



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA
E PSICOLOGIA APPLICATA

Corso di laurea magistrale in Scienze filosofiche

Una risata vi seppellirà

Riflessioni politico-antropologiche nel confronto tra le teorie dell'attore
di Plessner e Brecht

Relatore:

Ch.mo Prof. Giovanni Gurisatti

Laureando:

Alessandro Savi

Matricola n. 2006649

Anno Accademico 2023-2024

INDICE

INTRODUZIONE.....	1
CAPITOLO I – Protasi	5
1. <i>Ricomporre il puzzle</i>	5
2. <i>Contro il modello del centauro</i>	17
3. <i>Fondamenta biologiche</i>	33
CAPITOLO II – Eptasi	55
1. <i>Equilibri precari</i>	55
2. <i>L’antropologia dell’attore</i>	71
3. <i>Teatro epico e antropologia filosofica</i>	81
4. <i>Tra pubblico e privato</i>	107
5. <i>Avvicinarsi senza toccarsi</i>	119
CAPITOLO III – Catastasi	129
1. <i>Homo oeconomicus</i>	129
2. <i>Lo psicodramma del cervello</i>	134
3. <i>Cortocircuiti e inciampi</i>	140
4. <i>La posizionalità cognitiva</i>	145
5. <i>Col senno di poi...</i>	157
6. <i>Esperienza vs Memoria</i>	163
6.1. <i>La frattura del sé in “L’anima buona del Sezuan”</i>	170
7. <i>Il paradosso dell’ignoranza e l’igiene decisionale</i>	179
CAPITOLO IV – Catastrofe	193
1. <i>Caverne mediatriche</i>	193
2. <i>Infodemia e post-verità</i>	207
3. <i>Critica della ragion populista</i>	218
4. <i>Tornare alle radici</i>	239
CONCLUSIONE	259
BIBLIOGRAFIA	263
SITOGRAFIA	273
RINGRAZIAMENTI	275

INTRODUZIONE

Questa tesi si propone di illustrare un'immagine interdisciplinare dell'uomo a partire dalle teorie dell'attore di Helmuth Plessner e Bertolt Brecht. Mostriamo la compatibilità tra i due autori attraverso una riflessione che attraverserà diversi ambiti di ricerca, tra cui la biologia, la teoria del teatro, la psicologia e la sociologia. Verrà criticato il cosiddetto modello dell'*homo oeconomicus* e in generale ogni visione antropologica che presuppone che il possesso della ragione e del linguaggio da parte dell'uomo sia autoevidente. Sia Plessner che Brecht promuovono un distanziamento del soggetto da se stesso e ritengono che sia questa capacità a contraddistinguere l'uomo rispetto al resto dei viventi: è solo osservandosi *da fuori*, vestendo cioè i panni di uno spettatore esterno, che un individuo può prendere coscienza di alcune sue caratteristiche strutturali o abitudini e di conseguenza cambiarle. Tale assunto viene rispecchiato dalla funzione pratica (didattica, sociale, di pratica esistenziale) che entrambi gli autori attribuiscono alla loro produzione filosofica e artistica.

Nella parte finale dell'elaborato trarremo conclusioni riguardo l'attualità. Dopo un confronto tra la cornice di senso elaborata a partire da Plessner e Brecht e i risultati delle ricerche di Daniel Kahneman, analizzeremo in che modo il concetto di *sfera pubblica* si evolve alla luce del crescente ruolo giocato nella vita quotidiana dai social network e da Internet e come la sfida posta dal cambiamento climatico possa essere un'occasione per contrastare la frammentazione del tessuto sociale e l'impoverimento del dibattito politico.

Il teatro non è solo un tema centrale di questo elaborato, ma anche un ideale alla sua base. I titoli dei capitoli sono ispirati alla divisione della tragedia, in base alla funzione che ricoprono: la *protasi*, che nella tragedia introduceva l'ambientazione della vicenda, è dove viene presentato l'attore principale dello scritto, viene chiarito l'intento alla base delle sue azioni e si intravede il fulcro della questione. La trama si evolve attraverso l'*epitasi* e la *catastasi*, che ne sono rispettivamente la parabola ascendente e quella discendente. Se in un primo momento la vicenda ha lo scopo di accendere nel pubblico la speranza di una risoluzione positiva degli eventi, di un successo del protagonista o di una vittoria contro la minaccia imminente, l'annuncio di notizie sconvolgenti o di fatti imprevisti altera in modo irreversibile l'equilibrio raggiunto dai personaggi e fa scivolare l'intreccio verso un finale a cui i protagonisti non possono opporre resistenza. In questo scritto l'*epitasi* è il momento in cui i due autori vengono messi a confronto grazie al punto di contatto rappresentato dalla figura dell'attore, mentre la *catastasi* corrisponde

alla messa a nudo dei difetti del ragionamento umano, a un esercizio dell'eccentricità che ci conduce fuori dalla *malia* della prima persona e ci fa prendere coscienza del fatto che non siamo razionali come pensiamo. La *catastrofe*, infine, è il fulcro della storia presagito dall'inizio, la risoluzione degli eventi che porta a conseguenze irreversibili sul mondo che finora sosteneva la vicenda senza esserne intaccato. Nell'elaborato corrisponde all'applicazione delle conclusioni plessneriane e brechtiane sulla democrazia alla società attuale, profondamente cambiata dalla diffusione di Internet.

Nella prima parte dell'elaborato si pongono le fondamenta di tutta la trattazione. Viene presentata l'idea di filosofia di Helmuth Plessner, la quale non si colloca entro un ambito disciplinare dato una volta per tutte, bensì si configura come sguardo trasversale, *indagine di confine* che rielabora i concetti delle diverse scienze particolari in una cornice di senso comune e istituisce ponti tra i loro domini. L'autore critica la tendenza cartesiana ad attribuire una doppia natura all'uomo, che lungo il corso della storia è stato spesso visto come unione di anima e corpo: a causa di tale distinzione, la filosofia si è autoesiliata in un ambito di ricerca circoscritto alla sola dimensione teoretico-contemplativa trascurando l'analisi del corpo. Ribaltando questa posizione, Plessner pone un'infrastruttura biologica alla base del suo sistema di pensiero: partendo dalla distinzione tra organico e inorganico, elabora una teoria della *posizionalità* di cui l'uomo è un semplice grado e insieme la realizzazione più alta, allo scopo di poter ricavare una sua definizione che non sia semplicemente data per scontata o condizionata da una supposta autoevidenza.

Nella seconda parte dell'elaborato si illustra la *teatralità* dell'esistenza umana. Al termine della riflessione biologica sull'uomo, Plessner formula alcune leggi antropologiche che riassumono la sua condizione. Diviso tra la spontaneità e la riflessività, l'uomo lotta in ogni momento per procurarsi un equilibrio e compensare la mancanza di istinto che comporta l'aver coscienza di sé. Diviso tra un ruolo, che lo identifica a livello sociale e che gli impone aspettative e compiti pratici, e un'esistenza privata, in cui può essere semplicemente se stesso, l'uomo deve stabilire da sé quale strada seguire, in altre parole quale copione recitare: egli è l'interprete della sua esistenza e al contempo il regista che la dirige e stabilisce la direzione da prendere. Saper uscire da sé per assumere una prospettiva diversa da quella in cui ci si trova spontaneamente è il presupposto per diventare padroni della propria vita.

Tale assunto è condiviso anche da Brecht: egli cerca di stimolare una presa di coscienza nei suoi spettatori attraverso tutta la sua produzione teatrale e attribuisce a quest'ultima una

funzione didattica. La rappresentazione rispecchia e distorce la realtà sociale in cui il pubblico vive allo scopo di sensibilizzarlo riguardo a stati di cose a cui lo sguardo quotidiano può fare l'abitudine: tramite l'effetto di *straniamento* lo spettatore sperimenta un modo diverso di osservare le cose di tutti i giorni e innesca un'evoluzione della sua opinione sul mondo.

Nella terza parte si presenta e critica il paradigma antropologico dell'*homo oeconomicus*. In base a questa visione, l'uomo è sempre coerente e compie decisioni dalla razionalità impeccabile. Attraverso un'analisi delle ricerche di Daniel Kahneman, psicologo israeliano che vinse il premio Nobel per l'economia nel 2002, mostreremo che tali assunti sono errati e che portano a un grave fraintendimento della condizione umana. Il nostro pensiero è afflitto da numerosi errori cognitivi, di cui è possibile fornire una mappatura grazie ai progressi della psicologia. Saper ragionare non è qualcosa che ci appartiene *per natura*, ma una possibilità alla nostra portata: bisogna imparare a riconoscere i difetti della propria attività cognitiva per mitigarli, esplicitare i presupposti radicati del pensiero per correggere eventuali storture e rendersi così protagonisti di un ragionamento stratificato che rispecchia efficacemente la realtà.

Nella quarta parte, ironicamente, si parla di *catastrofe*. Spostiamo lo sguardo sulla società di oggi per analizzare la proliferazione di camere d'eco su Internet e la conseguente frammentazione della società in comunità divise e contrapposte. Il funzionamento dell' algoritmo porta a una radicalizzazione e a una crisi della capacità di dialogo degli individui di cui è necessario prendere consapevolezza. Il caos infodemico che contraddistingue la rete finisce per favorire coloro che trattano la campagna elettorale come pura operazione di marketing finalizzata ad accumulare consensi, mentre la ricondivisione di bufale alimenta ulteriormente questo circolo vizioso.

All'orizzonte si staglia la crisi climatica: una prova di maturità che colpirà ogni cittadino in ugual misura, senza distinzioni di censo o di prestigio, per la quale dovremo farci trovare pronti. Si tratta di un'occasione importante – forse l'ultima – per superare il paradigma individualista e l'economizzazione della politica. Solo attraverso la cooperazione reciproca e l'aiuto della comunità scientifica l'umanità potrà cercare di sventare questa minaccia per il suo futuro. La chiave di tutto sta nel saper *estraniare* le persone da visioni del mondo negazioniste ed eccessivamente rassicuranti per far prendere coscienza di uno stato di cose che cozza con l'esperienza quotidiana, ma è reale: trovare la giusta prospettiva da cui raccontare come stanno le cose valorizzando il contributo di ogni disciplina è possibile solo se, come l'attore, si studia il proprio pubblico per capire come impressionarlo.

Capitolo I

PROTASI

1. *Ricomporre il puzzle*

Plessner ritiene che il problema principale con cui la filosofia deve misurarsi è l'aver perso la fiducia in un'immagine del mondo comprensiva:¹ la specializzazione delle diverse scienze ha portato a una sempre minore capacità di cogliere l'unità sostanziale della cosa. Ogni disciplina evidenzia aspetti diversi di uno stesso oggetto ma al tempo stesso manca la spinta a integrare in uno sguardo comune i diversi piani della riflessione. A farne le spese maggiori è l'ambito di realtà più equivoco e in continua riscrittura: l'immagine dell'uomo.

Durante l'ultimo secolo l'uomo viene sacrificato in favore della macchina, che diventa sempre più protagonista del processo industriale; il perfezionamento delle scienze, avvenuto sulla scia dell'entusiasmo illuminista prima e positivista poi, ha chiarito in misura sempre maggiore la *cosalità* dell'uomo, ovvero il suo condizionamento dall'ambiente, le sue abitudini. In un'epoca dove la conoscenza raggiunge il suo massimo sviluppo si perde paradossalmente quella capacità di sintesi che integra i diversi ambiti di ricerca in un'immagine collettiva. L'uomo non ha più un orientamento saldo a cui appoggiarsi e viene lasciato indietro dalla velocità del progresso tecnologico e sociale. A beneficiare di questa situazione sono le ideologie estremiste che rispolverano vecchie immagini del mondo nel tentativo di riattualizzarle: il ritorno alla saggezza degli antichi o al legame di sangue con la patria spinge gli individui insicuri ad appoggiarsi nuovamente al senso comune, mentre le scienze continuano a mettere alla prova la realtà senza però fornire un'immagine alternativa valida e convincente.²

¹ Cfr. H. Plessner, *Circa alcuni motivi dell'antropologia filosofica*, trad. it. di M. Boccignone, 1956, in Id., *L'uomo. Una questione aperta*, Armando, Roma, 2007, p. 63: «La ricerca scientifica, nonostante il suo carattere specialistico, è sulla via verso l'*universitas* e dunque forse sulla via del superamento dello specialismo. Qui la parola *universitas* deve essere intesa come quell'unità comprensiva che manca oggi allo specialista: un'unità dell'orientamento pratico per una vita sociale frammentata in cento interessi contrastanti, non tenuta insieme né alimentata da alcuna chiara visione del futuro, un'unità dell'orientamento teoretico per una scienza frammentata in cento discipline».

² La situazione di inizio XX secolo presenta numerose analogie con il periodo recentemente trascorso dell'epidemia di COVID-19: paura generalizzata tra la popolazione; incapacità di svolgere la vita quotidiana come prima; assenza di conoscenza circa la durata del periodo; sfiducia verso gli intellettuali. Ogni periodo che mette

A ben vedere, si può tracciare un sentiero lungo la storia moderna e contemporanea di crisi sempre maggiore dell'«*universitas*» che permeava il mondo medievale:³ in primo luogo la rivoluzione di Galileo e Copernico priva la Terra della sua centralità, relegandola a una posizione periferica e insignificante nel cosmo; l'avvento del darwinismo priva *homo sapiens* della sua preminenza biologica all'interno dei viventi, equiparando il suo sviluppo a quello di tutte le altre creature e negando la sua somiglianza con Dio; infine, la scoperta dell'inconscio priva l'umanità del suo carattere razionale, sottraendo all'uomo l'ultima caratteristica che lo rendeva speciale.⁴

Noi siamo la prima epoca in cui l'uomo è divenuto completamente e interamente “problematico” per se stesso; in cui egli non sa più che cosa è, ma nello stesso tempo sa anche che non lo sa.⁵

Con queste parole di Scheler si può riassumere efficacemente la situazione dell'uomo a inizio XX secolo: spaesato, impossibilitato ad appoggiarsi alla tradizione passata, è costretto a scavarsi una nuova via per incontrare se stesso e decifrare il mistero della propria natura. Il percorso che l'antropologia filosofica intraprende per sciogliere il nodo gordiano davanti a cui si imbatte consiste in un'apertura di metodo e in un'alleanza con le altre scienze. Quando il concetto di uomo era considerato un ambito ristretto, appannaggio di poche discipline isolate, c'erano meno elementi da tenere in analisi ed era più semplice integrarli in un'immagine coerente, facile da “digerire” e quindi convincente: essa si presentava in modo più vivido al senso comune, aderente al quotidiano e alle sue immediate connessioni di senso. Dal momento che con il progresso della scienza si è complicato anche il quadro antropologico, è necessario

alla prova la popolazione nella sua interezza genera un ritorno alle immagini rassicuranti del reale, che traggono forza dalla loro assonanza e vicinanza con ciò che il senso comune presenta.

³ Cfr. H. Plessner, *Circa alcuni motivi dell'antropologia filosofica*, cit., p. 63: «Noi non disponiamo più, come il mondo medievale, di un'immagine complessiva in cui le cose della natura e della società si inquadrano in modo sensato e per tutta l'eternità».

⁴ Su questo tema cfr. anche M.T. Pansera, *La specificità dell'umano. Percorsi di antropologia filosofica*, Inschibboleth, Roma, 2019, p. 23.

⁵ M. Scheler, *Uomo e storia*, trad. it. a cura di R. Racinaro, in Id., *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, Guida, Napoli, 1988, pp. 257-258.

fare tesoro da questo ampliamento di visuale per rinnovare la domanda sulla natura dell'uomo e contrastare quello spaesamento generale che ormai è un punto di non ritorno.

La questione, oggi, si pone evidentemente in modo più urgente, in quanto ci è rimasta soltanto una rappresentazione assai vaga dell'umanità. In un mondo in cui i valori tradizionali si logorano rapidamente e in cui ci si presenta continuamente l'esigenza di fare i conti con l'imprevedibile, ci troviamo costretti a riformulare i criteri dell'umano in senso più esteso e di conseguenza più impreciso di quanto poteva apparire soddisfacente alla generazione vittoriana dell'Europa. [...] Il loro concetto di umanità, senza dubbio influenzato da diversi e continui pregiudizi, era certamente un concetto sicuro, anche se essenzialmente illogico, falso e farisaico. Esso era concepito, sia richiamandosi alla Bibbia, sia appoggiandosi ad ideali classici, come destinato a durare per l'eternità.⁶

L'antropologia filosofica è riconoscibile per il riferimento costante e sistematico alle discipline scientifiche: mantiene sempre aperto il dialogo con il resto dell'ambiente di ricerca. Non si tratta di una semplice controparte, ma di un pilastro imprescindibile; anche se non si tratta del loro specifico oggetto di ricerca, ogni scienza offre uno sguardo sull'uomo, ne rischiarla e mette in crisi la descrizione consolidata. In contrasto con il vecchio concetto di umanità, che si presentava in modo semplice e che per questo rassicurava, l'antropologia plessneriana cerca di fare i conti con queste nuove sfide, senza squalificare a priori una scoperta come "poco significativa" alla luce dell'incompatibilità con il modello che si intende preservare. In altre parole, la filosofia è chiamata a rendere conto dei limiti della conoscenza umana in tutte le sue sfaccettature. Dal momento che essa non detiene più un monopolio sullo studio dell'umano, quest'ultimo va attivamente indagato con uno sguardo aperto a più prospettive, metodologie e apparati concettuali. La svolta dell'antropologia filosofica consiste proprio nel considerare l'uomo come un essere vivente al pari degli altri: pur mantenendo una sua specificità, non va trascurato che condivide alcune caratteristiche con il resto della natura.

La filosofia ha il dovere di essere cosciente della propria interrogabilità, vale a dire dei propri limiti, che essa stessa riconosce.⁷

⁶ H. Plessner, *Disumanità*, trad. it. di F. Salvatori, 1966, in Id., *Al di qua dell'utopia. Saggi di sociologia della cultura*, Marietti, Torino, 1974, p. 176.

⁷ H. Plessner, *Potere e natura umana*, trad. it. di B. Accarino e N. Casanova, Manifestolibri, Roma, 2006, p. 85.

Qui Plessner mostra vicinanza a Kant: la priorità della filosofia risulta essere la chiarificazione dei limiti, nello specifico quelli relativi alle proprie capacità e quelli delle teorie che si sono già affacciate sul palcoscenico della storia. Una tradizione di lungo corso non è sufficiente per legittimare un'ideologia: essa non deve contraddire e anzi dovrebbe confermare le considerazioni delle altre discipline, inquadrare nel quadro comune dell'analisi scientifica. Nella visione di Plessner non si possano isolare e scorporare del tutto il piano pratico e quello teoretico: ogni revisione di quanto affermato in passato è un esercizio sano del dubbio, la cui finalità è sondare l'efficacia di una posizione per l'esistenza concreta. La conoscenza scientifica può ambire a essere completa solo nella cooperazione tra individui di formazione diversa, nell'apertura dell'orizzonte e nella possibilità di farsi suggestionare e mettere in crisi da voci alternative alla propria.⁸

La filosofia non può permettersi di ignorare i risultati delle discipline sperimentali, le quali nel tempo hanno affinato il loro strumentario concettuale e tecnologico. I loro ambiti di ricerca sono questioni di competenza sempre più interdisciplinare; sta alla filosofia problematizzare le conclusioni delle altre branche del sapere per integrarle in una cornice di senso condivisa. La filosofia non esaurisce la sua funzione rispondendo a esigenze puramente fattuali: l'ambizione universale di questa disciplina è la tendenza a porre in esame qualunque enunciato, definizione o credenza allo scopo di creare un sottofondo cognitivo stabile a sostegno del pensiero e della vita anche laddove essi appaiano convincenti al senso comune.⁹ La filosofia cerca di portare ciò che alcune discipline più votate a un esito pratico possono considerare soddisfacente alle sue conseguenze più estreme, giocando socraticamente con le definizioni: in questo modo si mettono a nudo le assunzioni elementari che rappresentano le «radici» di un pensiero. Con una precisazione: come sradicare una pianta dal terreno comporta la morte dell'organismo, allo

⁸ Invece di concepire il lavoro di ricerca come una gara a imprimere il proprio nome nella storia, con le teorie avverse e il progresso delle altre scienze che può essere visto come un concorrente scomodo, le sfide e gli interrogativi delle altre discipline vanno interpretate come un enigma di cui si vuole venire a capo; un problema la cui funzione non è far dubitare della possibilità di capire le cose ma stimolare una riflessione inedita.

⁹ Per approfondire il tema dell'interdisciplinarietà nell'antropologia filosofica plessneriana, rimando a B. Accarino, *Ratio imaginis. Uomo e mondo nell'antropologia filosofica*, Ponte alle Grazie, Firenze, 1991; O. Tolone, *Homo absconditus. L'antropologia filosofica di Helmuth Plessner*, Esi, Napoli, 2000; M. Russo, *La provincia dell'uomo. Studio su Helmuth Plessner e sul problema di un'antropologia filosofica*, Città del Sole, Reggio Calabria, 2000.

stesso modo far emergere dallo sfondo del non-detto le connessioni di senso implicite rischia di rompere la spontaneità di tale pensiero, poiché alimentano e sorreggono la significanza di quanto detto.

In questo senso la filosofia può essere vista come esempio perfetto della «ricerca di confine»: l'indagine scientifica «viene portata a intuizioni che forzano i confini disciplinari esistenti»¹⁰ per l'affinamento continuo dei suoi strumenti e delle sue definizioni. Questi, infatti, impongono uno sguardo esterno alle cornici che si cerca di mettere in comunicazione. Per fare un esempio, l'analisi delle molecole ha conseguenze fruttuose sia per la fisica che per la chimica; l'esistenza di tali discipline non comporta automaticamente che una debba essere sussunta (in linea di principio) all'altra. Solo uno sguardo esterno alle due cornici scientifiche è in grado di rivendicare tale posizione, perché un individuo istruito su solo una di esse spiega le conquiste dell'altra disciplina alla luce della propria, ossia dell'unico linguaggio che conosce. Dal momento che l'uomo può essere considerato sotto numerosi aspetti a cui corrispondono diverse scienze, tutte hanno pari voce nel quadro generale dell'indagine antropologica: la filosofia si trova a svolgere una funzione di *lingua franca* tra le varie discipline, deve cioè metterle in comunicazione senza cercare un primato definitivo. Ogni scienza è rispettata nella sua dignità e autonomia, nella misura in cui contribuisce ad accrescere in modo specifico la conoscenza. L'antropologia filosofica plessneriana «non è una scienza che viene ad aggiungersi» alle altre, «bensì è la continua riflessione critica sui loro fondamenti e sulle loro delimitazioni»,¹¹ un rivolgimento epistemologico e metascientifico; è un compito che esige, a ogni scoperta nuova, non importa da parte di quale ambito di ricerca, di problematizzare quanto finora affermato per metterne alla prova la validità.¹²

In questo senso è possibile affermare che la filosofia plessneriana ha una vocazione *universalistica*: in linea di principio, nessun approccio specifico alla realtà viene squalificato a

¹⁰ H. Plessner, *Circa alcuni motivi dell'antropologia filosofica*, cit., p. 68.

¹¹ *Ivi*, p. 88.

