/vocabolario/viribus-unitis/>

7. Filmografia

7.1 Filmografia generale

- L. Buñuel, *El àngel exterminador* [tit. trad. *L'angelo sterminatore*], Messico, 1962;
- L. Sung Jin, *Beef* [tit. trad. *Lo Scontro*], USA, 2023;
- M. Weiner, *Mad Man*, USA, 2007;
- C. Zhao, *Nomadland*, USA, 2020;

7.2 Filmografia Polanski

- *Nóż w wodzie* [tit. trad. *Il coltello nell'acqua*], Polonia, 1962;
- *Repulsion* [tit. trad. *Repulsione*], Regno Unito, 1965;
- *Cul-de-sac*, Regno Unito, 1966;
- *The Fearless Vampire Killers* [tit. trad. *Per favore, non mordermi sul collo!*], Regno Unito, USA, 1967;
- *Rosemary's Baby* [tit. trad. *Rosemary's Baby - Nastro Rosso a New York*], USA, 1968;
- *The Tragedy of Macbeth* [tit. trad. *Macbeth*], Regno Unito, USA, 1971;
- *What?* [tit. trad. *Che?*], Italia, Francia, Germania Ovest, 1972;
- *Chinatown*, USA, 1974;
- *Le Locataire* [tit. trad. *L'inquilino del terzo piano*], Francia, 1976;
- *Tess*, Regno Unito, Francia, 1979;
- *Pirates* [tit. trad. *Pirati*], Francia, Tunisia, 1986;
- *Frantic*, USA, Francia, 1988;
- *Bitter Moon* [tit. trad. *Luna di fiele*], Francia, Regno Unito, USA, 1992;
- *The Death and the Maiden* [tit. trad. *La morte e la fanciulla*], USA, Regno Unito, Francia, 1994;
- *The Ninth Gate* [tit. trad. *La nona porta*], Francia, Spagna, USA, 1999;
- *The Pianist* [tit. trad. *Il pianista*], Regno Unito, Francia, Polonia, Germania, 2002;
- *Oliver Twist*, Regno Unito, Repubblica Ceca, Francia, Italia, 2005;
- *The Ghost Writer* [tit. trad. *L'uomo nell'ombra*], Francia, Germania, Regno Unito, 2010;
- *Carnage*, Francia, Germania, Polonia, Spagna, 2011;
- *La Vénus à la fourrure* [tit. trad. *Venere in pelliccia*], Francia, 2013;

- *D'après une histoire vraie [tit. trad. Quello che non so di lei]*, Francia, Belgio, Polonia, 2017;
- *J'accuse [tit. trad. L'ufficiale e la spia]*, Francia, Italia, 2019;
- *The Palace*, Italia, Svizzera, Polonia, Francia, 2023.

7.3 Scheda tecnica *Carnage*

- **Regia:** *Roman Polanski*;
- **Attori:** *Jodie Foster* (in Penelope Longstreet), *Kate Winslet* (in Nancy Cowen), *Christoph Waltz* (in Alan Cowen), *John C. Reilly* (in Michael Longstreet);
- **Soggetto:** *Yasmina Reza*;
- **Sceneggiatura:** *Roman Polanski, Yasmina Reza*;
- **Fotografia:** *Pawel Edelman*;
- **Musiche:** *Alberto Iglesias*;
- **Montaggio:** *Hervé de Luze*;
- **Scenografia:** *Dean Tavoularis*;
- **Arredamento:** *Franckie Diago*;
- **Costumi:** *Milena Canonero*;
- **Durata:** 79';
- **Colore:** Si;
- **Genere:** Tragi-commedia;
- **Specifiche tecniche:** ARRIFLEX CAMERAS, 2K/SUPER 35 (3-PERF) STAMPATO A 35 MM/D-CINEMA (1:2.35);
- **Tratto da:** *Yasmina Reza, Le dieu du Carnage [tit. trad. Il dio del massacro]*, 2006;
- **Produzione:** Constantin film, SBS Productions, SPI Poland;
- **Distribuzione:** Medusa film;
- **Data uscita italiana:** 16-09-2011;