¹² Cfr. *ibidem*: «l'immagine complessiva dell'uomo, richiesta sempre di nuovo, non risulta dunque automaticamente dalla collaborazione delle singole scienze, bensì abbisogna dell'antropologia filosofica. Questa non è una scienza che viene ad aggiungersi ad esse, bensì è la continua riflessione critica sui loro fondamenti e sulle loro delimitazioni». Il punto di vista del filosofo è alla periferia delle regioni epistemiche che considera: mettendo ironicamente alla prova i loro fondamenti, ne individua di sicuri e istituisce ponti tra di esse; come un interprete sta contemporaneamente dentro e fuori i *mindset* linguistici che cerca di mettere in comunicazione, anche la filosofia si muove in modo elastico (*eccentrico*) rispetto alle scienze che osserva.

priori per l'indagine. Ogni singola scoperta viene riconosciuta come potenzialmente utile per determinare o sconvolgere l'immagine del mondo, che si rivela come un prodotto interno alla storia, come il frutto di lavoro, impegno e revisione continui. Plessner sottolinea la dimensione concreta, rovesciando la visione idealistica e connotando la sua concezione di antropologia filosofica con una forte impronta storicista. Non è corretto ridurre la filosofia alla sua componente «pura», isolandola dalle condizioni materiali in cui essa si verifica, e nemmeno interpretarla come una scienza dell'opinione, destinata a non raggiungere mai un ideale di verità. Si tratta piuttosto di un *tentativo* di domare la complessità del reale che, *in quanto tale*, può avere successo o fallire. Il riconoscimento della sua storicità non comporta una negazione del suo contributo sul piano gnoseologico.

«L'uomo non deve, nell'ambito della filosofia, rendersi le cose più semplici di quanto la realtà non glielo permetta»: ¹³ ogni singola manifestazione dell'umano, a qualunque livello, deve essere presa in esame dall'indagine. Il filosofo deve procedere come un giudice di tribunale e ogni testimonianza deve essere considerata “significativa fino a prova contraria”. Solo in questo modo la filosofia può evitare di essere accusata di semplificare la questione: prendendo ogni sfera del sapere in esame, deve integrare ciascuna specificità in un discorso comune istituendo un percorso di senso unitario a partire da chiavi di lettura diverse. La sua universalità è un'apertura di *metodo*, l'equiparazione di ogni fonte per l'analisi allo scopo di garantire un bilanciamento dell'immagine del mondo che sta costruendo.

Le capacità che rendono l'uomo un essere vivente singolare gli consentono di schematizzare la realtà in modo da poterci mettere mano, ma al tempo stesso lo possono illudere riguardo ai problemi che è in grado di individuare: senza prendere distanza dalla propria visione del mondo (cioè senza problematizzarla) c'è il rischio di non essere pronti alla comprensione di fenomeni senza precedenti, che non possono beneficiare di insegnamenti del passato. Se lasciata senza controllo, la conoscenza, che tanto si rivela utile per la sopravvivenza e lo sviluppo dell'essere umano e che fornisce una base stabile per il suo pensiero, rischia di imporre muri al ragionamento e di illudere la persona di sapere *già* tutto il necessario per comprendere la realtà, nonostante la complessità e il continuo mutamento di quest'ultima. Il compito della filosofia è *mettere alla prova* ogni conoscenza costituita: sfruttando la metafora della *manutenzione*

¹³ H. Plessner, *Il compito dell'antropologia filosofica*, trad. it. di M. Boccignone, 1937, in Id., *L'uomo. Una questione aperta*, cit., p. 54.

potremmo descrivere la pratica filosofica come una verifica dei mezzi cognitivi con cui l'uomo conduce la sua esistenza¹⁴ resa necessaria dal passare del tempo.

Il costante logoramento dei valori tradizionali impone al filosofo il rivolgimento su di sé, l'esplicitazione del *radicamento* del proprio pensiero. Nel quotidiano le persone sono spinte a elaborare spiegazioni che soddisfino i loro dubbi, le loro curiosità e le loro esigenze immediate; difficilmente si dedicano a complicare il quadro per spingere più in là l'orizzonte della conoscenza (o per rinnovare consapevolmente la fiducia in una credenza). Questo porta al progressivo degrado di un'idea, che perde la sua forza propulsiva e si «cristallizza» in un dogma che domina la persona. Quest'ultima non è in grado di padroneggiare la spiegazione corrispondente, non sa davvero ciò che dice, sebbene dal suo punto di vista il suo orientamento appaia «saldo».

Più che fornire stabili conoscenze chiuse l'antropologia filosofica plessneriana è finalizzata all'istituzione di uno spazio democratico per l'esercizio pratico del *logos*, che consiste nel consolidare «fondamenta stabili»¹⁵ per la riflessione. La filosofia in quanto pratica è un invito a rinnovare sempre l'esercizio del dubbio non in senso iperbolico, ossia tale da instillare angoscia esistenziale e scetticismo; deve invece essere inteso come sana curiosità, come messa alla prova di conoscenze che si presentano come valide. Lo spirito democratico della scienza inteso da Plessner è dunque lontano da un culto della classicità e di *auctoritates* riconosciute come ovvie: quest'ultimo approccio identifica la rilevanza con un criterio autoevidente, un assunto che non si esplicita fino in fondo dal momento che non ne si avverte il bisogno.¹⁶ In questo modo si è condizionati dalla storicità del proprio pensiero senza prenderne coscienza («È naturale che sia così...»). La svolta plessneriana consiste nell'*elasticità*: «seppur entro la propria prospettiva, la filosofia della vita sta al di fuori della propria prospettiva».¹⁷ Essa non si

¹⁴ Potremmo anche dire: come una verifica dei mezzi *narrativi* o *proposizionali* con cui l'uomo *cerca di spiegare il suo ambiente* (non solo nel senso di *habitat*: vale anche a livello sociale, relazionale, politico...).

¹⁵ Cfr. H. Plessner, *Potere e natura umana*, cit., p. 41: «[l'occupazione della filosofia] è in definitiva quella di creare stabili fondamenta invece di definizioni teleologiche, costruite in situazioni di emergenza».

¹⁶ Si intende dire: il culto della classicità ritiene autoevidente ciò che va tenuto in considerazione per la ricerca. Non ho bisogno di chiedermi perché (o se) Aristotele è significativo per la filosofia. Tale approccio è contrastato da Plessner: anche se poi finisco per dare ragione all'opinione iniziale, non è secondario aver fatto la «fatica del concetto», perché ho messo a fuoco le ragioni che motivano la risposta affermativa, mentre prima si trovavano sullo sfondo del non detto.

¹⁷ H. Plessner, *Potere e natura umana*, cit., p. 134.

limita a fornire una teoria degli elementi della storicità, ma media la sua stessa posizione alla luce di questa consapevolezza perché, pur propugnando una sua teoria, si mantiene cosciente di essere solo una possibilità tra le altre di osservare la realtà ed evita così di assolutizzare la sua interpretazione. Non si tratta di un'indagine che si colloca su un piano «puro», «logicamente necessario», «extrastorico» come le dialettiche dell'idealismo classico tedesco, ma di un tentativo di farsi carico della propria posizione specifica nella storia.

La filosofia dovette diventare, nel senso di una teoria della conoscenza, più di una teoria della conoscenza, e svilupparsi in una dottrina degli elementi della storicità, vale a dire di tutto quel che rende “possibile” la storia [...]. Ma dovette svilupparsi in modo che questi elementi non fossero ricercati su un piano extrastorico di puri valori, di eterne verità e di principi in sé, di costanti dell'essenza umana, bensì là dove il punto di vista della storia impone esso stesso di cercarli, con genuino spirito critico, cioè in ragione della storia quale scienza: nella storia.¹⁸

Il desiderio di sicurezza e la pigrizia mentale spingono le persone ad accontentarsi di soluzioni facili che sembrano evitare i paradossi. La filosofia ha come compito il contrasto di questa tendenza. Bisogna sempre rinnovare lo stupore di fronte alla realtà che accade, come è necessario rimettere in discussione lo *status* che l'uomo crede di aver consolidato. Piuttosto che problematizzare un assunto formulato in passato, le persone tendono a considerare come modello per il proprio pensiero la tradizione, evitando la fatica di elaborare da zero le proprie opinioni. A tal riguardo, è interessante riflettere sul fatto che quasi tutti i pensieri e le massime popolari che l'umanità ha prodotto nel corso della sua storia sono stati superati: innumerevoli religioni sono state abbandonate, numerosi utensili si sono rivelati obsoleti, molte concezioni della natura si sono rivelate sbagliate (o nei casi più fortunati imprecise). Ciò significa che non ci si può mai accontentare di un risultato come definitivo e che bisogna contrastare la pigrizia insita nell'essere umano, che tende a evitare la fatica a ogni costo se non necessaria.

Senza un'immagine filosoficamente salda di uomo, di quelli che sono i suoi bisogni e le sue capacità, non ci sono le basi per una riflessione matura circa le politiche che andrebbero messe in pratica per garantire una società il più positiva possibile per i cittadini. Se non ci si colloca sullo stesso piano discorsivo non c'è vera comunicazione, né alcuno scambio di opinioni, ma

¹⁸ *Ivi*, p. 79.

solo una lotta mutualmente esclusiva, in cui è bandita ogni possibilità di arricchimento reciproco. Il compito propriamente filosofico della teoria plessneriana è fornire fondamenta solide per la riflessione al riparo dalle incursioni del dubbio; non teorie fatte e finite che chiuderebbero lo spazio della ricerca, bensì uno spazio comune che ospiti opinioni alternative senza costringerle a una battaglia “all’ultimo sangue”. Lasciare implicita l’immagine dell’uomo equivale a fuggire dalle responsabilità: illudersi che sappiamo *già* chi siamo equivale a spegnere il *thaumazein*, quel motore della curiosità che illustri storici avevano identificato come origine della filosofia. Come una persona che evita, dopo un incidente, un percorso di fisioterapia e rimane impossibilitata a camminare pur non avendo ossa rotte, così senza una verifica attiva delle nostre convinzioni finiamo per essere confinati all’interno dei nostri schemi mentali consolidati e incapaci di assumere una prospettiva alternativa.

Lo scopo che Plessner persegue con il suo progetto di antropologia filosofica in ultima analisi è la lotta all’«autodeificazione dell’uomo».¹⁹ L’illusione di aver ultimato la conoscenza della realtà, e dunque anche della propria natura, porta l’uomo a voler «giocare con il proprio destino».²⁰ Lo sviluppo della ricerca scientifica deve essere sempre accompagnato dalla coscienza della limitatezza del pensiero umano e la sicurezza che deriva dalla sempre maggiore completezza dell’immagine del mondo (che rimane sempre relativa al proprio tempo) trova il suo controbilanciamento nella socratica conoscenza della propria ignoranza. Con l’affermazione di una visione sempre più laicizzata si concretizza il rischio che uomini di potere considerino i propri simili come semplici mezzi per il raggiungimento di fini superiori: la maggiore schematizzazione dell’uomo e del suo funzionamento comporta anche una più ampia capacità di manipolarlo.²¹ Bisogna guardarsi dall’assumere principi definitivi e assoluti a cui

¹⁹ Cfr. H. Plessner, *Il compito dell’antropologia filosofica*, cit., pp. 61-62: «l’antropologia filosofica [...] dovrà realizzare qualcosa di corrispondente alle intenzioni della critica trascendentale per la scienza, la filosofia e la vita: si tratterà di una critica indirizzata non più contro una presunta scienza della trascendenza contro il falso legame della volontà a teorie non passibili di controllo, bensì contro una minacciosa autodeificazione dell’uomo».

²⁰ Cfr. *ivi*, p. 62.

²¹ Plessner nota che lo sviluppo tecnologico e industriale alimenta una visione disincantata dell’uomo, che si concepisce come un semplice mezzo per il raggiungimento del progresso. Il sempre maggiore distacco dalla valorizzazione del singolo e della sua emotività a vantaggio dell’esaltazione di un ideale impersonale spiana la strada al cinismo. Cfr. *ibidem*: «l’uomo è diventato, a causa della sua capacità, una minaccia per il suo futuro, perché egli supererà la sua capacità solo attraverso una capacità maggiore, ma non sussiste alcuna garanzia del fatto che nel frattempo non vada persa l’umanità stessa».

piegare la pianificazione della vita pubblica e individuale: un elogio sfrenato della tecnica e del progresso rischia di sottovalutare i rischi connessi alle tecnologie che vengono di volta in volta perfezionate. Plessner stesso evoca spesso lo spettro dello sviluppo della scienza della programmazione genetica.²²

Occorre porre un limite alla pretesa illegittima, che diventa sempre più spietata, dei politici, degli economisti, dei dottori, in fatto di sterilizzazione, eugenetica, politica razziale, riproduzione selettiva degli uomini, cioè *occorre porre un limite alla capacità dell'uomo di giocare con il proprio destino*.²³

Questo tema oggi è più attuale che mai: in un mondo dove il virtuale è una dimensione essenziale per il quotidiano e dove il mercato dei *data* assume sempre più rilevanza, il rischio di sottomettere l'individualità a logiche di guadagno è palpabile. Il progresso della conoscenza deve sempre procedere in funzione del benessere della società e delle persone che la compongono, e va quindi mantenuto in equilibrio, tenendo distanti i poli dell'immobilismo tradizionalista che guarda solo al passato e del progresso sfrenato rivolto solo al futuro. Il compito della filosofia, che si configura come un senso pratico, un freno dal cantare vittoria prematuramente, acquista anche una valenza *politica*: lasciare aperto l'orizzonte equivale a non proclamare il primato a priori di una visione del mondo sulle altre, al fine di tenere vigili le coscienze riguardo un'immagine del reale e di potervi mettere mano qualora le circostanze lo richiedessero.

Anche da un punto di vista metodologico si può osservare una certa *prudenza* da parte di Plessner. Nel chiarire quale rapporto intercorre tra antropologia e filosofia egli afferma che non si può né si deve stabilire un primato assoluto di una disciplina sull'altra. La prima simboleggia l'indagine scientifica che tiene conto della dimensione empirica nel corso delle sue analisi; la seconda, invece, rappresenta la tendenza all'universale, la cornice che eccede e mette in comunicazione ambiti diversi tra loro. Qualora si cercasse di stabilire un rapporto unilaterale e

²² Cfr. H. Plessner, *L'emancipazione del potere*, trad. it. di F. Salvatori, in Id., *Al di qua dell'utopia*, cit., pp. 148-149: «possiamo dire che oggi, con lo sviluppo della genetica scientifica, il confronto con queste teorie della pianificazione diventa inevitabile. Oggi l'umanità sta ancora sotto l'impressione dell'esperienza della bomba atomica. Fra un decennio o due sarà proprio l'intervento creativo nella formazione della vita, che costringerà la politica a prendere posizione».

²³ H. Plessner, *Il compito dell'antropologia filosofica*, cit., p. 62 [c.n.].

definitivo tra le due, si finirebbe per equivocare la natura stessa dell'umano, a causa del restringimento dello sguardo che tale gerarchia imporrebbe. Nel caso di un primato dell'antropologia la filosofia verrebbe squalificata a discorso superfluo e si riterrebbe che i soli dati scientifici siano più che sufficienti a fornire un'immagine dell'uomo, continuando il progetto di specializzazione e divisione delle scienze senza una spinta unificatrice; nel caso di un primato della filosofia, si confinerebbe l'indagine sull'uomo a un piano puramente aprioristico e il momento della considerazione sperimentale sarebbe derubricato a secondario.

L'antropologia filosofica plessneriana consiste nella compresenza delle due discipline, ossia nell'apertura di un *circolo ermeneutico-interpretativo*²⁴ tra a priori e a posteriori. Assolutizzare una delle due fonti della conoscenza e sussumervi l'altra equivale a radicalizzare la riflessione, a privarla dell'elasticità necessaria per restare al passo coi tempi nonostante l'evoluzione della lingua e del sottofondo culturale in cui le persone sono radicate. Un'assolutizzazione dell'empirico rende la riflessione filosofica una semplice descrizione che rispecchia una realtà determinata, privandola della capacità di immaginare il futuro e di tenere in considerazione la possibilità non attualizzata; un'assolutizzazione dell'apriori svaluta invece l'apporto dello sperimentale e non responsabilizza la filosofia a farsi carico dei risultati delle diverse scienze già nella sua articolazione. La soluzione individuata da Plessner consiste nell'approccio storicista e nel *principio della questione aperta*: soltanto senza un chiaro criterio gerarchico che "automatizzi" il ragionamento la persona sarà portata a riflettere sulla datità del suo pensiero, a problematizzarla e includerla nella riflessione stessa.²⁵

Chiunque dà per scontato il funzionamento del pensiero e non si preoccupa di «disseppellire le radici della filosofia»²⁶ assolutizza il significato dei termini che impiega e condanna il suo stesso ragionamento a una "data di scadenza", impossibile da individuare in anticipo con precisione ma inevitabile, in quanto la lingua è una realtà viva in continua evoluzione. Il filosofo deve tenere conto di ciò se intende proporre una riflessione che intende essere universale. Antropologia e filosofia esercitano un primato reciproco l'una sull'altra: ogni riflessione

²⁴ Cfr. H. Plessner, *Potere e natura umana*, cit., p. 114: «ogni determinazione di essenza, e quindi anche la filosofia, deve, così sembra, risultare in questo *circolo del comprendere*, conforme all'esserci, fra il presente e la storia» [c.n.]. Tale concetto riecheggia il *circolo ermeneutico* di Gadamer: per approfondire, si veda la riflessione di Pansera sul concetto di "circolo antropologico", in M. T. Pansera, *La specificità dell'umano*, cit., pp. 27-33.

²⁵ Cfr. H. Plessner, *Potere e natura umana*, cit., pp. 83-92.

²⁶ *Ivi*, p. 126.

filosofica si origina «dalla vita quale medietà e quotidianità ancora prefilosofica e prescientifica»,²⁷ dunque indagabile con uno sguardo antropologico; e al tempo stesso ogni indagine antropologica poggia su categorie e concetti che sta alla filosofia esplicitare e fondare.

In altre parole, ogni riflessione è composta di una parte *storica, concreta, determinata* e di una più *extrastorica, astratta, svincolata dal dato*. Per realizzare un'immagine dell'uomo completa (che tiene in considerazione ogni manifestazione dell'umano come significativa per la ricerca) è necessario integrare queste due direzioni dell'indagine in un metodo aperto a ridefinizione, in un circolo che oscilli tra ciò che si è *già* determinato e ciò che è possibile e non si è *ancora* verificato. Ridimensionare l'ambizione dell'umano e posare lo sguardo anche sulla cosalità della sua natura è l'unico modo che la filosofia ha per salvaguardare la sua vocazione e per essere una disciplina e una pratica utile allo sviluppo della società anche nell'epoca della massima specializzazione delle scienze dure.

In conclusione, l'idea di filosofia di Plessner è distante da un sistema la cui articolazione segue leggi di necessità: non vi è un punto «giusto» da cui l'indagine deve partire, né un problema che sia il «vero» nucleo della riflessione. La filosofia è un *gioco* volto a scardinare e mettere in discussione quanto viene riconosciuto come vero, allo scopo di sondare l'efficacia e l'attualità di queste convinzioni. Plessner riconosce pari peso nella ricerca a tutte le scienze, da lui definite «vie e modi dell'incontro dell'uomo con se stesso»,²⁸ perché i loro risultati sono significativi anche per quanto riguarda la sua natura, che viene colta sotto un aspetto particolare. Non c'è una netta gerarchia di metodo tra considerazione pura a priori e deduzione empirica: il compito della filosofia è portare alle estreme conseguenze ogni suggestione che proviene dal piano materiale; il piano quotidiano in cui le persone si trovano a trascorrere la loro esistenza va reso oggetto di indagine dell'analisi filosofica e non bollato da subito come insignificante. Soltanto un discorso eterogeneo rispecchia la vocazione della filosofia: un discorso che tenga conto dell'influenza e delle conseguenze di ogni disciplina, che sappia integrare questi risultati in un'unica cornice concettuale ma che al tempo stesso la lasci aperta alla ridefinizione che la storia impone (invece di chiuderla, cristallizzarla, assolutizzarla e dogmatizzarla) e che sia cosciente del suo stesso *radicamento* nel non-detto.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ H. Plessner, *Circa alcuni motivi dell'antropologia filosofica*, cit., p. 66.

2. Contro il modello del centauro

Il compito della filosofia plessneriana consiste nel sottoporre alla revisione del dubbio ogni conoscenza spacciata per definitiva: più una convinzione scivola sullo sfondo del non-detto, più viene taciuta in quanto ovvia e maggiore è l'urgenza con cui ci si dovrebbe affrettare a mettere in crisi l'assunto in questione. Il principale bersaglio polemico che viene criticato è il cartesianesimo, da Plessner definito come «una delle più grandi forze che formano la tradizione del mondo moderno»,²⁹ che ha portato a una rottura radicale con la visione scolastica. A differenza del periodo medievale, quando la filosofia aveva un ruolo ancillare ed era subordinata alla teologia e la validità dei ragionamenti era garantita dall'idea di Dio, Descartes rivoluziona il modo di porre la sua questione: memore dell'esperienza galileiana, l'ideatore del *cogito* si guarda dall'attirare su di sé lo sguardo dell'Inquisizione ed esercita il dubbio in modo iperbolico, estendendolo anche a verità comunemente accettate e mai messe in questione, come il possesso di un corpo.³⁰

Ma che ne è di tutto ciò, ora che suppongo che un certo ingannatore potentissimo e (se lo si può dire) malvagio metta sempre tutto il suo impegno e il suo potere a farsi gioco di me? Potrei forse affermare di possedere la benché minima cosa di tutte quelle che dicevo or ora appartenere alla natura del corpo?³¹

Tramite l'esperimento mentale del genio maligno Descartes problematizza ciò che a livello quotidiano viene dato per scontato in un modo che potremmo definire illogico (come lui stesso ammette preventivamente, per smarcarsi dalle accuse di eresia): e se per caso esistesse un essere onnipotente, in grado di confondere i nostri sensi senza che ne abbiamo coscienza, capace di generare sensazioni vivide ma fittizie riguardo alla realtà che ci circonda, alle apparenze dei

²⁹ H. Plessner, *Sensibilità e intelletto. Un contributo sulla filosofia della musica*, trad. it. di A. Ruco, in Id., *Studi di estesiologia*, CLUEB, Bologna, 2007, p. 131.

³⁰ Cfr. R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, trad. it. di S. Landucci, Laterza, Roma-Bari, 1997, p. 29: «Per nessuna ragione si potrebbe mai negare che esistano davvero le mie mani, e tutt'intero questo corpo che è mio, a meno che io non mi consideri simile a certi pazzi [...]; ma costoro sono fuori di senno, e non mi sembrerebbe di esserlo di meno se mai li prendessi ad esempio per concepire me stesso». Descartes riconosce che nella vita di tutti i giorni è insensato concepire il corpo come un'illusione.

³¹ *Ivi*, p. 43.

suoi oggetti e di noi stessi in quanto corpi, alla stregua delle immagini che ci suggestionano in sogno? Il filosofo adduce molti esempi per dubitare della validità dei nostri sensi: per esempio ci sono mutilati di guerra che avvertono sensazioni di fastidio, dolore o prurito a parti del corpo che non hanno più, o ancora capita a tutti di illudersi riguardo l'apparenza di un oggetto, a seconda che ci si avvicini o che le condizioni di visibilità mutino.³² Al contrario dell'ambito delle sensazioni, su cui è possibile sempre esercitare scetticismo, Descartes individua un assunto immune al veleno del dubbio e che dunque può essere preso come punto di partenza per una nuova filosofia.

Mi accorsi che nel momento stesso in cui volevo pensare che tutto fosse falso, era necessario che io, che così pensavo, fossi qualche cosa. Notai, allora che la verità: *io penso, dunque sono* era così solida e certa, che non avrebbero potuto rimuoverla neppure le più stravaganti supposizioni degli scettici, e quindi giudicai che potevo accoglierla senza esitazione, come primo principio della filosofia che andavo ricercando.³³

Questo nuovo modo di impostare l'indagine filosofica rivoluziona il modo di pensare: esso comporta la scissione della realtà in due dimensioni, tra esse inconciliabili e profondamente diverse, che Descartes definisce *sostanze*: si tratta di *res cogitans* e *res extensa*.³⁴ Il mondo

³² Cfr. *ivi*, p. 127: «Molte esperienze hanno fatto crollare, a poco a poco, tutta la fiducia che avevo avuto nei sensi. Intanto, per esempio, delle torri che da lontano sembravano rotonde, da vicino apparivano quadrate, e delle statue gigantesche poste sulle loro sommità non apparivano poi granché grandi a guardarle dal basso [...]. E non soltanto dei sensi esterni, bensì anche di quelli interni: ché niente potrebbe essere più intimo del dolore, eppure mi è capitato di apprendere, da persone a cui era stata amputata una gamba o un braccio, che tuttavia a loro pareva talvolta di sentire ancora dolore in quella parte del corpo che non avevano più».

³³ R. Descartes, *Discorso sul metodo*, trad. it. di M. Renzoni, Mondadori, Milano, 2019, p. 32. Con questa frase, egli sancisce un'identificazione stretta tra *io* e *pensiero*. A riguardo, cfr. Id., *Meditazioni metafisiche*, p. 47: «So dunque che cosa sono: una cosa che pensa. Ma che cos'è una cosa che pensa? Di certo una cosa che dubita, intende intellettualmente, afferma, nega, vuole, non vuole, e anche immagina e sente».

³⁴ Cfr. R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, cit., p. 73: «Per quanto riguarda, invece, quel che nelle idee delle cose corporee è chiaro e distinto, mi sembra, intanto, che in parte l'avrei potuto derivare dall'idea di me stesso, e cioè l'essere sostanze [...]. Infatti – quando penso che una pietra è una sostanza, ossia una cosa suscettibile di esistere di per sé, e che anch'io sono una sostanza – è bensì vero che concepisco che io sono una cosa pensante e niente affatto estesa, mentre una pietra è una cosa estesa e nient'affatto pensante, e che quindi fra questi due concetti c'è la maggiore diversità, e tuttavia essi appaiono accordarsi per quanto riguarda l'essere sostanza». Per capire a pieno questo passo è necessario ricordare che, al corrente livello di svolgimento delle *Meditazioni*,

esterno viene vincolato a un ideale veritativo incentrato sul calcolo e sulla quantificazione oggettiva. Lo stesso corpo umano è concepito come un macchinario e solo in questo siamo riconosciuti simili al resto del regno animale: la nostra carne non è un ammasso alla rinfusa di organi e liquidi corporei ma segue una struttura intellegibile, come se fosse un orologio o un automa,³⁵ che tramite i movimenti del sangue fornisce movimento e vitalità al sistema corporeo.

Per Descartes è sufficiente la visione meccanicista per spiegare le forme di vita animali, mentre l'uomo si differenzia per la presenza di un "lume divino" ed è l'unico essere che partecipa di entrambe le sostanze: è *corpo esteso*, soggetto alle leggi fisiche e in un certo senso animale "meccanico", e al contempo è *coscienza*. Tali dimensioni si uniscono nel concreto e formano un *conjunctum*, senza che venga meno la loro distinzione.³⁶ Quando si tratta di stabilire la specificità dell'uomo si esalta la dimensione della *res cogitans*, in quanto è il principio in base al quale lo si può definire "creatura a immagine e somiglianza di Dio" e che rappresenta il suo tratto distintivo rispetto al resto del creato.

Dal fatto stesso che so di esistere e nel contempo mi rendo conto che alla mia natura, o essenza, non appartiene assolutamente nient'altro se non che io sono una cosa che pensa, concludo correttamente che la mia essenza consiste soltanto nell'essere io una cosa che pensa. E, benché forse [...] io abbia un corpo a me congiunto molto strettamente, tuttavia, poiché da una parte ho un'idea chiara e distinta di me stesso in quanto soltanto una cosa che pensa e non estesa, e, dall'altra parte, un'idea distinta del corpo in quanto soltanto una

Descartes si è identificato con il suo pensiero e ha messo in dubbio il suo essere corporeo, in virtù dell'esercizio del dubbio iperbolico: cfr. *ivi*, p. 45.

³⁵ Cfr. R. Descartes, *Discorso sul metodo*, cit., p. 44: «Si può dire che gli animali privi di ragione ci rassomiglino, senza però, per questo, aver trovato in essi nessuna di quelle funzioni che, per essere dipendenti dal pensiero, sono le uniche che ci appartengono in quanto uomini»; e *ivi*, p. 51: «Non sembrerà affatto strano a coloro che, sapendo quanti diversi *automi* o macchine semoventi può costruire l'industria umana, pur impiegandovi pochissimi pezzi a paragone del gran numero di ossa, muscoli, nervi, arterie, vene e di tutte le altre parti che compongono il corpo di ogni animale, considereranno questo corpo come una macchina che, essendo stata fatta da Dio, è incomparabilmente meglio ordinata e ha in sé movimenti più meravigliosi di qualsiasi altra tra quelle che gli uomini possono inventare».

³⁶ Cfr. R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, cit., p. 87: «In effetti, della mente umana – in quanto è una cosa che pensa, non estesa in lunghezza, larghezza e profondità, e che non nutra alcunché dal corpo – ho un'idea molto più distinta che di alcuna cosa corporea».

cosa estesa e non pensante, è certo che io sono distinto realmente dal mio corpo, e che posso esistere anche senza di esso.³⁷

Per quanto all'inizio dello scritto Descartes riconosce che è irragionevole mettere in dubbio l'esistenza e il possesso del nostro corpo, man mano che le meditazioni vengono condotte si può assistere a una progressiva radicalizzazione di ciò che all'inizio presentava come semplice provocazione. Egli identifica in modo sempre più stretto la persona con la sua facoltà di pensiero, derubricando il corpo a semplice contrappeso spaziotemporalmente connotato di un'esistenza che è al di là di ogni fissazione determinata. La distinzione netta tra i due ambiti della realtà che Descartes traccia ha conseguenze anche sul piano epistemologico: dal momento che la *res extensa* non presenta coscienza, e di conseguenza nemmeno principi di attività, l'analisi e la misura dei corpi non possono che essere esclusive della *res cogitans*.³⁸ Ogni atto di percezione solleva aporie, in quanto la transizione da una *res* all'altra (dall'oggetto osservato *esteso* alla *coscienza* che ne apprende le proprietà) richiama un'operazione mediatrice, un passaggio che aggiunge domande e problemi da risolvere: il «soprabito del fenomeno» individuato da Kant è la conseguenza necessaria della lettura cartesiana del mondo e delle esperienze possibili.³⁹

Un ulteriore enigma che si apre è legato alle proprietà non misurabili degli oggetti: tutto ciò che non è matematizzabile, per ammissione stessa di Descartes, non può essere considerato una qualità della *res extensa*, in quanto la natura corporea «è oggetto della matematica pura».⁴⁰ Ogni caratteristica non riducibile a un rapporto quantitativo viene dunque esclusa dall'ambito

³⁷ *Ivi*, p. 129.

³⁸ Cfr. H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, trad. it. di U. Fadini, E. Vallauri e V. Rasini, Bollati Boringhieri, Torino, 2006, p. 70: «La *res extensa* si manifesta solo quando sta di fronte alla *cogitatio*. Alla cosa estesa si oppone in maniera del tutto polare solo l'atto del soggetto».

³⁹ Cfr. *ivi*, p. 68: «La *res extensa* non è mai disponibile come tale nella sua nudità, ma sempre e solo con il "soprabito" del fenomeno».

⁴⁰ Cfr. R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, cit., p. 123: «... Quella natura corporea che è oggetto della matematica pura...». Cfr. anche *ivi*, p. 107: «Orbene, io immagino distintamente la quantità che comunemente i filosofi chiamano *continua*, vale a dire l'estensione di una tale quantità (o meglio di una cosa che abbia tale quantità) in lunghezza, larghezza e profondità; in questa estensione distinguo varie parti, che enumero, ed alle quali assegno grandezze, figure, posizioni e movimenti locali i più vari, e a questi movimenti le durate più varie». I concetti di *res extensa* e di estensione si basano unicamente su rapporti matematici per i quali sono distinguibili diverse (potenzialmente infinite) parti all'interno dell'oggetto che considerano.

dell'estensione come conseguenza della distinzione tra sostanze. Per venire preservate, le qualità non misurabili vengono risospinte nel dominio della *res cogitans*, rinunciando così alla garanzia dell'esistenza oggettiva di tali caratteristiche, che più che venire considerate come proprietà delle cose estese sono assunte come fenomeni esclusivamente soggettivi, di cui perciò si può dubitare.

In altre parole, la frattura della realtà in due dimensioni eterogenee porta anche a suddividere tutto ciò che la nostra esperienza ci presenta in qualcosa di misurabile fisicamente e connotato spaziotemporalmente e qualcosa che invece si presenta soltanto alla nostra coscienza. In quanto fenomeno intrapsichico sprovvisto dei caratteri matematizzabili che Descartes richiedeva alle cose corporee, questa dimensione viene isolata dal mondo fisico; anche i principi di cognizione, volontà e soggettività vengono ascritti alla sola *res cogitans* e dunque ai soli esseri umani.⁴¹ Questi ultimi si ritrovano in una posizione ambigua, in quanto appartengono a entrambe le dimensioni e al contempo non si ritrovano a pieno in nessuna: tirati verso il basso dalla forza degli appetiti, ma in grado di volgere il lume della ragione a considerazioni intellettualmente elevate, gli uomini cartesiani si trovano divisi nella loro stessa natura tra due principi inconciliabili. «Fin dall'antichità l'uomo si è considerato di una natura mediana, metà animale metà spirito, una situazione di frattura e di appartenenza a due mondi, realtà che è al tempo stesso la fonte della sua forza e della sua debolezza»:⁴² questo schema viene rinforzato dalla *divisio mundi* dell'epoca moderna, che esplicita la differenza tra le due sfere e ne polarizza il confronto-scontro, imponendo l'individuazione di una gerarchia.

La coesistenza di entrambe le *res* nell'essere umano (il suo essere «a metà tra l'angelo e la bestia», dice Plessner)⁴³ porta Descartes a stabilire un chiaro rapporto di dominio, riprendendo l'idea scolastica dei gradi dell'essere: dal momento che la natura più eminente è quella di Dio, la sua effigie è di grado maggiore rispetto al corpo animale, che viene dunque subordinato (sia logicamente che ontologicamente) al pensiero, alla volontà e alla coscienza umane, retaggio del

⁴¹ Si tratta del cosiddetto "principio di immanenza". Cfr. H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, cit., p. 74: «Solo in quanto sé la *res cogitans* può adempiere al compito di salvare il fenomeno, che le tocca per via dell'identificazione di corporeità ed estensione. E adempie al compito solo al prezzo del suo autoisolamento nei confronti del mondo fisico».

⁴² H. Plessner, *Disumanità*, cit., p. 179.

⁴³ Cfr. H. Plessner, *Circa alcuni motivi dell'antropologia filosofica*, cit., p. 87 [c.n.]: «[L'uomo] deve comprendersi sotto ogni rispetto come una questione aperta, non più solo come un essere tra l'animale e l'angelo».

divino. Questa tendenza caratterizza lo sviluppo del pensiero nelle epoche successive, in quanto il discorso filosofico è stato monopolizzato da riflessioni su mente, ragione, spirito, tralasciando la dimensione “terricola” del corpo, su cui si è taciuto perché implicitamente riconosciuto come poco significativo. L’idea del primato dell’uomo nel cosmo e sul resto della natura e la conseguente giustificazione della sua “scalata naturale” all’interno degli organismi riposa sull’assunto in base a cui, per il solo fatto di possedere la ragione, siamo esseri di gran lunga superiori agli altri.

Se al cartesianesimo riesce ancor sempre di conquistare un influsso sulla filosofia, e di garantire al suo fondatore la posizione di chi ha inaugurato il modo moderno di filosofare, ciò dipende dal fatto che nella sua dottrina è passata, conservandosi, l’antica idea della gerarchia dell’essere secondo i gradi della realtà ovvero dell’evidenza, convertendosi nelle idee specificamente a-teologiche del primato ontologico e gnoseologico del soggetto.⁴⁴

La teoria del primato del soggetto (così Plessner chiamerà il moderno modo di pensare in chiave dualistica la natura umana)⁴⁵ non solo riprende una struttura concettuale centrale per la teologia scolastica medievale, ma si colloca in continuità con il senso comune. Al livello del vivere quotidiano infatti è intuitivo individuare una differenza tra “noi” e gli animali: noi siamo in grado di parlare, di pensare, di sviluppare strutture sociali complesse, di esercitare l’arbitrio.⁴⁶ Secondo questo ragionamento, l’essenza dell’umano consisterebbe soltanto nelle sue possibilità esclusive, e dunque tutto ciò che condividiamo con esseri “inferiori” (meno “degni”, meno “evoluti” a seconda delle formulazioni) viene escluso dalla riflessione senza doversi giustificare, come per esempio l’aver un corpo e tutto ciò che esso comporta. Per quanto sia innegabile la differenza di capacità e possibilità tra gli uomini e il resto della natura, questo modello antropologico si fonda su una assolutizzazione di questo solco che comporta anche un distacco ultraterreno della ragione, che non viene vista come facoltà da allenare e sgrezzare faticosamente nel tempo e con un percorso pedagogico preciso, ma piuttosto come

⁴⁴ H. Plessner, *Potere e natura umana*, cit., p. 117.

⁴⁵ Cfr. *ivi*, pp. 117 e seguenti.

⁴⁶ Cfr. H. Plessner, *Il riso e il pianto. Una ricerca sui limiti del comportamento umano*, trad. it. di V. Rasini, Bompiani, Milano, 2007, p. 54: «Solitamente, quando sono in gioco i monopoli dell’uomo [...], ci si accontenta della razionalità o della spiritualità e si cerca in qualche modo di radicare in esse ciò che è umano».

qualcosa di innato, universale e quasi divino, rifiutando di considerarla in relazione con il corpo e dunque con l'individuo concreto.⁴⁷

Di fronte a questo chiaro confine tra le possibilità animali e quelle umane, non si dovrebbe far subito richiamo al concetto specifico di ragione. La ragione viene concepita come una capacità di tipo specificamente razionale. Ad essa non appartengono di per sé l'imitare e il «fare come se...», anche se spesso queste azioni – nell'uomo, il quale soltanto ne ha la disponibilità – vengono poste a servizio di riflessioni razionali. Perciò gli elementi di comportamento extrarazionale dell'imitazione bisogna cercarli a livello più profondo, cioè nella struttura esistenziale dell'uomo che dà l'impronta a tutta la sua vitalità. *Noi non siamo costruiti sul modello del centauro, cioè istinti animali più intelletto e persona morale, ma in una sola gettata, nonostante fratture e dissociazioni.*⁴⁸

Per quanto l'osservazione quotidiana e il senso comune possano distinguere chiaramente tra corporeità e razionalità, sarebbe avventato concepire l'uomo come una loro semplice somma, in cui è sempre possibile separare l'una dall'altra. Plessner rivendica l'unitarietà dell'essere umano, che in ogni momento della sua vita è un tutt'uno di sensazioni e considerazioni, di psiche e fisico. Il rischio connesso al modello dualistico è la possibilità che i due ambiti vengano contrapposti: dal momento che nel modo di pensare moderno si afferma l'urgenza di stabilire una gerarchia tra i due, tutti i fenomeni che attraversano entrambe le sfere possono essere visti come un attacco o come un'interferenza di una nei confronti dell'altra.⁴⁹ Per fare un esempio: una concezione dualistica può interpretare i morsi della fame come un ostacolo che il corpo pone alla libera attività creatrice della ragione, alla sua volontà di contemplare in modo puro il mondo. Si tratta di una visione antagonistica, che tradisce la reale funzione dello stimolo, che è quella di segnalare alla coscienza il bisogno di introdurre nuove energie (tutt'altro che un

⁴⁷ Questo genera, a catena, anche un distacco dell'uomo stesso dal mondo (in virtù dell'identificazione della sua essenza con il pensiero). Ci sono numerose storie, infatti, che dipingono l'uomo come cittadino di un luogo ultraterreno e perfetto, non fosse per un errore fatale (spesso legato alla corporeità) che lo condanna all'esilio. La ricorrenza di questi miti e leggende rispecchia l'atteggiamento comune all'umanità di considerarsi "al di là della natura" (seppur, suo malgrado, al suo interno).

⁴⁸ H. Plessner, *L'atto imitatorio*, trad. it. di F. Salvatori, in Id., *Al di qua dell'utopia*, cit., p. 130 [c.n.].

⁴⁹ Cfr. H. Plessner, *Il riso e il pianto*, cit., p. 60 [c.n.]: «Benché si cerchi di attenuare o di reinterpretare la sua tempra metafisica, è rimasta una concezione dualistica dell'uomo, con la forza di separare tra loro il *fisico* dallo *psichico*, cioè con la fatale possibilità di metterli in gioco l'uno contro l'altro».

attacco alla psiche). Il modello del centauro si presenta come una distinzione accentuata ma innocente tra componenti della natura umana, ma in realtà cela il rischio di un fraintendimento dannoso dell'unità dell'uomo.

L'uomo inteso come corpo «e» anima resta una somma di pezzetti. La sua unità essenziale originaria, che si presenta al di qua della divisione in corpo e anima e costituisce una certezza nella vita attiva di ciascuno, consiste e si comprende solo nella correlazione di tutte le proprietà umane con gli scopi, i beni e i valori del comportamento umano.⁵⁰

Concepire l'umano come l'unione di vari ambiti indagabili separatamente svia la ricerca della filosofia: senza un riferimento alla spiritualità, alla libertà e al senso di appagamento che guida l'esistenza dell'individuo, non si riesce a cogliere il funzionamento della corporeità come elemento essenziale per l'indagine antropologica. Al tempo stesso il disinteresse dell'indagine "umanistica" nei riguardi della dimensione fisica delle pulsioni e dei bisogni rischia di far percepire la sua prospettiva come particolarmente astratta. Non a caso, quando Plessner descrive il "soggetto" al centro delle correnti filosofiche moderne successive a Descartes, lo definisce «un *mero filo* attaccata al quale l'esistenza, divenuta marionetta, compie i suoi movimenti *senza vita*».⁵¹

Durante il periodo in cui Plessner scrive si afferma in Germania la figura di Martin Heidegger, che con il suo *Essere e tempo* critica fortemente lo sviluppo corrente della filosofia, rea di aver dimenticato la sua questione fondamentale: «Benché la rinascita della "metafisica" sia un vanto del nostro tempo, il problema dell'essere è oggi caduto nella dimenticanza».⁵² Egli critica l'approccio offerto dalla contemporanea antropologia filosofica di matrice scheleriana, in quanto ha presupposto un concetto particolare di "uomo" alla sua stessa indagine, che risulta quindi viziata. «Le origini principali dell'antropologia tradizionale – scrive Heidegger –, [...] indicano che nel definire l'essenza dell'ente "uomo" si è dimenticato il problema del suo essere, considerandolo per se stesso ovvio nel senso dell'*esser semplicemente-presente* comune a tutte le altre cose create».⁵³ Al contrario, l'approccio della sua ontologia dell'Esserci evita questo

⁵⁰ H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, cit., p. 100.

⁵¹ *Ivi*, p. 61 [c.n.].

⁵² M. Heidegger, *Essere e tempo*, nuova edizione a cura di F. Volpi sulla base della traduzione originale di P. Chiodi, Longanesi, Milano, 2018, p. 13.

⁵³ *Ivi*, p. 69.

ricorso a un presupposto taciuto, in quanto deriva la specificità dell'umano esclusivamente dalla considerazione dell'essere e della domanda intorno al suo senso: nelle pagine che compongono la strutturazione del problema dell'essere non si ricorre al termine "uomo", ma si è in grado di dipingere comunque una sua precisa rappresentazione, che guiderà l'intera indagine. L'Esserci si configura come quell'ente in grado di rendere conto dell'essere, e dunque anche di porre il problema del suo senso. Ogni questione è una domanda, e in quanto tale deve avere un oggetto (l'essere) e un interrogato. Ciò che viene interrogato non può che essere un ente, che per essere in grado di fornire una risposta e sviluppare la riflessione necessita di essere in grado di rendere conto di se stesso, degli altri enti e dell'essere. In questo modo, al contrario dell'antropologia filosofica, l'ontologia fondamentale non ha bisogno di presupposti per la sua indagine, e dunque rappresenta la vera filosofia, il cui compito è precedere e fondare le scienze particolari.

La riflessione heideggeriana restituisce all'essere umano il suo posto privilegiato all'interno del mondo, grazie al riconoscimento della sua singolare capacità di distinguere l'essere in generale a partire dagli enti particolari. Heidegger anticipa possibili obiezioni chiedendosi se non si sta forse incappando in un circolo vizioso: come è possibile porre l'essere dell'esserci come fondamento dell'indagine stessa intorno all'essere? Com'è possibile ricorrere in parte a un concetto che invece ci si sta prefiggendo di ricavare nel corso della riflessione?

Ma, in effetti, nell'impostazione del problema da noi discusso, non ha luogo alcun circolo vizioso. Un ente può esser determinato nel suo essere senza che debba per ciò stesso esser già disponibile il concetto esplicito del senso dell'essere. Se così non fosse, non ci sarebbe ancora alcuna conoscenza ontologica, mentre la sussistenza di essa è ben difficilmente negabile. L'«essere» è senz'altro «presupposto» da tutte le ontologie finora esistite: ma non come *concetto* disponibile, non come ciò di cui si va alla ricerca in quanto tale. La «presupposizione» dell'essere ha il carattere di un colpo d'occhio preliminare sull'essere, in modo che [...] l'ente in esame venga provvisoriamente articolato nel suo essere. Questo colpo d'occhio direttivo sull'essere nasce da quella comprensione media dell'essere in cui già da sempre ci muoviamo e che, alla fine, appartiene alla costituzione essenziale dell'Esserci.⁵⁴

Stando a quanto afferma Heidegger, il circolo vizioso viene evitato: se non ci fosse una qualche «comprensione media dell'essere», non ci sarebbe alcuna ontologia. Lo sguardo

⁵⁴ *Ivi*, pp. 19-20.

sull'umano è una semplice «articolazione provvisoria» della struttura del suo essere, che funge da presupposto parziale che verrà esplorato e fondato nel corso della ricerca. Questo «colpo d'occhio» è un'azione che rende ragione di se stessa, in quanto nasce da una capacità di comprensione immediata che appartiene alla costituzione essenziale dell'ente che siamo. In altre parole: in quanto umani siamo «già da sempre» in grado di comprendere l'essere, anche se in modo parziale e semplificato, e perciò siamo capaci anche di stilare un abbozzo dell'articolazione dell'ente che noi stessi siamo, cioè un ente che si interroga ed è interrogato sul senso dell'essere.

Quando Heidegger parla del senso dell'essere di un ente (come per esempio l'ente che noi stessi siamo), lo intreccia con la dimensione temporale. Infatti, a differenza della tradizione a lui precedente, che definisce l'uomo «come quel vivente il cui essere è costituito in linea essenziale dalla possibilità di discorrere»⁵⁵ e si limita ad adottare questo assunto senza sviscerarlo ulteriormente, Heidegger sottolinea la temporalità insita nel concetto di discorso (*legein, logos*) e ne fa il centro della sua concezione del modo d'essere dell'Esserci. L'essere dell'uomo, proprio in quanto ente che esiste, che ha una relazione strutturale con il tempo: egli è il suo passato, va inteso in senso *procedurale* e non sostanziale. «L'essenza dell'Esserci consiste nella sua esistenza»: piuttosto che cercare di stilare un elenco delle proprietà dell'uomo, delle sue capacità e delle sue caratteristiche, Heidegger si concentra su un'analisi delle «maniere d'essere», sui modi di fare.⁵⁶

Plessner è concorde con questa critica alla filosofia antica e moderna: il difetto di una posizione come quella cartesiana consiste nel «porre l'essenza dell'uomo in un *cosa*» anziché in un «*come*».⁵⁷ Questo modo di concepire l'essenza costringe a individuare un criterio sicuro e sufficiente, posseduto il quale un ente può essere riconosciuto come quel qualcosa che si stava cercando. Una volta che Descartes pone come elemento distintivo specifico la *res cogitans*, tutti coloro che non soddisfano il parametro vedono la loro stessa umanità messa in discussione. Non c'è spazio per visioni alternative: o si possiede la ragione (e dunque si è umani), oppure si è dall'altra parte della barricata, e non si riuscirà mai a colmare il *gap*. Senza contare un ulteriore problema: detto che la *res cogitans* è ciò che mi qualifica come umano, come riconosco la ragionevolezza dei miei simili? La veridicità dell'assunto «penso, dunque sono» vale solo per

⁵⁵ *Ivi*, p. 39.

⁵⁶ *Ivi*, p. 60.

⁵⁷ H. Plessner, *Potere e natura umana*, cit., p. 59.

la prima persona: quando osservo qualcun altro parlare o riflettere ad alta voce non posso avere la garanzia che dentro la sua testa abbiano luogo gli stessi processi cognitivi che avvengono nella mia, in quanto non ho testimonianza diretta di quest'ultimi (senza contare i problemi implicati dal doppio passaggio $RC_{io} \rightarrow RE \rightarrow RC_{altro}$). La condivisione di un linguaggio, di una prospettiva, di una bussola valoriale, del contesto vitale e culturale con i nostri contemporanei tende a non far emergere un dubbio sulla loro ragionevolezza e forse ridimensiona la portata di questa osservazione. Cosa cambia se pensiamo a persone di culture diverse?

Supponiamo di essere una persona con salde convinzioni e proveniente da un'epoca distante nel tempo, come per esempio la Venezia del XV secolo. Una volta trapiantati nel nostro presente, non saremmo in grado di riconoscere niente: non capiremmo i riferimenti agli attuali Stati, non coglieremmo il senso dei neologismi, non vedremmo il senso dietro ad alcune consuetudini affermate, non coglieremmo i riferimenti a eventi del passato prossimo. Secondo la prospettiva di un qualunque abitante del XXI secolo, una persona così non sarebbe considerata ragionevole, proprio in quanto "fuori dal mondo" e incapace di condurre un dialogo come quelli a cui siamo abituati. Il pensiero di questo individuo non sarebbe *radicato* nello stesso contesto storico-linguistico del resto dei soggetti: senza incorporare la storicità nel concetto di ragione, siamo incapaci di riconoscere altre ragioni possibili oltre a quella cui siamo abituati (ovvero la nostra) e adottiamo una visione antropologica eccessivamente ristretta. Senza una testimonianza diretta dell'attività di soggetto della persona che ho dinnanzi, ci sarà sempre il rischio di non riconoscere ad essa, implicitamente o meno, una qualche razionalità. Tanto maggiori saranno le differenze, tanto più tenderà a verificarsi tale misconoscimento.

Heidegger ha il merito di cercare di fondare in una concezione dinamica e storicista l'essere dell'Esserci, e di rivoluzionare la ricerca antropologica. Dopo aver cercato a lungo la specificità dell'uomo in una proprietà statica, ora la si cerca di ricavare dai suoi *modi* d'essere. Plessner tuttavia critica anche l'impostazione di pensiero heideggeriana, per due ragioni fondamentali. La prima consiste nel fatto che l'essenza identificata dell'uomo consiste sì in un *come*, ma si tratta di «una assolutizzazione di determinate possibilità umane»:⁵⁸ nonostante il suo dichiarato intento di evitare definizioni che siano semplici assunti tratti dal quotidiano, egli parte dall'evidenza per cui «già da sempre» ci muoviamo in una comprensione media dell'essere. Heidegger sembra dimenticarsi del fatto che non possediamo una capacità di comprensione così

⁵⁸ *Ivi*, p. 63.

pervasiva della realtà sin da piccoli, ma che anzi dobbiamo spendere anni della nostra vita imparando dai nostri simili il significato delle parole che impieghiamo e il modo corretto di raggiungere le conclusioni di un ragionamento, senza contare che c'è sempre il rischio che tali facoltà vengano compromesse. Anche se Heidegger ribadisce che la sua analitica è rivolta alla storicità, non è interessato a ricostruire le tappe del percorso di crescita che ci portano a padroneggiare le nostre capacità cognitive né a stilare un quadro dei rischi concreti che dobbiamo affrontare per preservarle.⁵⁹ Sembra anche dimenticarsi del fatto che non tutte le culture hanno sviluppato un apparato concettuale in grado di identificare gli enti particolari e l'essere generale, né la suddivisione tra una sfera dell'interiorità e il mondo esterno.

Nonostante il suo proposito di compiere un'analitica esistenziale prescindendo da ogni determinazione concreta, Heidegger sta prendendo implicitamente come riferimento solo il modo d'essere «europeo», da intendere in senso storico-culturale: solo il lascito della metafisica greca e la successiva rielaborazione cristiana hanno messo le basi per una concezione della persona e della coscienza come quella diffusa oggi.⁶⁰ Guardando a epoche e culture diverse dalla nostra con uno sguardo disinteressato, possiamo cogliere innumerevoli modi di essere umani che prescindono dall'ontologia e dalla considerazione dell'essere in generale. Il «primato ontico-ontologico»⁶¹ che Heidegger teorizza è un fenomeno storicamente singolare, e non una peculiarità riscontrabile a priori nell'uomo in quanto tale.

L'antropologia aprioristica, o analisi esistenziale, che voleva mantenersi aperta di fronte alla vastità delle culture e delle epoche nella concezione formale (di contro ad una

⁵⁹ In questo senso risulta non condivisibile la critica che Heidegger rivolge a Descartes: il «considerare come ovvio» il problema dell'essere dell'uomo del francese non sembra diverso dalla semplicità con cui egli afferma che «appartiene alla costituzione essenziale dell'Esserci» la comprensione media dell'essere in cui «già da sempre ci muoviamo».

⁶⁰ Cfr. H. Plessner, *Potere e natura umana*, cit., p. 62 [c.n.]: «Se così non è [se le altre culture non sono legittime al pari della mentalità occidentale, n.d.t.], allora proprio *i depositari di culture senza alcuna possibilità di assumere il proprio destino, la propria personalità, e alla fin fine persino la metafisica in senso greco-cristiano, non sono uomini, o sono uomini allo stato latente*»; e anche *ivi*, p. 97 [c.n.]: «Se però ci atteniamo alla nostra concezione dell'uomo come potere e come questione aperta, come a un prodotto soltanto storico, essa *perde il significato* e il rango di una *determinazione dell'essenza*, di una conoscenza che forzi quel che è l'umano. Essa *diventa quindi una semplice "espressione" della spiritualità europea*».

⁶¹ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 26: «L'Esserci ha pertanto un terzo primato in quanto esso è la condizione ontico-ontologica della possibilità di ogni ontologia».

materiale) dell'essenza, scopre infine il restringersi del suo campo visivo come conseguenza del suo apriorismo metodico. [...] Le condizioni che rendono possibile intenzionare l'esistenza in quanto esistenza, *hanno nello stesso tempo* il significato di essere condizioni della «possibilità» di condurre l'esistenza in quanto esistenza. Così è data una posizione di privilegio alla civiltà in cui questa possibilità è effettiva (oppure solo forse effettiva), rispetto ad altre culture, che per proprio conto non hanno questa possibilità. [...] Alla resa dei conti, con l'antropologia aprioristica nasce, in un modo o nell'altro, una assolutizzazione di determinate possibilità umane.⁶²

Plessner critica Heidegger anche per un secondo motivo, che si intreccia con quello che abbiamo appena illustrato. In *Essere e tempo* l'autore afferma che antropologia, psicologia e biologia sono discipline che mancano di un fondamento ontologico. Con questo viene ribadito il primato dell'ontologia dell'Esserci, che fornirebbe le basi per il lavoro di tali scienze (nonostante Heidegger affermi che non intende «giudicare il lavoro concreto di queste discipline»).⁶³ La priorità logica ed epistemologica dell'analisi filosofica rispecchia la sopravvalutazione cartesiana della dimensione “pura” dell'essere umano: tutto ciò che cade nell'ambito delle scienze dure diventa secondario, in quanto la vera indagine sull'essenza dell'uomo è solamente compito della filosofia. Le altre discipline possono al massimo ambire a trarre le loro conclusioni per arricchire il paradigma, ma senza avere voce in capitolo nella fase di costruzione della teoria.⁶⁴ Per questo motivo Heidegger afferma che la biologia è fondata dall'ontologia: «La vita è un modo di essere particolare, ma accessibile essenzialmente solo nell'Esserci». ⁶⁵ Secondo questa interpretazione un'analisi dell'esistenza e dell'intenzionalità dell'Esserci è prioritaria rispetto a un'indagine sull'infrastruttura biologica che consente l'innesto di un'esistenza condotta con autocoscienza.

⁶² H. Plessner, *Potere e natura umana*, cit., pp. 62-63.

⁶³ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 69.

⁶⁴ Cfr. H. Plessner, *Il valore propositivo dell'antropologia filosofica*, trad. it. di O. Tolone, in *Id.*, *Antropologia filosofica*, Morcelliana, Brescia, 2010, pp. 88-89 [c.n.]: «È superfluo dire che una riduzione di questo genere, che conduce fino al confine di un esserci che comprende l'essere, viene “prima” di ogni psicologia, antropologia e perfino di ogni biologia, e indebolisce le loro pretese di definire l'uomo nella sua essenza. Per Heidegger, dunque, la definizione dell'uomo come essere vivente esclude la definizione della sua essenza umana».

⁶⁵ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 69.

L'intento di tematizzare la storicità e la concretezza dell'Esserci cade nel vuoto e non viene portato avanti. Questo sottolinea il pregiudizio heideggeriano verso le scienze dure, destinate a riempire i buchi lasciati dall'ontologia solo a lavoro ultimato. Plessner smaschera il suo tentativo di rispolverare, in continuità con la teoria del primato del soggetto, un supposto grado maggiore di perfezione per l'essere umano, testimoniato dall'esaltazione dell'analisi astratta dell'esistenza a discapito di una fenomenologia concreta del corpo. Plessner ribalta l'argomentazione heideggeriana: non è vero che l'esistenza precede la vita, dal momento che solo una creatura *già* vivente può sviluppare un'autocoscienza e condurre un'esistenza. Un'impostazione puramente aprioristica dell'indagine filosofica rischia di non sottolineare a sufficienza il legame inscindibile con la dimensione del corporeo e del quotidiano: ogni soggetto si ritrova a dirigere la sua vita giorno dopo giorno in un mix di pensieri, affanni e bisogni, nessuno dei quali può essere ripartito puramente in una delle dimensioni individuate dal paradigma dualista.

La dimensione dell'esistenza poggia unicamente *sulla* vita fisica legata al corpo? Così hanno pensato tutte le tradizioni della filosofia, continuamente rinnovate, portando fatalmente il problema verso il realismo psicofisico o il parallelismo. [...] Nessun modello può essere soddisfacente, perché l'esistenza governa l'intera persona e va oltre ogni tipo di scissione *Psiche-Physis*. La domanda suona piuttosto così: cosa permette a un corpo vivente di far sì che vi sia una esistenza?⁶⁶

La maggior parte dei tentativi passati di elaborare un modello antropologico soddisfacente ha fondato la dimensione della vita su quella dell'esistenza sulla base dell'idea di preminenza che si è conservata nel pensiero moderno tramite Descartes. Il pensiero è stato indagato sempre prima del corpo per un consenso mai esplicitato nella comunità accademica che ora necessita di essere riconosciuto come fenomeno storico e culturale e indagato come *un certo modo di pensare*. La filosofia occidentale ha concentrato i suoi sforzi sulla logica, sulla gnoseologia e sull'ontologia scegliendo (in modo più o meno consapevole) di porre in secondo piano le faccende relative al corpo e indagabili con un'infrastruttura biologica. La conseguenza implicita di questo modo di fare è la svalutazione del pratico, del quotidiano, del concreto: per questo motivo Plessner ribalta la prospettiva heideggeriana e ribadisce con forza che «può esistere solo

⁶⁶ H. Plessner, *Il valore propositivo dell'antropologia filosofica*, cit., p. 94.

chi vive, a un qualsiasi livello».⁶⁷ Non si intende contrapporre al modello antropologico finora in vigore un “antimodello” uguale e contrario, ma sottolineare la responsabilità del filosofo davanti all’impostazione di pensiero che decide di seguire allo scopo di ricordare che non c’è un solo modo “giusto” di osservare la realtà. In questo senso, la biologia non ha priorità rispetto alla filosofia: entrambe devono procedere di pari passo e dialogare per arricchirsi vicendevolmente, senza concedersi il lusso di considerare qualcosa come scontato, sia per ragioni di consapevolezza storica sul medio-lungo periodo (“È assai probabile che quello che affermo venga ridimensionato, prima o poi, da scoperte ulteriori, se non addirittura smentito del tutto”) che per ragioni di completezza dell’indagine nel presente (“Non posso essere sicuro fino in fondo di aver analizzato tutto ciò che è significativo per l’analisi che sto conducendo”).

Il XX secolo smaschera le deficienze dell’uomo e i cortocircuiti dei modelli razioentrici di ordinamento sociale: il progresso della tecnologia ha coniato nuovi modi di procurare danni incalcolabili alle persone e ai territori, oltre ad uccidere direttamente migliaia e migliaia di civili; il funzionamento dei *lager* segue una logistica organizzatissima, ma volta allo sfruttamento e alla privazione della dignità degli individui; i danni ambientali a cui oggi assistiamo sono la conseguenza dell’utilizzo sfrenato di macchine da noi sviluppate. L’ottimismo alla base della teoria del primato del soggetto e in generale dei modelli antropologici logocentrici ha sottovalutato la complessa costellazione di interessi in gioco quando un individuo è chiamato a prendere una posizione o una decisione.

La sua [dell’uomo, ndr] indubbia appartenenza alla famiglia zoologica degli ominidi, il dato di fatto *homo sapiens*, rappresenta un compito e non già la garanzia dell’essenza umana. *Hominitas* non è più lo stesso che *humanitas*. Il possesso della facoltà di linguaggio, l’andatura eretta, la formazione e l’uso di utensili e l’autocoscienza sono privilegi, ma non garanzie automatiche contro la possibilità di essere più bestiale di qualsiasi animale.⁶⁸

Lo sviluppo recente della storia trasforma, dal punto di vista di Plessner, la domanda sull’essenza dell’uomo, tramutandola in un problema *morale*. Avere una mente sviluppata e reattiva non sempre è una cosa positiva: la freddezza e l’obiettività nel calcolo sono qualcosa di desiderabile in un responsabile della sicurezza di un edificio, ma non altrettanto in un *serial*

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ H. Plessner, *Circa alcuni motivi dell’antropologia filosofica*, cit., pp. 87-88.

killer. Solo resistendo alla tentazione di individuare l'essenza in un *cosa* si può riportare le persone alla loro responsabilità: solo *agendo in un certo modo* si realizza a pieno la propria umanità e si dimostra la propria dignità. Il possesso passivo di una facoltà razionale non è sufficiente. Ma attenzione: non si deve nemmeno sopravvalutare il modo d'essere europeo e di fondare la specificità dell'uomo nella sola capacità di «intenzionare l'esistenza»,⁶⁹ che pur non essendo un possesso statico è una possibilità disponibile solo in virtù dell'evoluzione storica contingente del pensiero e della lingua avviata dalla tradizione greca e dalla successiva rielaborazione cristiana. Un modello come quello proposto da Heidegger svilisce tutte le culture in cui non è presente un apparato concettuale tale da consentire lo sviluppo preciso e intellegibile di un'autocoscienza. Si ripone eccessivo peso nel mondo interiore e nella mente, in virtù del fatto che sono esclusive dell'uomo: ciò non toglie che anche ciò che condividiamo con il resto del mondo concorre a renderci ciò che siamo.⁷⁰

Si preserva l'unità originaria dell'essere umano e si evita di cadere nel modello del centauro solo evitando le gerarchie, sia sul piano antropologico (mente > corpo) che su quello epistemologico (filosofia > scienze della natura). L'intento di Plessner è rifuggire da ogni radicalismo su uno di questi fronti: mantenendo il principio della questione aperta si aprirà uno spazio di dialogo tra le discipline che potranno collaborare, ciascuna con le sue specificità e i suoi pregi, alla realizzazione di un'immagine dell'uomo completa. In questo senso la filosofia è chiamata a svolgere un lavoro continuo di riflessione critica e a rinnovare sempre lo sforzo di garantire lo spazio in questione per evitare di commettere l'errore cartesiano di «perdere di vista l'unità vitale» della persona.⁷¹ L'obiettivo di Plessner è dimostrare che non è necessario contrapporre i due ambiti in senso antagonistico: concependo la sfera psichica e la sfera fisica non più come sostanze o realtà autonome ma come diversi aspetti in cui si presenta la persona, si salvaguarda la fruttuosa distinzione evitando però al tempo stesso le aporie che si sollevano con i dualismi. Non la mente, ma l'uomo nel suo complesso torna a prendersi le luci della ribalta del palcoscenico della filosofia.

⁶⁹ Cfr. *supra*, nota 34.

⁷⁰ Cfr. H. Plessner, *Sensibilità e intelletto*, cit., p. 131: «Nessun sovvertimento che fondandosi sulla contrapposizione tra apriorità ed esperienza, forma e contenuto, eluda i problemi dell'esistenza sensibile-corporea concreta può essere duraturo in filosofia»

⁷¹ H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, cit., p. 61.

Al centro di tutto ciò sta l'uomo. Non come oggetto di una scienza, non come soggetto della sua coscienza, ma come oggetto e soggetto della sua vita, vale a dire nel modo in cui egli è oggetto e centro per se stesso. [...] L'uomo «in sé e per sé» non esiste come corpo (se con corpo si intende lo strato oggettivato dalle scienze naturali), non come anima e come flusso di coscienza (se si tratta dell'oggetto della psicologia), non come quel soggetto astratto per cui valgono le leggi della logica, le norme dell'etica e dell'estetica; ma come unità vitale psicofisicamente indifferente, o neutrale.⁷²

3. *Fondamenta biologiche*

Il rifiuto plessneriano di uno schema dualista è teso a costruire un'immagine dell'uomo al passo con i tempi, in grado di attraversare trasversalmente tutti gli ambiti della scienza che da qualche decennio consolidavano il loro *status*. Dal punto di vista dell'autore la filosofia è un esercizio pratico e faticoso di apertura alla considerazione dei risultati delle altre scienze e il filosofo si occupa di indagare i presupposti concettuali delle discipline, di fondare il loro vocabolario in modo critico e fedele alla realtà. L'uomo si trova al centro del quadro che Plessner profila perché è il filo rosso che connette tutte le declinazioni della ricerca: le discipline «sono vie e modi dell'incontro dell'uomo con se stesso»⁷³, ciascuna delle quali approfondisce un aspetto particolare della sua natura. In contrapposizione alle prospettive di Descartes e Heidegger, i quali derubricavano a trascurabile o fuorviante l'ambito del corpo, Plessner intende fondare la sua ricerca antropologica su un'infrastruttura di stampo biologico.⁷⁴

⁷² *Ivi*, p. 55.

⁷³ H. Plessner, *Circa alcuni motivi dell'antropologia filosofica*, cit., p. 66.

⁷⁴ Cfr. H. Plessner, *Il valore propositivo dell'antropologia filosofica*, cit., p. 89: «È superfluo dire che una riduzione di questo genere, che conduce fino al confine di un esserci che comprende l'essere, viene "prima" di ogni psicologia, antropologia e perfino di ogni biologia, e indebolisce le loro pretese di definire l'uomo nella sua essenza. Per Heidegger, dunque, la definizione dell'uomo come essere vivente esclude la definizione della sua essenza umana». In questo scritto ci limiteremo a riassumere i punti salienti della riflessione biologica dei *Gradi*. Per approfondire il tema del corpo e il ruolo della biologia nel sistema filosofico plessneriano, rimando a V. Rasini, *Teorie della realtà organica. Helmuth Plessner e Victor von Weizsäcker*, SIGEM, Modena, 2002; V. Rasini, *L'eccentrico. Filosofia della natura e antropologia in Helmuth Plessner*, Mimesis, Milano, 2013; T. Ebke, *Life, Concept and Subject. Plessner's Vital Turn in the Light of Kant and Bergson*, in J. de Mul (a cura di), *Plessner's Philosophical Anthropology*, Amsterdam University Press, Amsterdam, 2014, pp. 99-109.

Per dirla in modo non naturalistico: siccome l'uomo è l'essere più sviluppato nella scala degli organismi ed è quello che ha raggiunto più tardi la sua forma di vita attuale, e poiché tutte le sue manifestazioni della vita spirituale poggiano sulle sue proprietà corporee, l'antropologia deve avere come sua infrastruttura una biologia, sia sul piano filosofico sia su quello empirico.⁷⁵

Il nostro corpo, la nostra struttura psicofisica, è il punto di partenza del progetto plessneriano di illustrazione dell'uomo. La rottura con la tradizione avviene con la critica al fondamento della filosofia moderna: la divisione tra fisico e psichico, in tutte le sue declinazioni, viene rifiutata come fondamento dell'indagine. Per quanto si tratti di una divisione prolifica per la ricerca e ancorata nel senso comune, fa sorgere aporie e antagonismi che frammentano l'unità degli oggetti. Finora l'analisi del piano materiale è stata trascurata a lungo nonostante il recente sviluppo della scienza biologica. Plessner cerca di scardinare il pregiudizio moderno: il modello del fenomeno che occulta la cosa in sé, che la nasconde e ne falsa l'essenza, fraintende l'unità dell'oggetto osservato e lo divide in due componenti distinte sulla base del dualismo di fondo che anima il pensiero occidentale.⁷⁶ Un'impostazione alternativa e più fruttuosa consiste nel concepire i due aspetti come «lati divergenti di un oggetto che però non è impossibile ricondurre l'uno all'altro».⁷⁷ Non c'è alcuna barriera ad ostacolare la percezione o a falsare l'immagine, anche se con ciò non si intende che il mondo si mostra “da sé”. Plessner adotta un metodo fenomenologico, che rappresenta l'alternativa ai modelli dualistici idealista ed empirista: secondo questo approccio la realtà è complessa, stratificata; la verità non si mostra mai da sé e con facilità, ma è frutto di un paziente lavoro di setaccio e ricombinazione, di un tentativo costante di decostruire la percezione quotidiana e istituire una cornice di senso più stratificata.

⁷⁵ H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, cit., p. 102.

⁷⁶ Cfr. *ivi*, p. 351: «Il fenomeno non è certo da pensare come un foglio, come una maschera, dietro la quale si nasconde il reale da esso separabile; è invece come il volto che vela *mentre* svela». Con questa analogia, Plessner intende sottolineare il carattere ambiguo della percezione, che rielabora i dati sensoriali in un'immagine dalla valenza cognitiva, in una descrizione che però non è separata, ma anzi rispecchia (è) la struttura dell'oggetto, che può solo venire scoperta.

⁷⁷ *Ivi*, p. 106.

[La fenomenologia] sta al di qua sia dell'idealismo che del realismo, che sono ambedue risposte teoriche in seguito alla perdita di questo rapporto naturale di fiducia col mondo delle cose.⁷⁸

La separazione della realtà in due ambiti incomunicabili operata dal cartesianesimo porta a concepire anche l'indagine scientifica come schierata su un versante o l'altro, compromettendo la fiducia nella possibilità di creare un'immagine del mondo omnicomprensiva.⁷⁹ Tale contrapposizione viene rigettata da Plessner: nonostante la loro divergenza nulla impone che si tratti anche di realtà distinte. La *duplicità d'aspetto* è il concetto che l'autore propone come alternativa: la divisione dell'oggetto tra proprietà che si manifestano in modo sensibile, quasi autoevidente, e proprietà che invece vengono individuate dalla riflessione, è il modo attraverso cui gli oggetti si presentano all'uomo. Di volta in volta, infatti, non è presente a noi l'oggetto nella sua interezza, ma una molteplicità di punti di vista possibili da cui osservarlo, ciascuno dei quali fa risaltare una sua diversa caratteristica.⁸⁰ In questo senso la duplicità d'aspetto consiste nella compresenza di due manifestazioni non riconducibili l'una all'altra (o comunque di difficile integrazione in un'immagine comune) ed è tanto marcata da "scindere" questi lati in due entità opposte, la cui unione originaria risulta paradossale qualora la si prenda come fondamento dell'analisi.

Nel seguito non ci si prefigge di superare la duplicità d'aspetto in quanto fenomeno (inoppugnabile), ma di eliminare la sua fondamentalizzazione e la sua influenza sul modo di porre la questione. Tutto può tornare solo se si impedisce a questa duplicità d'aspetto di

⁷⁸ H. Plessner, *Husserl a Göttingen*, in Id., *Al di qua dell'utopia*, cit., p. 111.

⁷⁹ Cfr. H. Plessner, *Autopresentazione inedita dell'Unità dei sensi*, trad. it. di A. Ruco, in Id., *Studi di estesiologia*, cit., p. 61: «Con questo metodo è stato tolto alla filosofia un accesso immediato alla natura. L'ambiente immediato resta incomprensibile. In fin dei conti, queste sono soltanto le conseguenze estreme del cartesianesimo, che con la dicotomia tra *res cogitans* e *res extensa* ha preparato la separazione moderna in un mondo della natura da indagare in modo meramente matematico-fisicalista e in un mondo del soggetto che si manifesta come cultura».

⁸⁰ Cfr. H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, cit., p. 108: «Ciò che della cosa appare realmente e può essere documentato sensibilmente come albero o calamaio è esso stesso soltanto uno degli infiniti possibili lati (o aspetti) di quella cosa. Per l'intuizione questa realtà è senz'altro la cosa stessa, ma da un lato; non è la cosa intera, che non è affatto mai realmente documentabile «tutta in una volta» attraverso i sensi. Il lato realmente presente si limita a *implicare* la cosa intera e appare in essa incluso, per quanto non sia possibile produrre una prova sensibile né della cosa intera né delle modalità dell'inclusione».

costituire un *principio che lacera* il lavoro scientifico dividendolo tra scienze naturali, ovvero misurazione, e scienze della coscienza, ovvero autoanalisi.⁸¹

Le aporie che sorgono sono prese da Plessner come motivazione per abbandonare questa concezione drastica: in un equilibrio democratico tra le discipline, in cui ciascuna ha pari considerazione alle altre, è possibile assumere come principio la divergenza degli aspetti senza implicare che siano realtà distinte. Ogni oggetto si manifesta in tale duplicità non per ontologia strutturale, ma per la prospettiva che l'uomo assume (e non può non assumere) per apprenderlo. Così facendo l'indagine antropologica cambia forma: l'analisi del corporeo diventa una tappa imprescindibile del progetto di costruzione dell'immagine dell'uomo e la biologia funge da interlocutrice della filosofia della natura. È necessario che l'attenzione si focalizzi sul concetto fondamentale di questa scienza: bisogna fondare il concetto di *vita*.

Plessner si concentra sull'individuare una differenza tra i corpi organici e quelli inorganici allo scopo di precisare ciò che contraddistingue la vita rispetto alla semplice materia. La sua riflessione parte dal considerare che, mentre un oggetto inanimato si limita a riempire uno spazio, il vivente lo «mantiene» e lo trasforma nella sua casa.⁸² La differenza intuitiva da dimostrare nel corso della critica consiste nel fatto che l'inorganico non intrattiene alcuna relazione con il luogo in cui si trova, se non per cause esterne (un sasso che viene distrutto, il ferro che viene battuto). nonostante si manifesti come limitata (il vivente non è oltre il suo corpo, ha un confine «intuitivo»),⁸³ la vita organica sta “oltre” se stessa in quanto abita un luogo che risponde a sue specifiche esigenze e che valorizza le sue caratteristiche. Per fare un esempio: se prendessimo un orso polare e lo trasportassimo nel mezzo delle dune del Sahara, non potremmo certo aspettarci che riesca a sopravvivere, mentre se una roccia venisse trasferita

⁸¹ *Ivi*, p. 95.

⁸² Cfr. *ivi*, p. 158: «Ogni cosa corporea fisica è nello spazio, è spaziale. [...] Neanche i corpi viventi, in quanto corpi fisici, sono esclusi da questo ordinamento relativo. Ma nel fenomeno i corpi viventi si distinguono da quelli inanimati in quanto mantengono uno spazio, anziché limitarsi a riempirlo. Un prodotto che mantiene uno spazio, essendo oltre sé (e in sé), si trova in relazione con il posto del “proprio” essere. Esso è oltre la sua spazialità, *dentro lo spazio* ovvero spazializzante, e perciò ha il proprio luogo naturale».

⁸³ Cfr. *ivi*, p. 127: «Al principio che i corpi viventi presentano come loro determinazione oggettiva nel fenomeno la relazione divergente per principio fra interno ed esterno si può dare la seguente forma: i corpi viventi hanno un limite che si manifesta in maniera intuitiva».

da un ambiente a un altro non avrebbe alcuna “difficoltà” di adattamento (che sarebbe un’assurdità).

La vita non si limita a manifestarsi nella duplicità d’aspetto, ma presenta quest’ultima come sua proprietà. Un essere vivente ha esigenze specifiche per il suo ambiente: nonostante sia *in sé*, in quanto è organizzato come sistema organico e deve preoccuparsi di sé e della soddisfazione dei suoi bisogni, esso è anche *oltre sé*, in quanto ciò di cui si serve si trova all’esterno. La combinazione delle relazioni che i viventi intrattengono con il resto della loro nicchia ecologica forma il *ciclo vitale*, un insieme funzionale di azioni e reazioni talmente stratificato da meritare un’indagine scientifica a sé stante, in quanto segue leggi e regolarità diverse da quelle maggiormente “meccaniciste” di fisica e chimica. L’oggetto di ricerca della biologia è il modo in cui il limite non rappresenta solo un ostacolo per il vivente, ma anche la sua *occasione* di assicurarsi la sopravvivenza.

Nel caso del corpo inorganico, la funzione del limite si esaurisce in senso spaziale-geografico. Il contorno della sua figura non gli appartiene ed è solo uno spazio vuoto tra l’ente e ciò che lo circonda, il suo confine ultimo. Al contrario, il vivente è sì delimitato dai suoi contorni fisici, ma questi non sono una barriera che preclude l’accesso all’esterno: il suo limite gli appartiene, è parte di esso. Lo scambio di sostanze utili alla sopravvivenza per esempio avviene tramite pelli o radici e la percezione avviene tramite la registrazione di onde luminose o sonore provenienti dall’esterno. Il limite dell’organico non è semplice assenza di qualcosa, ma una superficie permeabile di scambio reattivo con l’ambiente e dunque una capacità che appartiene al vivente.⁸⁴

Che condizione deve essere soddisfatta perché in una delimitazione relativa (spaziale) sia contenuta la relazione con il limite non invertibile tra un interno e un esterno? La risposta suona paradossale: quando un corpo oltre alla sua delimitazione ha come proprietà il *superamento stesso del limite*, allora la delimitazione è a un tempo limite spaziale e limite d’aspetto, e il contorno malgrado il suo carattere gestaltico acquista il valore di forma della totalità.⁸⁵

⁸⁴ Per approfondire, segnalo R. Mugerauer, *Bi-Directional Boundaries. Eccentric Life and Its Environments*, in J. de Mul (a cura di), *Plessner’s Philosophical Anthropology*, cit., pp. 211-228.

⁸⁵ H. Plessner, *I gradi dell’organico e l’uomo*, cit., p. 130.

La specificità dell'essere vivente consiste dunque nella *coincidenza* tra il limite e l'organismo. Questa scoperta comporta anche la deduzione di un ulteriore principio: dal momento che l'ambiente in cui l'ente si trova determina le sue modalità di vita, uno sguardo che indaga il vivente prescindendo dal suo contesto concreto equivoca la sua costituzione e il suo funzionamento, che non consiste della semplice somma delle sue parti. La *posizione* che l'organismo occupa all'interno di una nicchia ecologica non è riducibile a rapporti meramente quantitativi e il suo studio è significativo tanto quanto quello della sua struttura interna. Il *fuori* acquista la stessa rilevanza del *dentro*: si manifesta così ancora una volta la tendenza plessneriana a rifiutare qualsiasi logica dicotomica e schema gerarchico.

Plessner identifica come caratteristica distintiva del vivente la *posizionalità*, che consiste nello «stagliarsi dal campo della sua esistenza», in un «carattere tendenziale» non riducibile ad altre proprietà.⁸⁶ Per sopravvivere, il vivente deve assicurarsi la soddisfazione dei suoi bisogni e garantirsi una situazione di pace: una scienza che si limita a considerare la combinazione dei suoi organi non comprende fino in fondo la complessità dell'organismo, che non è riducibile a nessuna delle sue parti e neanche alla loro somma, in quanto manca della controparte fattuale della concreta lotta per la sopravvivenza e del comportamento.⁸⁷ Le azioni del vivente e le funzioni dei suoi organi prese isolatamente non mantengono un legame con la totalità dinamica: solo in riferimento a un sistema che *deve* faticosamente rinnovarsi nel pratico giorno dopo giorno si comprende a pieno l'altezza della posta in gioco nella vita. La considerazione del

⁸⁶ Cfr. *ivi*, p. 158: «Lo stagliarsi dal campo della sua esistenza consiste in questo essere per sé»; e *ivi*, p. 152: «Il carattere tendenziale si configura necessariamente come un tratto distintivo del movimento vitale, che lo distingue dal movimento inanimato: appare come vivente quel movimento che segue una tendenza a esso precedente o predata e il cui reale decorso si dà con il carattere dell'attuazione».

⁸⁷ Plessner argomenta a riguardo in *ivi*, p. 242: «C'è bisogno di una comprensione ontologica e causale più profonda di quella possibile allo stato attuale della chimica fisiologica».

luogo che l'organismo occupa (*campo posizionale*)⁸⁸ è un momento imprescindibile della scienza biologica e la filosofia non può fare eccezione.⁸⁹

La vita nel senso di essere animati significa autonomia rispetto all'ambiente a cui il corpo appartiene. Un corpo inanimato certamente subisce gli effetti dell'ambiente; tuttavia non reagisce ad essi, ma vi si rapporta autonomamente. Questa posizione caratteristica del corpo animato si chiama posizionalità.⁹⁰

È possibile derivare un'ulteriore proprietà del vivente in generale: «Una cosa a carattere posizionale può essere solo in quanto *diviene*. Il processo è la modalità del suo essere».⁹¹ Un progetto di filosofia incentrato sull'uomo deve tenere conto del suo carattere dinamico e rinunciare a stabilire il primato unilaterale della teoresi sulla prassi, dello studio della ragione e dell'individuo astrattamente isolato rispetto a quello delle scelte concrete e della vita in società. Un'immagine dell'uomo che ambisce a essere completa deve *responsabilmente* farsi carico di entrambi gli aspetti in cui egli si manifesta e *mediare* tra la visione apriorista e quella empirista. Nello sviluppo del *processo vitale* si possono distinguere un elemento persistente (l'*identità* del vivente in questione, che non si smarrisce nonostante lo scorrere del tempo e lo sviluppo dell'organismo in qualcosa di sempre diverso) e uno diveniente (i singoli stadi in cui il vivente di volta in volta si manifesta): radicalizzare il metodo e votarsi solo a un principio di realtà, sussumendo l'altro o bollandolo come insignificante, equivale a tradire le scoperte della biologia. La compresenza di questi aspetti sarebbe secondo una visione apriorista indice della

⁸⁸ Cfr. *ivi*, p. 228: «La situazione del campo posizionale si comprende a partire dall'essenza della posizionalità, per la quale il corpo vivente è altrettanto se stesso (nei propri limiti, come ogni corpo delimitato) quanto oltre sé e opposto a sé. Di conseguenza il corpo stesso conta sul contenuto del campo posizionale, anche se in quanto suo punto centrale ne è separato», e *ivi*, p. 232: «Il campo posizionale o il *milieu* è, per essenza, sia teatro di lotte sia sfera di protezione».

⁸⁹ Per approfondire il concetto di posizionalità, segnalo J. Fischer, «*Posizionalità eccentrica*». *La categoria fondamentale dell'antropologia filosofica plessneriana*, in A. Borsari, M. Russo, *Helmuth Plessner. Corpo, natura e storia nell'antropologia filosofica*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005, pp. 21-31; J. van Grunsven, *The Body Exploited. Torture and the Destruction of Selfhood*, in J. de Mul (a cura di), *Plessner's Philosophical Anthropology*, cit., pp. 149-162; O. Tolone, *Plessner's Theory of Eccentricity. A Contribution to the Philosophy of Medicine*, in J. de Mul (a cura di), *Plessner's Philosophical Anthropology*, cit., pp. 163-175.

⁹⁰ H. Plessner, *Il valore propositivo dell'antropologia filosofica*, cit., p. 97.

⁹¹ H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, cit., p. 159.

contraddittorietà del vivente, che si traduce nel concreto in un insieme di impulsi e tendenze contrastanti che generano l'equilibrio in cui consiste la sua vita.⁹²

Nella posizione di *accordo* con il campo posizionale l'organismo è un contenuto del campo; l'organismo si trova cioè con esso in un rapporto di opposizione reversibile (fisico-chimico) e si inserisce interamente nella catena continua delle cause e degli effetti. Nella posizione di *contrapposizione* al campo posizionale l'organismo è correlato al campo; con tutto ciò che coincide essenzialmente con il campo ha rapporti di opposizione non reversibile, nelle relazioni di stimolo e risposta, di adattamento reciproco, di bilanciamento vicendevole, di corrispondenza individuale e di armonia specifica.⁹³

Da un punto di vista meccanicista non c'è alcuna differenza tra i corpi viventi e quelli inorganici: si inseriscono entrambi nel sistema-mondo come lo intendono la fisica e la chimica senza alcuna differenza qualitativa intrinseca. Un geranio subisce la stessa influenza gravitazionale di una sbarra metallica; le reazioni chimiche hanno leggi costanti a prescindere dalla presenza del carbonio; i calcoli che riguardano la fisica degli oggetti non seguono regole speciali nel caso di entità viventi. Da un punto di vista biologico invece i viventi presentano caratteristiche singolari, al punto da richiedere una spiegazione alternativa al meccanicismo: si tratta di *sistemi* autonomi (seppur non autosufficienti) in cui l'intuizione può distinguere un certo principio di attività. Per loro iniziativa avviene una serie di processi e di azioni che modificano l'ambiente, nella sua composizione chimica (con la respirazione, per esempio), nella sua morfologia fisica (creazione di tane e nidi, crescita sotterranea delle radici) e nel suo equilibrio biodinamico (la catena alimentare). La *contrapposizione* al campo non va intesa in senso antagonistico, ma concettuale: sebbene sia soggetto alle stesse leggi meccaniche che

⁹² Cfr. *ivi*, p. 225: «Solo sotto la condizione di scindersi internamente in processi tra loro contrastanti, la cosa corporea vivente, chiusa incondizionatamente nei suoi limiti in quanto sistema autonomo, si “apre” alle influenze dall'esterno e verso l'esterno». La compresenza di moti contrastanti può essere rappresentata da un'analogia con il *pendolo*: il suo movimento consiste in una ripetizione di movimenti reciprocamente opposti, ma la cui contrapposizione non annulla la loro identità. La sequenza di tali segmenti temporali comporta uno scarto olistico e genera una realtà più complessa. Allo stesso modo, lo stimolo della fame e i tentativi di procurare cibo (nel caso dell'animale) presi singolarmente sono opposti, ma nel pratico si combinano e formano un ciclo di azioni abitudinarie e ricorrenti in cui consiste la vita, non riducibile a nessuno dei due.

⁹³ *Ivi*, p. 230 [c.n.].

determinano l'andamento della realtà materiale, il vivente è portatore di un'identità specifica, una *realtà* a sé stante.⁹⁴ Per dirla in altro modo, «solo la vita è mezzo e fine di se stessa».⁹⁵

Secondo la legge della posizionalità l'organismo, in ogni momento della sua vita, unifica per essenza le due situazioni, occupa cioè entrambe le posizioni, non come se fossero simultaneamente l'una accanto all'altra, ma in maniera unitaria.⁹⁶

L'equilibrio che sussiste tra l'organismo e il campo circostante si struttura dunque su due livelli, uno *fisico-meccanico* e uno *vitalista*. Tali dimensioni o chiavi di lettura distinte dipendono da uno sguardo retrospettivo, che seziona e divide ciò che nel momento presente compone un'unità. Il vivente punta a istituire una relazione armonica con il *medium* in grado di preservarlo da situazioni di rischio e al contempo di offrire l'occasione di procurarsi il necessario per sopravvivere. Una caratteristica che qualifica l'organico in quanto tale è l'«adattabilità»: si tratta di una combinazione di passività e reattività comprensibile solo nella figura di un *processo* che si ripete e si autoalimenta.⁹⁷ Il vivente non ha voce in capitolo riguardo il genoma con cui nasce, né riguardo al luogo in cui si trova a nascere, ma nel corso della sua vita sviluppa strategie (nel caso degli animali) o morfologie (nel caso delle piante) che rendono progressivamente più semplice sopravvivere. L'adattamento non azzerava il rischio di morte: ci sarà sempre la possibilità che eventi avversi, come la migrazione improvvisa di un gruppo di predatori o un disastro naturale o antropico, o singoli episodi di sfortuna conducano al danneggiamento dell'organismo o addirittura al suo decesso. L'equilibrio che può raggiungere nel corso della sua vita non è mai definitivo. «Per questo vivere significa essere in pericolo; significa esistenza rischiosa».⁹⁸

⁹⁴ Cfr. a riguardo anche *ivi*, p. 231: «Nell'accordo con il campo posizionale, l'organismo è un corpo abbandonato alle influenze degli altri corpi. Come ogni centro di una cosa fisica, l'organismo è aperto allo scambio con gli altri centri di energia; è un elemento della realtà accanto ad altri elementi. Nell'opposizione al campo posizionale l'organismo è un sistema di vita chiuso, collocato in un campo circostante essenzialmente a esso relativo e racchiuso nella propria immanenza».

⁹⁵ *Ivi*, p. 217.

⁹⁶ *Ivi*, p. 230.

⁹⁷ Cfr. *ivi*, p. 231: «L'adattabilità costituisce un presupposto della vita organica nel mondo».

⁹⁸ *Ivi*, p. 233.

Affermare che il vivente si dà solo in un processo equivale anche ad ammettere la sua temporalità: la vita si realizza in una serie di reazioni e interazioni che si verificano in successione e ne rappresenta l'unità complessiva.⁹⁹ In altre parole, il vivente «anticipa» il suo futuro, nel senso che ogni procedimento corporeo distinguibile determinante per l'equilibrio vitale nel suo complesso si innesca in vista dell'effetto che comporta.¹⁰⁰ Per fare un esempio, una lince che avverte lo stimolo della fame aprirà gli occhi e perlusterà le sue zone in cerca di prede. Questa azione non porta a guadagni immediati, ma apre possibilità future di soddisfazione dei bisogni. Un altro esempio può essere una pianta collocata in una stanza buia: se ci dovesse essere un punto da cui fuoriesca luce, essa crescerebbe germoglio dopo germoglio in quella direzione, allo scopo di trovarsi in un luogo (si legga anche: *occupare una posizione*) da cui è possibile operare la fotosintesi per sopravvivere.¹⁰¹ Ogni passaggio del processo vitale comporta una serie di conseguenze sulla struttura corporea: col passare del tempo l'organismo *invecchia* sempre più e il suo corpo perde la sua efficienza e il suo slancio vitale. Alla lunga l'usura dei tessuti cellulari, dovuta al continuo ciclo di processi microbiologici, aumenta sempre più le probabilità che la struttura ceda all'improvviso oppure diminuisce quelle di sopravvivere in circostanze avverse. Non si tratta di qualcosa di generato *dalla* vita stessa; quest'ultima nel suo realizzarsi crea però le condizioni per la *morte*.

La vita nel suo complesso risulta minacciata dalla fine inevitabile dell'organismo: «*per questo deve darsi una catena di individui che conservi in vita il *typus* nella continuità del plasma germinale*». ¹⁰² Con il concetto di *typus* Plessner si riferisce all'elemento *persistente*, alla

⁹⁹ Cfr. *ivi*, p. 216: «La vita, come proprietà fondamentale del corpo le cui delimitazioni sono dei limiti, si manifesta in una molteplicità di processi ciascuno dei quali, preso singolarmente, non è affatto vita, ma soltanto la manifesta e la serve».

¹⁰⁰ Cfr. *ivi*, p. 207: «Essere “in anticipo su se stesso” ed “essere vivente” significano la stessa cosa. Perciò l'essere vivente è altresì *secondo se stesso* ovvero realizzazione di sé». Ogni fenomeno biologico interno alla totalità vivente ha luogo per gli effetti benefici che comporta, altrimenti non ne sarebbe rimasta traccia con l'evoluzione delle specie. Il fatto che una parte isolabile del metabolismo benefici l'intero sistema corporeo consente di attribuire unità alla totalità vivente ed evita che questa venga considerata come una massa inorganica (passiva occupazione di spazio), riconoscendole una sua propria *posizione*.

¹⁰¹ È interessante notare che secondo questa concezione non serve riconoscere la presenza di un' *intenzionalità* nel vivente stesso per riconoscerne la tensione verso il futuro; ogni fenomeno vitale trova il suo senso nel riferimento alla totalità dell'organismo.

¹⁰² *Ivi*, p. 239.

costante stabile del processo vitale. Nonostante l'organismo si modifichi di continuo, sia fisicamente (per esempio oscillazioni di peso o amputazioni), sia chimicamente (ad esempio prima e dopo l'assimilazione delle sostanze nutritive), il suo sviluppo non segue una direzione puramente casuale perché l'individuo appartiene a una *specie*. Una seconda ambiguità del vivente è il suo oscillare tra la sussunzione al *typus*, di cui non è che una semplice incarnazione, e la tendenza all'individualizzazione, comportata dalle innumerevoli differenze che separano ogni esemplare dal resto della sua specie. Per fare un esempio, immaginiamo di coltivare sul terrazzo due gerani, che si trovano in vasi diversi e possiedono dimensioni e colori distinti. Nonostante la differenza intuitiva sia evidente e consenta di distinguere con chiarezza le due piante, la legge del loro sviluppo interno sarà la medesima. Il passaggio per una forma *tipica* non rappresenta un ostacolo, ma una modalità necessaria di realizzazione della vita.¹⁰³

La vita è sviluppo, e quindi passaggio da potenze non dispiegate ad attualità, restrizione delle possibilità che erano originariamente presenti e che, qua o là, potrebbero talora ancora diventare realtà, se eventuali interventi sull'organismo richiedessero delle regolazioni: la vita è *selezione*.¹⁰⁴

La vita si conserva come fenomeno specifico nel passare dei millenni grazie alla trasmissione del *typus* da una generazione alla successiva. L'individuo non decide quale forma assumerà nel corso del suo sviluppo, e questo rappresenta la *costrizione* cui è soggetto. Ciononostante, la sua struttura non è un vincolo esterno *ma gli appartiene* come sua propria, ed è dunque il mezzo attraverso cui il vivente *reagisce* al campo in cui è inserito. Col passare del tempo si verificano innumerevoli mutazioni nel genoma della specie: alcune penalizzano i cuccioli, condannandoli a una fine prematura, ma altre hanno una portata tale da rivoluzionare l'equilibrio dell'intero ecosistema e si diffondono nelle generazioni a venire. In questo senso «la vita ha già in sé il significato di un cieco essere scelto».¹⁰⁵ L'individualità non è niente al di fuori della sua concreta incarnazione, che sfugge a ogni decisione e non è frutto di un disegno deliberato (che segue una logica *top-down*) ma un riassetto casuale (che segue una logica *bottom-up*) del materiale

¹⁰³ Cfr. *ivi*, p. 164: «La tipicità e la graduazione del mondo organico sono modalità necessarie mediante le quali soltanto la vita (in quanto realizzazione del limite di una cosa fisica) può acquistare realtà fisica».

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 240.

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 241.

genico messo a disposizione dai genitori, all'interno della cornice preesistente e persistente della specie. Nonostante la vita non sia riducibile a una serie di fattori materiali, corporei o meccanici, nonostante sia un fenomeno impossibile da anticipare a priori in ogni suo passaggio, deve *necessariamente* incarnarsi in un qualche *typus*.

*La vita perciò non sta nei suoi mezzi, negli apparati della sua esistenza, e tuttavia è ad essi assolutamente consegnata.*¹⁰⁶

Plessner distingue due forme di organizzazione possibile della vitalità: «si presenta un conflitto radicale tra la costrizione alla chiusura come corpo fisico e la costrizione all'apertura come organismo».¹⁰⁷ Il duplice rapporto di accordo e contrapposizione che il vivente intrattiene con il campo rispecchia due modi alternativi (ma non mutualmente esclusivi) di concepirne la struttura. Da un lato esso può venire inteso come inserito in piena continuità nel sistema-ambiente che lo eccede (*apertura*), mentre dall'altro come totalità indipendente e fine autonomo dei processi biologici (*chiusura*). È possibile anche individuare due forme diverse di organizzazione della vita, a seconda di quale dei due aspetti è prevalente (anche se uno non esclude l'altro). I viventi dalla forma *aperta* sono le piante: pur essendo organismi autonomi hanno poca (se non nulla) capacità di reazione rispetto alle minacce del campo e conducono una vita statica.¹⁰⁸ In presenza di una forma *chiusa* si ha invece a che fare con gli animali, che sono proattivi nei confronti del campo (ad esempio può spostarsi, modificarlo intenzionalmente, studiare strategie...) e possiedono un apparato sensoriale in grado di rappresentarlo.¹⁰⁹ Per quanto consista anche di caratteristiche comuni a ogni organismo, la vita si incarna in miriadi di forme diverse, ciascuna delle quali realizza un modo unico di lottare per la sopravvivenza.

Per comprendere a pieno la differenza tra queste due forme di organizzazione della vita potremmo concentrarci su come tali organismi si relazionano con l'esterno, ma non sarebbe sufficiente. Il concetto di posizionalità non si esaurisce infatti nel circolo vitale che lega il vivente e l'ambiente in cui si trova: una dimensione di pari importanza è anche il rapporto che

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 216.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 243.

¹⁰⁸ Cfr. *ivi*, p. 244: «È aperta quella forma che inserisce l'organismo, in ogni sua esternazione vitale, immediatamente nell'ambiente e lo rende una parte non indipendente del ciclo vitale a lui corrispondente».

¹⁰⁹ Cfr. *ivi*, p. 251: «La forma chiusa è quella mediante cui l'organismo, con tutte le sue manifestazioni vitali, si inserisce nell'ambiente in modo mediato, rendendolo una parte indipendente del ciclo vitale a lui corrispondente».

l'organismo intrattiene con *se stesso*. La forma aperta consiste nell'unità immediata dei suoi organi, poiché c'è totale continuità tra i procedimenti vitali e fisici che costituiscono il *milieu* e la struttura corporea della pianta. Quest'ultima non può separare stimolo e risposta; la sua vita è una continua successione di stadi e condizioni. «Sensazione e azione [...] sono in contrasto con la forma aperta».¹¹⁰ La pianta si esaurisce nella sua struttura organica e nel rapporto (passivo-reattivo, non proattivo) che intrattiene con il luogo che abita. Per la forma chiusa, invece, il discorso si complica poiché non la si può sussumere al campo che la include: nonostante anche la pianta sia un organismo autonomo, l'animale lo è in un senso diverso in quanto è in grado di usare la propria corporalità come mezzo.

L'animale presenta un grado maggiore di autonomia rispetto alla pianta e il suo campo posizionale si presenta come *aperto*, in quanto l'animale non è ancorato a un luogo come nel caso vegetale. Mentre la pianta è inserita immediatamente nel ciclo vitale, di cui rappresenta una parte non indipendente, l'animale può emanciparsi e mediare la sua appartenenza al campo, ma deve anche pagare il prezzo della sua indipendenza: esso è «primariamente bisognoso» ed è costretto a lottare per procurarsi le risorse necessarie per vivere. Mentre le radici e le foglie procurano alla pianta nutrimento in modo continuativo, l'animale deve di volta in volta ricominciare la sua ricerca ed è eternamente incompiuto.¹¹¹

Plessner differenzia nelle loro sfumature concettuali due termini che in tedesco denotano entrambi la sfera somatica. Il concetto di *Leib* (o “corpo”) si riferisce alla struttura biologica: nella misura in cui il vivente non è niente al di là dei suoi organi, esso è *immediatamente* la sua infrastruttura materiale. Tutti i processi spontanei in cui consiste la vita (la percezione della fame, il ciclo veglia-sonno, la produzione di proteine, per fare alcuni esempi) ineriscono a questo livello del vivente e accomunano le forme aperte e chiuse. Il *Körper* (o “corporalità”), invece, non si riferisce all'essere un corpo, bensì al trovarsi *nel* corpo;¹¹² è il piano della

¹¹⁰ *Ivi*, p. 250.

¹¹¹ Cfr. *ivi*, p. 257: «L'apertura del campo posizionale corrisponde essenzialmente alla forma di organizzazione chiusa, perché entrambe determinano qualcosa che è possibile osservare in tutte le caratteristiche animali: il dato della primaria *incompiutezza* del vivente. “Primariamente bisognoso” significa lo stesso che inserito nel ciclo vitale in modo mediato. Nella forma aperta l'indipendenza si muta nel ciclo vitale complessivo; l'individuo vegetale è solo un passaggio. L'animale, al contrario, posto in se stesso, conserva nella forma chiusa l'indipendenza dal ciclo vitale, al quale tuttavia esso, con la sua organizzazione, appartiene interamente».

¹¹² Cfr. *ivi*, p. 255: «Il suo corpo è divenuto la sua *corporalità*, quel centro concreto attraverso cui il soggetto vivente è in rapporto con il *campo circostante*».

mediazione che un vivente esercita verso il suo campo, sia in senso percettivo (la possibilità di sentire gli stimoli dall'esterno e di tradurli in una rappresentazione della realtà) che comportamentale (usare il proprio corpo come mezzo per muoversi nel *milieu*)¹¹³. Avere la capacità di impiegare liberamente i propri arti e organi come mezzi per soddisfare fini stabiliti dall'individuo comporta una scissione interna a quest'ultimo. Il contatto che avviene tra il *medium* e il vivente non è più diretto, come nel caso della forma aperta, ma *mediato* in quanto «il corpo è divenuto il piano intermedio».¹¹⁴ Sul piano percettivo, infatti, un centro rielabora i dati sensoriali in un'immagine che, per quanto inesatta, funge da sostegno di orientamento per l'azione del vivente; non c'è una reazione stimolo-risposta immediata come nel caso delle piante, non c'è un inserimento immediato del vivente nell'ambiente. Sul piano motorio l'organismo gestisce i suoi movimenti coordinando i suoi organi, distinti dal "centro"; l'animale si scinde come soggetto del suo agire-percepire e come insieme di parti a sua disposizione. Questa è la conseguenza della sua chiusura (spaziale e identitaria) rispetto alla realtà.

Tra la comparsa di centri nell'organizzazione di un corpo e lo spostamento di livello del modo d'essere di questo corpo in quanto cosa vivente esiste un nesso dato da una legge di essenza. Dal punto di vista fisico, con l'originarsi di un centro il corpo si sdoppia: esso è ancora (cioè è rappresentato) nell'organo centrale.¹¹⁵

Il vivente dalla forma chiusa possiede un'unità che non è semplicemente costruita "dal basso", come nel caso della pianta (dove il metabolismo è spontaneo e non è regolato da un centro dell'azione). Seppure senza completa consapevolezza di sé o del mondo, guida attivamente la sua vita: si procura il cibo, scava la sua tana, migra alla ricerca di condizioni più favorevoli, evita i pericoli. Tale unità d'azione non è individuabile nello spazio perché non è una proprietà di cui il vivente dispone, quanto piuttosto la possibilità stessa che il vivente realizzi una sua capacità: «il senso della sua essenza risiede proprio nell'essere soggetto dell'avere».¹¹⁶ Il *nucleo* dell'organismo consiste nella sua *ultrasommatorietà*, nella sua non

¹¹³ Cfr. *ibidem*: «Il vivente confina per mezzo del suo corpo con il *medium*, ha una realtà ottenuta "nel" corpo, "dietro" il corpo e perciò non viene più a contatto diretto con il *medium*».

¹¹⁴ *Ibidem*.

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ *Ivi*, p. 188.

riducibilità al suo *Leib* e al suo *Körper*. Per quanto siano distinguibili concettualmente, nel pratico i due coincidono (sono la stessa cosa vivente) e non si danno l'uno senza l'altro.¹¹⁷

Il centro spazializzante, il nucleo della cosa, rappresenta il soggetto dell'avere, ovvero il Sé. [...] Il soggetto dell'avere quindi, per quanto separabile, coincide con l'oggetto dell'avere, cioè con il corpo.

L'animale è interamente coinvolto dalla sua lotta per la sopravvivenza e per la soddisfazione dei suoi bisogni e si staglia in un punto specifico dell'ambiente: per quanto non si distanzi mai dal suo corpo, anzi coincida con esso in quanto si trova *in* esso, si muove nel mondo e può studiarne la struttura alla ricerca di ciò di cui ha bisogno. Per quanto non ne sia pienamente consapevole, l'animale distingue intuitivamente la sfera del sé (corpo, territorio, prole...) dal resto del campo posizionale: esso è in uno stato di perenne contrapposizione rispetto al mondo. Non è però l'unica tensione oppositiva che caratterizza la forma chiusa, in quanto l'animale come corpo passivo-ricettivo va distinto dall'animale come soggetto del suo (re)agire.

L'animale avverte e agisce; il proprio e l'estraneo gli sono dati come chiaramente distinti in zone. Dall'estraneo lo separa la frattura in virtù della quale esso ha e avverte ciò che gli è dato come esterno alla corporalità. Esso esiste nel proprio, in quanto domina immediatamente il corpo.¹¹⁸

Con l'emergere di una percezione del sé, seppure non giunta a piena consapevolezza, l'animale sviluppa anche una percezione del *fuori* grazie al ruolo di mediazione svolto dal corpo: in quanto sistema autonomo che dispone di sé, l'organismo è incluso nella realtà fisica e così può incontrare gli elementi del campo posizionale. La frattura fra il corpo e l'ambiente viene superata perché il corpo appartiene all'individuo e il suo contorno non è una cesura

¹¹⁷ Tralasciamo per fini di semplicità la trattazione che Plessner dedica agli animali (forma chiusa) dall'organizzazione decentrata (sprovvisti di coscienza). Per approfondimenti, rimando a *ivi*, pp. 269-272.

¹¹⁸ *Ivi*, p. 263. Cfr. anche a riguardo (nel caso dell'uomo) H. Plessner, *Potere e natura umana*, cit., p. 101: «La relazione amico-nemico viene qui concepita, piuttosto, come appartenente alla costituzione essenziale dell'uomo [...]. Nella sua *indeterminatezza* a se stesso, si configura per lui il peculiare orizzonte all'interno del quale tutto gli appare noto, familiare e naturale, conforme alla sua essenza e necessario, mentre all'infuori di esso tutto è sconosciuto, straniato ed innaturale, contrario alla sua essenza ed incomprensibile».

completa che lo isolerebbe dall'esterno. L'animale oscilla tra la sfera del dentro e la sfera del fuori in quanto alterna fasi di bisogno (ad esempio fame, sete, sonno, eccitazione sessuale) a fasi di appagamento; in altre parole, ondeggia tra l'essere nel corpo e l'essere nel campo. Ciò che di volta in volta è presente alla forma chiusa dipende dalla sua concreta posizione, dal *qui e ora* in cui è radicata e che si può procurare impiegando il proprio corpo come strumento. Il campo si presenta come struttura *aperta* di cui l'animale può conoscere molteplici aspetti, a cui però esso non è sussumibile.

Questa situazione di duplice tensione caratterizza essenzialmente la forma chiusa ed è definita da Plessner *frontalità*: l'animale si contrappone al ciclo vitale e al campo in cui si trova, per quanto ne sia un elemento non indipendente; l'animale rimane "chiuso" in se stesso e al contempo esposto pericolosamente al mondo; l'ambiente si staglia *davanti* alla prospettiva in prima persona della forma chiusa.¹¹⁹ Tale differenziazione del corpo da se stesso e del sé dall'ambiente esterno comporta un «innalzamento del *livello* esistenziale del corpo organizzato». ¹²⁰ Per la prima volta nell'analisi del vivente è possibile riferirsi a un'*unità d'azione*, a un soggetto distinguibile dalla sua struttura e coincidente con essa.

In questa distanza assunta dal nucleo posizionale, in questa differenziazione del centro spazializzante e temporalizzante, l'indagine riconosce passo dopo passo il fondamento della coscienza.¹²¹

Il vivente dalla forma chiusa ha sviluppato apparati tramite cui prova sensazioni ed è così in grado di *percepire* il campo posizionale. La distinzione d'essenza tra sé e il fuori consiste nel fatto che del primo ha percezione immediata, senza poter decoincidere da esso (il vivente rimane sempre ancorato alla prospettiva in prima persona), mentre del secondo arriva a conoscenza solo tramite la mediazione di un impulso ottico, tattile o acustico. Le informazioni che il soggetto ricava attraverso la percezione influenzano e dirigono l'agire. Più dettagliata è l'immagine del campo che si dipinge, maggiore sarà il potenziale d'azione a disposizione

¹¹⁹ Cfr. *ivi*, pp. 265-266: «L'animale, posto in se stesso e assorbito in se stesso, al sicuro e contemporaneamente in pericolo, vive avendo di fronte una zona estranea che, come intero, gli rimane imperscrutabile; una zona cioè alla quale esso può rispondere, ma di cui non può mai venire a capo. Questa peculiare posizione di *frontalità* [è] una forma di esistenza diretta verso il dato estraneo del campo circostante».

¹²⁰ *Ivi*, p. 267.

¹²¹ *Ibidem*.

dell'individuo: con la presenza di apparati di senso sempre più precisi si assiste anche a un maggiore sviluppo dell'apparato motorio e a un maggiore grado di autonomia rispetto all'ambiente. Nel caso della forma chiusa quindi «le azioni finiscono sotto il controllo delle sensazioni».¹²²

A interpersi tra l'avvertire e l'agire è la sfera della *coscienza*. Essa rappresenta il momento di frattura che divide lo stimolo dalla sua reazione, la frazione di tempo in cui la forma chiusa *media* la sua relazione al campo posizionale. È in questo «*hiatus*» che si installa la soggettività. Non si tratta di una capacità determinata o di un oggetto di cui disporre, ma di un *modo* di (re)agire al campo e di porsi nel proprio luogo.¹²³ Ogni schema che banalizza questa cesura e dipinge il comportamento dell'animale come una semplice reazione meccanica e prevedibile, come qualcosa di passivo e puramente *istintuale*, sulla scia di Descartes, va criticato in quanto riduce la forma chiusa a un sistema elementare sprovvisto di autonomia (e dunque meccanico e prevedibile). In risposta a questa posizione, Plessner sottolinea che essa presenta al suo interno gradi diversissimi di sviluppo e che tali differenze vanno prese in considerazione, invece di semplificarle condensandole in un'immagine generale. Nel caso di animali più evoluti, le azioni «perdono di sicurezza, perché il crescente valore dell'impulso centrale dinanzi alla presenza di oggetti d'azione molteplici ed equivalenti aumenta la possibilità di errore».¹²⁴ La presenza dell'istinto è una compensazione dell'apertura del campo disponibile alla forma chiusa, che invece di essere inserita immediatamente nel ciclo vitale deve compiere scelte e consolidare una posizione nell'ambiente. L'animale (nelle sue forme più complesse) è un grado estremamente sviluppato dell'organico: la sua svalutazione da parte della filosofia lungo la storia non tiene conto della molteplicità di forme in cui esso può presentarsi.

Grazie a occhi molto complessi l'animale abbraccia con lo sguardo la situazione del campo circostante; distingue nel suo ambiente una quantità sconcertante di immagini a colori e strutturate, così naturalmente in ogni singolo caso la scelta gli diviene più difficile.¹²⁵

¹²² *Ivi*, p. 274.

¹²³ Cfr. *ivi*, p. 269: «Avvertire equivale a un'eccitazione ostacolata; agire a un'eccitazione disostacolata. Tra essi si interpone la sfera della coscienza, tramite la quale si verifica il passaggio dall'avvertire all'agire. Essa rappresenta così il limite spazializzante interiore, la pausa temporalizzante tra ciò che proviene dall'esterno e ciò che si diparte verso l'esterno, lo *hiatus*, il vuoto, la frattura interna attraverso cui la reazione segue allo stimolo».

¹²⁴ *Ivi*, p. 274.

¹²⁵ *Ibidem*.

La capacità di apprendere informazioni sul campo posizionale e di agire attivamente dentro e su di esso (la capacità di stagliarsi *oltre sé*, per usare un'espressione plessneriana) non comporta solo vantaggi ma apre l'organismo alla consapevolezza del pericolo e alla possibilità di sbagliare e compromettersi (che lo fa vivere in uno stato di tensione). A ben guardare si tratta di due facce della stessa medaglia: rischio e opportunità, costo e beneficio, tensione e prontezza si presentano sempre intrecciati ed è solo il concreto corso degli eventi a determinare se a prevalere è una sfumatura o l'altra. La storia, nel suo sviluppo, viene "conservata" dall'organismo, che è in grado di apprendere dai propri errori e dalle esperienze passate, perfezionando così le sue chances di sopravvivere. Per quanto in un primo momento un ostacolo si possa presentare come insormontabile, i continui tentativi di aggirarlo possono risultare nello sviluppo di una capacità nuova, nel perfezionamento di una tattica diversa o nel potenziamento di una facoltà già esistente.

Plessner adotta una definizione di intelligenza secondo cui essa «si dimostra nel superamento di una difficoltà».¹²⁶ Per evitare di scambiare le azioni fortuite con quelle consapevoli, è necessario chiedersi se per l'animale è stato necessario esercitare una scelta: se la realizzazione di un fine (per esempio dissetarsi) viene impedita da un ostacolo (se per esempio ci si trova in una regione dove l'acqua ghiaccia), un organismo in grado di trovare una via indiretta per soddisfare quel fine (seguendo l'esempio, raggiungendo un lago e rompendo parte della superficie per accedere all'acqua sottostante) mostrerà intelligenza. Plessner cita alcuni esperimenti condotti pochi anni prima tra i quali ve ne sono alcuni che mostrano inequivocabilmente l'intenzionalità degli animali studiati, poiché le diverse azioni compiute risulterebbero insensate senza il riferimento a un fine sotteso a esse.¹²⁷

Un agire così frammentato, i cui addendi di per se stessi non abbiano alcun collegamento diretto con il fine ma la cui somma ottenga il collegamento al fine, mostra sicuramente tutti

¹²⁶ *Ivi*, p. 291.

¹²⁷ Cfr. *ivi*, p. 292: «Invece di stabilire semplicemente un contatto diretto con il fine mediante funi e bastoni, gli animali potevano realizzare, soprattutto i più dotati, delle combinazioni di corde e bastoni, ulteriori costruzioni con casse e persino combinazioni con un fine intermedio autonomo; potevano quindi compiere azioni che nelle loro singole parti sembrano insensate rispetto al fine ultimo (ad esempio "infilare due canne l'una dentro l'altra", "spostare il fine nella direzione esattamente opposta a quella dell'auspicato avvicinamento", "volgere le spalle al fine" ecc.)».

i segni caratteristici di un comportamento intelligente. Con questi frammenti di azione, che presi ciascuno per sé sono contrastanti con il fine, l'animale testimonia di aver colto la struttura del suo campo ambientale.¹²⁸

Alla luce di questi passaggi risulta chiara l'immagine che Plessner intende dipingere in contrapposizione al modello del centauro, che separa nettamente la dimensione razionale da quella corporea (a cui l'animale è associato). La definizione di *coscienza* che egli adotta non è incentrata sulla riflessione e sull'autoconsapevolezza bensì sullo iato a disposizione della forma chiusa, che consiste nella duplice valenza dell'organismo come soggetto-nucleo e come corpo-strumento dell'azione; non è una facoltà presente nell'individuo, ma un *modo* di relazionarsi all'ambiente, di reagire al ciclo vitale in cui si è posizionati. In altre parole, ha coscienza (o per meglio dire: "è *cosciente*") l'organismo che si pone nei confronti del campo in un rapporto al contempo passivo (la percezione del proprio limite corporeo e di ciò che gli si para *frontalmente*) e reattivo (la possibilità di condurre iniziative sul piano motorio), il cui ponte è la dimensione somatica.¹²⁹ Dire che l'animale vive in anticipazione di sé equivale a riconoscergli un'intenzionalità volta a soddisfare i fini che si prefigge (o che il corpo gli segnala); esso conserva traccia delle esperienze passate e impara da esse correggendo i propri errori e perfezionando sempre più il suo senso pratico. La memoria affianca quindi l'istinto retaggio del *typus*, compensando l'apertura esistenziale a cui l'animale è condannato.

Rifiutando di assolutizzare la distinzione tra dimensione fisica e psichica, Plessner rigetta anche una definizione antropocentrica di *intelligenza*, estendendola anche all'animale e imponendo all'indagine di cercare altrove la specificità dell'umano.¹³⁰ Quest'ultimo appartiene in tutto e per tutto alla sfera animale e dunque ciò che si può dire di essa vale anche per noi. Per

¹²⁸ *Ivi*, p. 293.

¹²⁹ Cfr. *ivi*, p. 92 [c.n.]: «Non è la coscienza che sta in noi, ma noi stiamo "nella" coscienza, vale a dire che noi ci comportiamo nei confronti dell'ambiente come corporalità capace di movimento proprio. La coscienza può essere offuscata, limitata, spenta, i suoi contenuti possono cambiare, la sua struttura dipende dall'organizzazione della corporalità, però la sua attualizzazione è sempre garantita se sussiste nelle due direzioni, *ricettiva e motoria*, la relazione unitaria tra soggetto vitale e ambiente attraverso la corporalità. La coscienza non è altro che questa forma fondamentale e questa condizione fondamentale *del comportamento* di un essere vivente nella sua posizione *autonoma* rispetto all'ambiente».

¹³⁰ Cfr. *ivi*, pp. 300-301: «L'intelligenza non può più essere prerogativa dell'uomo [...]. Un'autentica conoscenza, di cui ci si può accertare piuttosto facilmente ad esempio nei cani, è senz'altro possibile negli animali superiori».

quanto si possa convenire sul fatto che l'essere umano sfrutta al meglio il potenziale dell'intelletto non si può ritenere che esso sia un suo possesso esclusivo e che l'animale non abbia la minima forma di consapevolezza e di capacità rappresentativa del campo, ignorando gli apparati motori e ricettori sviluppati nei vertebrati superiori. La filosofia ha il compito di assumere su di sé entrambe le posizioni: da un lato, la verità del senso comune in base a cui l'uomo ha una razionalità unica tra i viventi; dall'altro, l'imperativo a non semplificare né fraintendere l'animale come un che di elementare.

Abbiamo parlato a sufficienza di ciò che accomuna l'uomo alla continuità dei viventi: egli è innanzitutto e perlopiù il suo *corpo*, il cui limite gli appartiene in quanto è in grado di iniziare una relazione con l'esterno. Nel suo relazionarsi all'esterno egli assume una posizione *frontale*, in quanto le cose si stagliano contro la sua intenzionalità come oggetti autonomi. In quanto corpo, egli consiste in un *processo* vitale e quindi è in relazione con la sua temporalità; egli vive in anticipo di se stesso in quanto agisce per soddisfare i propri bisogni e per farlo impara dal suo istinto e dalla sua esperienza; i continui tentativi di perseguire i suoi obiettivi dovranno essere ripetuti per l'arco della sua vita ("Non ci si sfama mai una volta per tutte"), con l'effetto di allenare il proprio senso pratico e tutte le capacità a cui l'individuo deve ricorrere a seconda del corso degli eventi. In questo senso, è importante sottolineare la natura *storica* dell'uomo, che come gli altri viventi *diventa ciò che è* nel corso della sua vita, quando trascorre sufficiente tempo (quando si verificano correttamente tutti i passaggi fisico-biologici necessari). Per quanto la sua sfera cognitiva possa essere indagata a prescindere da ogni legame con il materiale, come la filosofia ha fatto lungo la sua storia, *nel concreto* le due sfere non sono isolate; l'uomo rimane in tutto e per tutto una parte come le altre della realtà materiale.

Plessner riconosce, ad ogni modo, una specificità nell'essere umano. A differenziare quest'ultimo dal resto del regno animale è il modo in cui viene realizzata la dimensione della coscienza:

L'animale percepisce cose la cui struttura nucleare ha un valore motorio e trova la loro garanzia, il loro «senso» in rapporto all'azione. Non ha ancora scoperto il carattere cosale dell'oggetto, non coglie ancora la totale separabilità delle cose dal circuito della percezione e dell'azione, non avverte ancora la loro interna autosufficienza. [...] L'esclusione, la mancanza, il vuoto sono possibilità di intuizione precluse all'animale.¹³¹

¹³¹ *Ivi*, pp. 295-296.

L'animale vive in una condizione di frontalità rispetto al suo campo posizionale ed è in grado di cogliere informazioni sugli elementi che lo compongono. Lungi dall'essere qualcosa di semplificato, la comprensione che ha dell'ambiente rimane però vincolata alla situazione presente e il criterio di attenzione è legato al raggiungimento di un fine concreto. L'animale non è in grado di cogliere un oggetto isolandolo dal contesto in cui è inserito e non è in grado di risalire a una struttura cosale autonoma; in altre parole, esso vede le cose nella loro materialità, senza alcuna struttura gestaltica trasponibile in casi analoghi.¹³² Mentre l'animale è vincolato a ciò che percepisce in senso positivo, quando osserva un oggetto l'uomo è cosciente del fatto che un suo lato è fuori dal raggio visivo, che ne possono esistere altri esemplari e che ha un suo passato. Tale capacità di "vedere" qualcosa, in un senso che non riguarda la percezione ma la consapevolezza, è da Plessner definita *sensu del negativo*.

Al vivente più intelligente tra gli animali, il più simile all'uomo, manca il senso del negativo. [...] Le cose vere e proprie, come le percepisce l'uomo, si distinguono nell'immagine intuita mediante un plus, un plus di non visibilità rispetto allo stato di cose realmente evidente, quindi un plus di negatività. Ci si aspetta che una cosa vera e propria abbia un retro e in generale dei lati nascosti, che formano un solido sistema di possibilità di percezione.¹³³

L'uomo è in grado di prendere coscienza di elementi non immediatamente presenti nel campo stesso. Consapevole che ciò che osserva ha sempre un lato non osservabile, non è vincolato all'aspetto presente di volta in volta e attribuisce così alle cose con cui entra in contatto un carattere di *oggettività*, un'identità che consiste nelle caratteristiche essenziali che le rendono riconoscibile. Ciò si traduce in un'autonomia della cosa, le cui proprietà e il cui aspetto non vengono determinati dal soggetto ma soltanto scoperti. L'uomo non è passivamente inserito in una situazione concreta, ma può distanziarsi da essa quando al centro della scena non c'è un elemento del campo, ma qualcosa di scollegato. Dire che l'uomo può prendere distanza dal campo vitale in cui è inserito comporta che possa anche distanziarsi da sé: esso può vedersi

¹³² Cfr. *ivi*, p. 297: «All'animale è preclusa sia la coscienza dell'oggetto come di una cosa sia la coscienza dello stato di cose. L'animale coglie solo stati del campo (che naturalmente all'uomo sono dati come stati di cose). Gli stati del campo sono relazioni strutturali fra elementi presenti nel campo circostante».

¹³³ *Ivi*, p. 294.

come oggetto in quanto è un elemento del campo, può assumere una prospettiva diversa dalla prima persona.

Mentre l'animale è ancorato alla sua condizione di *frontalità*, l'uomo è di fronte all'ambiente e a se stesso, ossia è in una condizione di *riflessività*. Nonostante la forma di vita umana per certi versi sia sullo stesso piano degli altri animali (e nulla di quanto verrà detto in seguito potrà ridimensionare la centralità di questo enunciato), in un certo senso fa "esplodere" l'orizzonte zoologico: la sua doppia natura non va intesa come la compresenza di due principi antagonisti (*frontalità "animale" vs riflessività "umana"*), bensì di due possibilità pratiche di relazionarsi al campo. Oltre a poter vivere a partire dal suo centro, l'uomo può vivere nella distanza dal suo centro, al di là di esso; in altre parole, *fuori di sé*, come forma di vita *eccentrica*.

L'infrastruttura biologica è necessaria per il progetto plessneriano di antropologia filosofica in quanto l'umano nella sua concretezza è comprensibile solo a condizione di cogliere la compresenza di mera corporeità passiva, prospettiva in prima persona e sguardo riflessivo metapersonale come condizione costante della sua esistenza. È solo dopo aver realizzato un'infrastruttura concettuale biotrascendentale, cioè solo dopo aver *radicato* l'uomo nel ciclo vitale che lo eccede¹³⁴ e aver chiarito in che senso è un vivente come gli altri che ci si può concentrare sulla trattazione delle sue possibilità esistenziali esclusive.

Come cosa vivente posta nel centro della sua esistenza, l'uomo conosce questo centro, lo esperisce ed è perciò proiettato al di là di esso. Egli esperisce il legame con l'assoluto qui e ora, la totale convergenza del campo circostante e della propria corporalità verso il centro della sua posizione e non è quindi più vincolato da essa. Egli esperisce l'inizio immediato delle sue azioni, l'impulsività dei suoi sentimenti e movimenti, sente di essere l'autore della propria esistenza, di stare tra azione e azione, sente la scelta come pure l'entusiasmo negli affetti e nelle pulsioni, si sa libero e nonostante questa libertà confinato in un'esistenza che lo inibisce e con la quale deve lottare. Se la vita dell'animale è centrica, la vita dell'uomo, che non può spezzare la centratura e insieme ne è proiettato al di là, è eccentrica. L'*eccentricità* è la forma, caratteristica per l'uomo, del suo posizionamento frontale rispetto al campo circostante.¹³⁵

¹³⁴ Si può leggere anche così: solo dopo aver *fondato* la conoscenza dell'uomo su una infrastruttura a carattere biologico.

¹³⁵ H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, cit., pp. 315-316.

Capitolo II

Epitasi

1. *Equilibri precari*

Dire che l'uomo vive nell'impossibilità di distanziarsi totalmente dal proprio centro equivale ad affermare che in ogni momento della nostra esistenza rimaniamo un organismo corporeo, per quanto possiamo essere immersi in pensieri, progetti, preoccupazioni o sogni. L'uomo vive situato in un ambiente che offre opportunità e presenta pericoli per la sua sopravvivenza e in questo non fa eccezione rispetto agli altri animali. L'attestazione della presenza nell'essere umano di capacità di cui questi ultimi sono sprovvisti, come quella linguistica, richiede un'infrastruttura biologica preliminare che radichi l'uomo nella natura, in contrasto con le visioni che giustificano in base a criteri autoevidenti il suo primato di "pastore dell'essere".¹³⁶ La distinzione intuitiva tra fisico e psichico, in precedenza simboleggiata dalle figure della bestia e dell'angelo, non va assunta come fondamento: non si tratta di piani reciprocamente esclusivi della realtà, ma di chiavi di lettura alternative in cui l'uomo può essere osservato. Non si può capire la situazione dell'essere umano se si rifiuta di integrare questi due piani di analisi in «un'unica posizione esperienziale [...] che comprenda "natura" e "spirito"»¹³⁷. Il discorso sulla specificità dell'uomo si fonda sulla sua struttura biologica, sulla sua posizione, sul rapporto che esso intrattiene con il suo campo: non la si può ridurre alla sua spiritualità o razionalità. Plessner si chiede cosa, sul piano fisico, consente il manifestarsi di un'*esistenza*, di una vita condotta in modo *personale*, di una capacità *espressiva* che aderisce alla realtà pur preservando un'identità autonoma.¹³⁸ Nonostante egli rifiuti modelli antropologici gerarchici e logocentrici, ritiene che è il cervello a dover assumere «il ruolo di guida» fra tutti gli organi.¹³⁹

¹³⁶ Con questa espressione ci riferiamo al pensiero di Heidegger, che riteneva l'antropologia una scienza incapace di dirigere l'indagine sull'essere umano dal momento che considera aspetti che non sono esclusivi. Dal suo punto di vista, solo un'analisi incentrata sull'essere coglie la specificità dell'umano, in quanto solo quest'ultimo è capace di ricostruirne il senso. Cfr. *supra*, nota 63.

¹³⁷ H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, cit., p. 49.

¹³⁸ Cfr. H. Plessner, *Il valore propositivo dell'antropologia filosofica*, cit., p. 94: «Cosa permette a un corpo vivente di far sì che vi sia una esistenza?».

¹³⁹ *Ivi*, p. 109.

Plessner nota che l'animale è "stordito" nella sua posizione di frontalità: esso ha davanti a sé gli elementi del campo, ma solo come elementi disponibili all'azione, come appigli per decisioni pratiche. Non è in grado di immaginarle come separate dal contesto in cui si presentano perché la struttura oggettuale delle cose nel campo gli rimane preclusa. La forma chiusa agisce da soggetto con una coscienza e una volontà proprie, ma non è in grado di concepirsi come elemento tra gli altri del campo, cioè non si vede come soggetto. L'animale non può abbandonare la prospettiva in prima persona ed è incapace di qualunque tentativo di immaginare qualcosa di assente.

«All'animale è preclusa sia la coscienza dell'oggetto come di una cosa sia la coscienza dello stato di cose»: ¹⁴⁰ la sua intelligenza è vincolata al dato presente, all'*hic et nunc* in cui la sua esistenza è assorbita. I rapporti che è in grado di scoprire sono sempre tra oggetti concreti (*stati del campo*), non tra strutture cosali separabili dalla situazione (*stati di cose*), proprio perché è sprovvisto del senso del negativo. Il possesso di quest'ultimo da parte dell'uomo si può rileggere in senso prelogico, ossia posizionale: esso è un animale che, oltre a vivere a partire dal suo centro, ha a disposizione un punto da cui osservare, oltre al reale, anche se stesso; sa di sé e può mediare ogni piccola istanza della sua esistenza. Il senso del negativo porta dunque alla consapevolezza di sé, che diventa un elemento come gli altri del campo.

Sebbene anche in questo grado l'essere vivente sia assorbito nel qui e ora e viva a partire dal centro, gli è divenuta cosciente la centralità della sua esistenza. Ha se stesso, sa di sé, è percettibile a se stesso e per questo è un *io*, il punto di fuga, collocato «dietro di sé», della propria interiorità, che, sottratto a ogni possibile realizzazione della vita a partire dal proprio centro, forma lo spettatore che sta di fronte allo scenario di questo ambito interiore, il polo soggettivo non più oggettivabile, non più trasferibile nella posizione dell'oggetto. ¹⁴¹

Prima ancora che la ragione e il linguaggio, ciò che differenzia l'essere umano dal resto degli animali è la diversa modalità in cui esso si rapporta con il mondo. Mentre l'animale si ferma al rapporto *frontale* con l'ambiente, da cui è definito come forma chiusa e come vivente dotato di coscienza, e si può descrivere sia come totalità corporea vivente (*Leib*) che come nucleo d'azione soggettivo che dispone delle sue parti in modo gerarchico-strumentale (*Körper*),

¹⁴⁰ H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, cit., p. 297.

¹⁴¹ *Ivi*, pp. 314-315.

l'uomo si può considerare anche in un terzo modo, ossia come *spettatore* del proprio ambito interiore, come *sguardo riflessivo* che prende le distanze da sé («*eccentrico*»)¹⁴². La condizione umana è ambigua in quanto da un lato consiste in null'altro che il suo corpo, ma dall'altro non è assorbita dalla situazione contingente, come invece succede all'animale. L'uomo rifugge qualsiasi fissazione in una posizione data una volta per tutte ed è il punto di fuga dal suo centro, sempre a disposizione ma mai in modo irreversibile.¹⁴³ In ogni momento della sua vita, l'uomo può compiere un atto di riflessione verso di sé, ponendosi in modo sempre differente nei propri riguardi in un potenziale «*regressus ad infinitum* dell'autocoscienza».¹⁴⁴ Mentre l'animale vive sempre in un presente che gli sta dinnanzi dal carattere di campo vitale concreto, l'uomo può mettere “tra parentesi” il mondo che lo circonda. Gli oggetti che può considerare non sono solo elementi a portata di mano ma anche idee, eventi non più attuali, cose assenti, stati di cose alternativi, norme sociali.¹⁴⁵

La duplicità d'aspetto che già caratterizzava l'esistenza dei viventi acquista qui una valenza ulteriore. La forma chiusa vive a partire dal suo centro, ma non si vive in quanto combinazione di *Leib e Körper*; pertanto la prospettiva in prima persona dell'animale non viene mai incrinata nella sua unitarietà. Al contrario, l'uomo è *cosciente* della duplicità d'aspetto che caratterizza la sua esistenza in quanto distingue intuitivamente le dimensioni dell'anima e del corpo. Restando sempre legato al qui e ora, aperto all'influenza degli stimoli e dei bisogni che attraversano il corpo, ma al tempo stesso sottraendosi all'individuazione in un punto fisso, l'uomo vive *diviso* nella sua natura, incapace di identificarsi a pieno con una delle dimensioni

¹⁴² Cfr. H. Plessner, *Il sorriso*, trad. it. di V. Rasini, Inschibboleth, Roma, 2018, p. 63 [c.n.]: «Un essere incapace di distanza, privo di *eccentrico*, non può obiettivare, non può comprendere, non conosce senso né non senso, e non può ridere, né piangere».

¹⁴³ Cfr. H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, cit., pp. 315-316: «Come cosa vivente posta nel centro della sua esistenza, l'uomo conosce questo centro, lo esperisce ed è perciò proiettato al di là di esso. Egli esperisce il legame con l'assoluto qui ed ora, la totale convergenza del campo circostante e della propria corporalità verso il centro della sua posizione, e non è quindi più vincolato da essa. Egli esperisce l'inizio immediato delle sue azioni, l'impulsività dei suoi sentimenti e movimenti, sente di essere l'autore della propria esistenza, di stare tra azione e azione, sente la scelta come pure l'entusiasmo negli affetti e nelle pulsioni, si sa libero e nonostante questa libertà confinato in un'esistenza che lo inibisce e con la quale deve lottare».

¹⁴⁴ *Ivi*, p. 315.

¹⁴⁵ Per approfondire il tema dell'oscillazione umana tra dimensione naturale e realtà sociale, rimando ad A. Dobeson, *Between openness and closure: Helmuth Plessner and the boundaries of social life*, in “Journal of Classical Sociology”, XVIII, 1, 2018, pp. 36-54.

che lo compongono e di ricucire lo strappo.¹⁴⁶ Il passaggio all'eccentricità non consiste nell'aggiunta di una realtà ulteriore rispetto alle prime due, ma nell'apertura dello spazio in cui avviene la mediazione tra le due sfere: quel vuoto a disposizione del soggetto dove potersi riposizionare, la condizione di non aderenza che lo emancipa da ogni sua realizzazione, la sua *ultrasommatorietà* rispetto alle parti.

Posizionalmente si ha una triplice determinazione: il vivente è corpo, nel corpo (come vita interiore o anima) e fuori del corpo, come il punto di vista da cui derivano entrambi. Un individuo posizionalmente caratterizzato in questo triplice modo si dice *persona*. È il soggetto del suo vivere, delle sue percezioni e delle sue azioni, delle sue iniziative. Esso sa e vuole.¹⁴⁷

Plessner è giunto a una prima definizione che evidenzia l'unicità dell'uomo: non è un vivente irretito in un centro, ma a partire da quest'ultimo (in cui comunque si esaurisce la sua esistenza sul piano fisico) si emancipa dall'essere corpo (sia nel senso del *Leib* che del *Körper*) e diventa anche un punto prospettico esterno, una forza quasi estranea che spinge l'individuo e media la tendenza dell'istinto, compiendo scelte tra ipotesi alternative che è in grado di prefigurare. Proprio a causa della sua capacità di tenere in considerazione il potenziale e l'assente, l'uomo perde la sicurezza dell'animale e si trova esposto al *dubbio* e all'incertezza. La persona è in grado di ricavarci uno spazio privato, insondabile e sempre a sua disposizione, dove può prendere le distanze da prime impressioni, intuizioni e scelte passate. Scavando questo solco, l'uomo è in grado di rompere l'abitudine e può dirsi *libero*, il solo nella natura.

Per arrivare a questa definizione, Plessner non è partito dalla constatazione della presenza di linguaggio e pensiero, non ha banalizzato la questione di dove va tracciato il confine che separa animale e umano, non l'ha fatta scivolare sul piano dell'*ovvio*. Partendo da fondamenta biologiche, ha distinto le qualità che lo contraddistinguono in quanto tale, ma in continuità con altre specie da quelle esclusivamente umane. Plessner spiega la linguisticità dell'uomo con un ragionamento incentrato sulla posizione, sul rapporto con l'esterno: un terreno comune

¹⁴⁶ Cfr. *ivi*, p. 316: «Per lui, il mutamento dall'essere all'interno della propria corporalità all'essere al di fuori della propria corporalità è un'insopprimibile duplicità d'aspetto dell'esistenza, una reale frattura nella sua natura. Egli vive al di qua e al di là della frattura, come anima e come corpo e come l'unità psicofisicamente neutrale di queste sfere».

¹⁴⁷ *Ivi*, p. 317.

all'uomo, agli animali e alle piante che evita di radicare l'indagine in un ambito dove il confronto è viziato dal senso comune.

La posizionalità eccentrica garantisce all'essere umano *elasticità prospettica*: lo sguardo non è più qualcosa di fisso, di cui si dispone solo "alla cieca", ma diventa uno strumento a disposizione del soggetto. Mentre con il grado della forma chiusa (semplice) la vita realizza una struttura in grado di agire in autonomia e contrapposizione frontale con l'esterno, così da mediare il suo inserimento nel ciclo vitale, con il grado eccentrico presenta un vivente in grado di creare una frattura fra sé e gli eventi, di proiettarsi *fuori (dietro) di sé* e di mediare il suo inserimento non solo nell'ecosistema ma anche nella sua stessa storia. Quanto spesso capita di pensare a cosa sarebbe successo se si fosse intrapresa una scelta diversa, in un particolare momento della propria vita? Accade molte volte di perdersi a fantasticare su scenari puramente ipotetici ("Chissà che persona sarei stata se fossi nato durante il Medioevo...", "Se quel giorno non avessi preso il treno delle 13.26 forse non ci saremmo sposati..."), a testimonianza del fatto che la nostra attenzione può essere catturata da qualcosa di fittizio (di virtuale, di possibile, di inattuale...), in modo simile a come l'animale è assorbito dal suo presente immediato.¹⁴⁸ Quanti adolescenti, spinti dalla traccia di un tema, hanno immaginato quale lavoro avrebbero voluto fare da grandi? Lasciare che la propria attenzione sia attratta da qualcosa di assente e presentificarlo tanto da renderlo più vivido della situazione concreta in cui ci troviamo in realtà non sembra una capacità cognitiva che richiede forte allenamento, ma più una possibilità sempre a portata dell'uomo.

A conclusione della sua indagine, Plessner formula tre leggi che descrivono il modo in cui l'uomo declina la compresenza di vitalità ed eccentricità nel concreto della sua esistenza.¹⁴⁹ Si tratta di enunciati che sintetizzano e rielaborano i risultati dell'indagine nel suo complesso: come vive l'uomo? Che effetto ha l'apertura eccentrica del suo sguardo sulla sua organizzazione centrica preesistente? Quali sono i tratti che qualificano la sua essenza in modo unico?

¹⁴⁸ Cfr. *ivi*, p. 263: «La limitazione dell'animale è costituita dal fatto che tutto ciò che gli è dato, il *medium* e il proprio insieme corporeo – *ad eccezione* del suo stesso essere, dell'essere il corpo stesso –, si trova in relazione *al* qui e ora. Nel suo essere è assorbito nel qui e ora senza che ciò gli si oggettivi, poiché non se ne differenzia».

¹⁴⁹ Segnalo una rilettura originale in chiave architeturale delle tre leggi antropologiche fondamentali in J. van Oosten, *The Unbearable Freedom of Dwelling*, in J. de Mul (a cura di), *Plessner's Philosophical Anthropology*, cit., pp. 229-241.

La prima di queste è la legge dell'*artificialità naturale*.¹⁵⁰ Contrariamente alla forma chiusa semplice, la condizione dell'uomo lo porta a differenziarsi dal luogo in cui sta e gli impedisce di abbandonarsi all'istinto e di vivere "spontaneamente". Per poter agire, il più delle volte ha bisogno di direzionare la sua intenzionalità, di progettarsi nel pratico, in altre parole di *mediare* la sua condotta. L'uomo è sempre incluso nel suo campo visivo, è sempre sotto il suo stesso sguardo, può sempre commentare il suo agire e prendere posizione riguardo alle sue scelte. Egli non vive spontaneamente, ma «vive solo se conduce una vita».¹⁵¹ La sua specificità risiede in questa possibilità esistenziale, la cui realizzazione è compito del singolo: sta a lui differenziarsi dal suo "essere semplicemente qui" e rendersi *qualcuno*.

Come essere organizzato eccentricamente, l'uomo deve *anzitutto rendersi* ciò che *già è*. Solo così realizza la modalità impostagli dalla sua forma vitale d'esistenza nel centro della sua posizionalità: di non essere semplicemente assorbito, come l'animale che vive a partire dal suo centro e riferisce tutto a quest'ultimo, bensì di stare nel suo centro e sapere, insieme, del suo posizionamento. Questa modalità d'esistenza dello stare nel proprio posizionamento è possibile soltanto come *realizzazione* a partire dal centro della posizione.¹⁵²

L'uomo non vive nella spontaneità tipica dell'animale, ma ha bisogno di guidarsi e di progettare la propria vita, a causa della distanza implicata dalla posizionalità eccentrica. Egli può sempre abdicare alla sua specificità rifugiandosi in una routine che neutralizza la sua capacità di guardarsi da fuori: la forma eccentrica non nega quella centrica, ma anzi è fondata in essa e ne rappresenta un caso particolare; sta al singolo rendere la sua vita tanto autonoma da differenziarsi da uno stadio animale inconsapevole.¹⁵³ Guardandosi da fuori, l'uomo capisce di essere in una condizione di costante *carenza* rispetto alla realtà e di non bastare a se stesso.

¹⁵⁰ Cfr. H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, cit., pp. 332-344.

¹⁵¹ *Ivi*, p. 333.

¹⁵² *Ibidem*.

¹⁵³ Esempi-limite possono essere casi di tossicodipendenza, gioco d'azzardo o alcolismo, che impediscono alla persona coinvolta di prendere distanza dal proprio comportamento e dalla propria impulsività. Per quanto sia una possibilità alla loro portata, non ci stupisce sentire storie di individui che convivono con tali dipendenze, che qui sono paragonate alla condizione animale per l'immediatezza in cui l'istinto impone le sue "decisioni" sul centro dell'organismo. Anche la semplice pigrizia, però, è uno dei fattori che frena gli individui dal mettersi in discussione e dal prendere in mano la propria vita.

La compensazione di tale limitatezza avviene con la creazione di *strumenti artificiali*, per rendere più efficiente la risoluzione di problemi già affrontati, far fronte a esigenze inedite, o poter adattare il campo in cui vive a un bisogno impellente o a un progetto a lungo termine.

Esistenzialmente bisognoso, diviso, nudo, per l'uomo è l'artificialità l'espressione che essenzialmente corrisponde alla sua natura. Essa è la via traversa, posta con l'eccentricità, che conduce a una seconda patria, in cui l'uomo trova la sua casa e il suo radicamento assoluto. Priva di luogo e di tempo, fondata sul nulla, la forma di vita eccentrica si procura la propria base. Soltanto nella misura in cui la crea, la possiede e viene da essa portata.¹⁵⁴

Plessner si rifà all'immagine della *seconda natura* per commentare la condizione dell'uomo: a causa della riflessività del suo sguardo egli rompe il *continuum* del campo e si distanzia non solo da quest'ultimo ma anche da se stesso.¹⁵⁵ Senza un istinto a cui rifarsi, senza una chiara via da seguire, all'uomo non resta che procurarsi da sé la propria casa. Solo per via artificiale, ossia mettendo mano a sé e alla realtà, l'uomo realizza la sua peculiare forma posizionale e si rende «ciò che *già è*».¹⁵⁶ In questa oscillazione tra ciò di cui ha bisogno e ciò che ha a disposizione si comprende a pieno la creatività e la plasticità dell'essere umano: pur essendo la meno pronta per la sopravvivenza al momento della nascita, la nostra specie è quella maggiormente in grado (tra i mammiferi) di adattarsi alle circostanze esterne. Troviamo persone ai poli, sulle catene montuose, nelle regioni desertiche e in quelle monsoniche.

La posizione eccentrica apre uno squarcio nell'organismo, che perde la naturalezza originaria dell'animale; non potendo vivere con la sicurezza dell'istinto, sa di dover decidere come cercare *fuori* l'appagamento dei propri bisogni. «La forma di vita eccentrica e il bisogno di completamento formano un unico stato»:¹⁵⁷ la possibilità di sviluppare un'autocoscienza e la limitatezza strutturale si intrecciano in un'unica dimensione. A causa della «interruzione forzata»¹⁵⁸ costituita dalla mediazione continua che l'uomo esercita su di sé, ossia dal ricorso a strumenti artificiali che mediano il suo agire, la sua vita si colloca su un piano non riducibile a

¹⁵⁴ *Ivi*, p. 339.

¹⁵⁵ Cfr. *ivi*, p. 333: «L'uomo invece perde, con il sapere, la propria immediatezza, egli vede la sua nudità, se ne vergogna, e deve quindi vivere per vie traverse, su cose artificiali».

¹⁵⁶ Cfr. *ibidem*: «Come essere organizzato eccentricamente, l'uomo deve *anzitutto rendersi* ciò che *già è*».

¹⁵⁷ *Ivi*, p. 334.

¹⁵⁸ *Ivi*, p. 339.

quello biologico; è possibile iniziare a parlare di *libero arbitrio*, nella misura in cui l'uomo non vive semplicemente ma conduce (*deve* condurre) un'esistenza. Oltre all'istinto, che gioca un ruolo marginale e può essere rappresentato come una forza che spinge da dietro l'animale (per usare l'espressione plessneriana, una *vis a tergo*), nell'uomo svolge un compito fondamentale l'appello alla sua libertà, il desiderio di conformarsi a un ideale rivolto dal presente al futuro (una *vis a fronte*).¹⁵⁹ Ogni individuo non si rapporta con il proprio futuro solo nel semplice senso comune all'animale: dal momento che non è vincolato al centro della sua esistenza, può immaginarsi nel futuro, progettare la sua vita e farsi *aspettative* su di sé e sul mondo. Dal momento che è carente, l'uomo è «l'essere che aspira sempre al nuovo»¹⁶⁰ e la sua artificialità si mostra anche nella pianificazione della sua esistenza. Egli è «per metà natura»¹⁶¹ e d'altro canto è oltre sé in quanto è l'idea che si fa di se stesso, il modello in cui si rispecchia, la sua aspirazione.

Ad essere spiegata dalla condizione di carenza è anche la *cultura*. L'uomo non è in grado di vivere nell'ambiente come l'animale, ma ha bisogno di compensare i propri deficit con l'ausilio di strumenti che lui stesso si fabbrica, in altre parole di automediare il suo inserimento nel *milieu*. Questa necessità non si limita alla creazione di mezzi materiali e alla soddisfazione di esigenze concrete, ma coinvolge anche il piano conoscitivo: l'uomo sente la necessità di dare un *nome* alle cose esterne per poterle capire e avere così un supporto all'azione e alla percezione che l'istinto non è in grado di garantire. La mediazione culturale è il mezzo per eccellenza a disposizione dell'essere umano: grazie a essa, una persona può condividere le conoscenze acquisite riguardo uno specifico ambito o genere di situazioni anche ad altri individui, mettendo a loro disposizione la sua prospettiva e colmando il posto vacante della spontaneità naturale. L'uomo è l'unico vivente che può esperire la carenza e l'insufficienza dei propri mezzi non solo a livello materiale, ma anche cognitivo: dal momento in cui è cosciente della distinzione

¹⁵⁹ Cfr. *ivi*, p. 340: «La *vis a tergo*, che agisce su di lui dalle sue pulsioni e dai suoi bisogni, non basta per tenere in movimento l'uomo nella pienezza della sua esistenza. È necessaria una *vis a fronte*; soltanto una potenza nella modalità del dovere corrisponde alla struttura eccentrica».

¹⁶⁰ *Ivi*, p. 343.

¹⁶¹ *Ivi*, p. 344.

identitaria tra sé e l'esterno, diventa cruciale compensare la propria ignoranza sugli elementi del campo per non provare spaesamento e inquietudine.¹⁶²

La seconda legge è quella dell'*immediatezza mediata*.¹⁶³ L'uomo vive nella consapevolezza del suo posizionamento: egli è cosciente di formare la mediazione tra sé e il campo, di stare dunque a metà fra se stesso e l'ambiente. L'inserimento dell'uomo nel *milieu* sembra comporsi di due sfumature in contraddizione: nonostante da un punto di vista fisico ci sia totale continuità tra sé e il mondo (*immediatezza*), egli è cosciente della sua immanenza (*mediatezza*). Questa ambiguità dipende dall'elasticità della posizione che di volta in volta l'individuo occupa: se ci si identifica con il corpo, si è in contatto immediato con l'esterno; se invece ci si concepisce come un punto di vista *nel* corpo o *dietro* al corpo, quest'ultimo rappresenta il *medium* attraverso cui l'io percepisce il mondo. In continuità con il suo attacco al cartesianesimo, Plessner critica la visione che divide in realtà autonome gli aspetti diversi in cui si presenta il legame tra l'uomo e l'ambiente; si tratta di un'unica condizione, in cui l'individuo è sempre immerso e a cui attribuisce la definizione di «indirettamente diretta», una relazione cioè «nella quale l'elemento intermedio è necessario per produrre e garantire l'immediatezza della connessione».¹⁶⁴

L'uomo non è più celato a «se stesso», egli sa di sé, sa di essere identico a colui di cui sa. L'uomo è in una sola relazione con le cose esterne, che ha il carattere dell'immediatezza mediata, dell'essere indirettamente diretta, e non lo è in due sottili, nette, direzioni che scorrono fianco a fianco e sono separate.¹⁶⁵

Quando osserviamo ciò che ci circonda, non vediamo forme colorate alla rinfusa, bensì *cose* dall'identità precisa, che distinguiamo anche nel caso di oggetti mai visti. La nostra ragione media la percezione organizzando le sensazioni in *strutture gestaltiche* che abbiano un significato per l'azione o per il pensiero (svolgono una certa funzione, possono essere usati in un certo modo, hanno determinate caratteristiche fisiche, rappresentano un pericolo o

¹⁶² Cfr. *ivi*, p. 334: «In questo bisogno o nudità sta il *movens* di tutte le attività specificamente umane, cioè dell'attività rivolta all'irreale e che lavora con mezzi artificiali, il fondamento ultimo dello *strumento* e di ciò a cui serve: la *cultura*».

¹⁶³ Cfr. *ivi*, pp. 344-363.

¹⁶⁴ *Ivi*, p. 347.

¹⁶⁵ *Ivi*, p. 348.

un'opportunità). Mentre il cartesianesimo riteneva problematico da un punto di vista epistemologico il collocamento del soggetto *nella* coscienza, con questa legge Plessner stravolge la formulazione della questione: la situazione dell'uomo «è *l'immanenza della coscienza*. Tutto ciò che egli esperisce, lo esperisce come contenuto di coscienza e *pertanto* non come qualcosa nella coscienza, bensì essente all'esterno della coscienza». ¹⁶⁶

Secondo questa prospettiva l'immanenza viene letta come l'*attraverso* senza cui un contatto con la realtà non sarebbe possibile, invece che come semplice ostacolo. Per quanto articolate dalla ragione, le percezioni rispecchiano una datità esterna all'individuo, che egli scopre e da cui si differenzia in virtù della sua posizione eccentrica. Il soggetto «*forma* infatti la mediazione tra sé e l'oggetto, in quanto sa dell'oggetto. Più precisamente: il sapere dell'oggetto è la mediazione tra se stesso e quello». ¹⁶⁷ Tale incontro conserva l'impronta soggettiva ma ha anche il carattere dell'immediatezza, proprio nell'identità tra individuo e corporeità, che si conserva nonostante sia giunto “dietro di sé”.

La forza della nuova dimostrazione della realtà consiste nel fatto di afferrare la *situazione di immanenza del soggetto come condizione imprescindibile per il suo contatto con la realtà*. Proprio perché il soggetto sta in se stesso ed è rinchiuso nella sua coscienza, dunque è doppiamente differenziato dalle sue superfici corporee sensibili, mantiene la distanza richiesta dalla realtà come realtà che si deve manifestare, la distanza *adeguata*, il solo spazio in cui la realtà può manifestarsi. ¹⁶⁸

Nella consapevolezza dell'inevitabile ruolo di mediazione che il sé deve esercitare con l'esterno, l'uomo ha anche la garanzia dell'esistenza delle cose e del suo inserimento immediato nel ciclo vitale ed ambientale che regola il campo. Il contatto diretto che avviene tra la corporeità e l'esterno si complica a causa della posizione che l'uomo assume verso se stesso, prima ancora che verso la realtà. Consapevole di essere *nel* corpo e *dietro* al corpo, e dunque nella differenziazione tra sé come corpo e sé come soggetto *nel* corpo, egli deve procedere a ristrutturare i dati sensoriali semplici in nozioni dotate di *senso* e rappresentazioni stratificate. «La scissione nelle due visioni, dell'immediatezza e della mediatezza, è data con la

¹⁶⁶ *Ivi*, p. 350.

¹⁶⁷ *Ivi*, p. 351.

¹⁶⁸ *Ivi*, p. 353.

posizionalità eccentrica dell'uomo», grazie alla capacità di far emergere l'assente, ossia allo sguardo retrospettivo.¹⁶⁹

La ricerca di senso che l'uomo opera nella sua vita è testimoniata anche dalla capacità espressiva per eccellenza. «Il linguaggio, un'espressione alla seconda potenza, è [...] la vera dimostrazione esistenziale della posizione dell'uomo, che si trova al centro della propria forma di vita e quindi oltre essa, priva di luogo e di tempo».¹⁷⁰ La realtà espressa semanticamente *corrisponde* al campo in cui è inserito l'individuo e testimonia l'ambiguità del rapporto tra quest'ultimo e l'ambiente: un inserimento che non soffoca il vivente, un vincolo che è anche un'opportunità. Le cose non si lasciano cogliere solo da *un'espressione*, ma possono essere descritte con numerose perifrasi, ciascuna equivalente all'altra; è la situazione a determinare su quale aspetto va concentrata l'attenzione. Plessner non intende il linguaggio come una facoltà razionale indipendente dall'empirico: non si comprende l'espressività senza un riferimento alla posizione concreta che l'uomo occupa. «Non c'è il linguaggio, bensì i linguaggi»:¹⁷¹ nonostante si presenti come qualcosa di intellegibile, Plessner rivendica la sua natura di *sforzo*, di *tentativo* di venire a capo dell'enigma della realtà che ogni soggetto mette (e continua a mettere) in pratica nel corso della sua esistenza.

La terza e ultima legge è quella del *luogo utopico*.¹⁷² Dal momento che è giunto dietro di sé e può differenziarsi dall'*hic et nunc* in cui l'animale è invece stordito, l'uomo è cosciente della relatività della propria posizione e della sua apertura al mondo. La sua eccentricità gli consente di isolare negli oggetti una componente di aspetto variabile da un nucleo d'essenza stabile (che rimane sempre uno schema, che non esaurisce la potenzialità infinita del reale)¹⁷³ e così è consapevole della loro natura processuale. Ogni cosa si evolve, nulla è esente dalle

¹⁶⁹ *Ibidem*. Più il "senno di poi" è in grado di rimarcare differenze tra due rappresentazioni alternative della realtà, più si rafforza la convinzione che esse rivelino due piani separati dell'essere. Plessner legge in questo senso la radicale *divisio mundi* di Descartes: equivocare una divergenza di aspetti con un dualismo di natura, confondendo il piano fenomenologico con quello ontologico.

¹⁷⁰ *Ivi*, p. 362.

¹⁷¹ *Ibidem*.

¹⁷² Cfr. *ivi*, pp. 363-368.

¹⁷³ Cfr. H. Plessner, *I limiti della comunità. Per una critica del radicalismo sociale*, trad. it. di B. Accarino, Laterza, Roma-Bari, 2001, pp. 66-67: «L'immagine di un essere è sempre uno schema, la rappresentazione semplificata e grossolana di un qualcosa che non è mai interamente rappresentabile ed esauribile, e che chiede di essere preso nelle sue possibilità e rispettato come un che di infinito».

trasformazioni che il tempo porta con sé: questo è vero anche per il soggetto stesso, che si riconosce pari al resto della realtà, senza eccezioni di grado che lo immunizzino da questa legge. Oltre a privarsi di una priorità di specie, l'uomo relativizza anche se stesso in confronto agli altri individui, dal momento che è cosciente che ogni tratto particolare della sua persona è frutto di una determinata successione di eventi, che avrebbe potuto anche non verificarsi. Egli sa di avere sempre la possibilità di diventare qualcosa di diverso e sa di occupare una posizione che non è data una volta per tutte.

Anche ogni conoscenza, proprio perché formulata a partire da un punto prospettico *che può essere cambiato, equivalente* ad altri, può essere contestata nella sua (pretesa di) veridicità. L'uomo sa che di ogni supposta verità si può chiedere un perché e cercare una formulazione alternativa, dal momento che non esiste una conoscenza che possa dirsi assoluta (valida in sé e per sé, oltre i concreti punti di vista che di volta in volta i soggetti sono costretti ad assumere), ma solo formulazioni più o meno vicine alla verità, in relazione asintotica. Dato un qualsiasi argomento, in linea di principio lo si potrà sempre discutere e se ne potrà contestare la pretesa di verità.

Eccentricamente così posto, [l'uomo] sta dove sta e, insieme, dove non sta. Il qui, in cui egli vive e a cui è correlato l'ambiente complessivo in una convergenza totale, il qui e ora assoluto, non relativizzabile della sua posizione, egli lo occupa e, insieme, non lo occupa. [...] Il centro eccentrico resta però un controsenso, anche se è realizzato. Poiché allora l'esistenza umana contiene per l'uomo un controsenso realizzato, un paradosso evidente, un qualcosa di comprensibilmente incomprensibile, egli ha bisogno di un contegno che lo liberi da questa condizione di realtà.¹⁷⁴

A causa della sua esposizione al processo continuo in cui consiste la realtà, l'uomo ha bisogno di un fondamento sicuro per i suoi pensieri e per le sue azioni. La possibilità di assumere in ogni momento una prospettiva in prima persona (riconoscendosi nel proprio presente, nel proprio corpo, nella propria posizione) oppure una in terza persona (*dietro, fuori* di sé, distanziandosi) porta ogni individuo a isolare qualcosa come sicuro, un valore o assunto che guidi la vita (teoretica e pratica) del soggetto o che rappresenti il luogo (in senso lato e

¹⁷⁴ *Ivi*, p. 364.

letterale) dove poter cessare l'esercizio della propria eccentricità, smettere di essere critici verso se stessi ed essere spontanei (per quanto possibile) nei propri discorsi e nelle proprie decisioni.

Plessner definisce tale legge «il nucleo di ogni religiosità»,¹⁷⁵ ma non lo si deve leggere solo nel senso del culto: un esempio può essere tifare una determinata squadra di calcio, supportare un partito politico, credere in una teoria del complotto, fidarsi ciecamente della propria famiglia e della propria cerchia di amici o chiamare un luogo “casa”. Non si tratta necessariamente di costrutti teoretici complessi, come ideologie o convinzioni morali, ma anche di piccole nicchie ambientali o sociali, che si presentano come rassicuranti e “naturali” agli occhi del soggetto. Ogni persona ha la tendenza a individuare una *comfort zone* in cui non si sente minacciata e dove le cose si presentano con un carattere di *ovvietà* che semplifica l'analisi. “So già con chi o cosa ho a che fare, dunque attingo alle mie conoscenze pregresse e consolidate”. Queste ultime non devono essere ridiscusse da zero e non presentano il carattere di incertezza tipico delle situazioni di novità. Ciò che accomuna gli esempi è il carattere *definitivo*, indiscusso, certo di questi elementi, che diventano cardini per l'esistenza, punti di appoggio che hanno la funzione di rassicurare l'individuo e di salvaguardarlo dal relativismo.

Una cosa resta caratteristica di tutta la religiosità: essa crea un *definitivuum*. Ciò che la natura e lo spirito non possono dare all'uomo, la cosa ultima: questo è ciò che può dargli. Il legame ultimo e l'ordinamento, il luogo della sua vita e della sua morte, la sicurezza, la conciliazione con il destino, l'interpretazione della realtà, una patria: tutto questo lo dona solo la religione.¹⁷⁶

Si tratta di un conflitto che coinvolge l'individuo nel concreto e che non è riducibile alla sfera teoretica. Per fare un esempio, una persona potrebbe essere fortemente patriottica, credere di vivere nel paese migliore, amare la propria lingua, rivedersi nella tradizione gastronomica, apprezzare la mentalità diffusa e la storia della propria regione. Un'altra, invece, potrebbe essere più “nomade”, rifiutare di mettere radici in un qualunque luogo, viaggiare spesso, parlare lingue diverse da quella di origine, esplorare tradizioni nuove e cercare di fare più esperienze eterogenee possibile. Il primo individuo pone maggiormente l'accento sul *proprio*: la possibilità di essere altro non viene presa in considerazione, perché l'individuo è felice dove sta, si

¹⁷⁵ *Ibidem*.

¹⁷⁶ *Ibidem*.

identifica con il posto che occupa e dunque non esercita la sua eccentricità (che rimane sempre una scelta alla portata dell'individuo). Il secondo, al contrario, pone più peso all'*altro*: vuole conoscere nuovi luoghi, parlare con persone di altra cultura e mentalità, fare nuove esperienze perché tende a stare *dietro* di sé e ad essere soddisfatto solo nel momento in cui si trova in situazioni che lo mettono in discussione e che gli fanno sperimentare sensazioni inedite.

Questa differenza è fondata sulla diversa *posizione* che ciascun individuo assume nei riguardi della propria terra, cultura, nazionalità; non ci sono ragioni oggettive per cui si dovrebbe preferire una all'altra, ma solo motivazioni *personali*, che si basano sulla storia e sulle preferenze dell'individuo. L'esistenza di ciascuno di noi segue un'evoluzione in cui i fatti e le situazioni si articolano in una logica di senso che si presenta come vivida e veritiera al diretto interessato, ma non fuori. Capita di confrontarsi con altri riguardo a problemi che appaiono irrisolvibili e di ricevere consigli preziosi con una semplicità disarmante. Una persona esterna alla nostra situazione non è intaccata da tutte le piccole sorgenti di preoccupazione che la contraddistinguono e non ha la nostra stessa "bussola valoriale": per questa ragione non può giudicare un contesto o una decisione nel nostro stesso modo e a volte ci mostra una soluzione che non riuscivamo a considerare. Tutto ciò che in un primo momento si presenta agli occhi del singolo come cruciale può rivelarsi in seguito di poco conto: progetti di vita possono venire distrutti da cambi di circostanze repentini, verità considerate ovvie possono venire messe in discussione dall'evolversi degli eventi. In ogni momento, l'uomo può sperimentare la sua fallibilità e la sua sostituibilità.

Chi vuole tornare a casa, in patria o trovarsi al sicuro, deve sacrificarsi alla fede. Chi invece si affida allo spirito, non torna indietro.¹⁷⁷

Plessner conclude la sua indagine esplicitando i due principi a cui l'uomo può votare la sua esistenza. Da un lato, abbiamo la fede, il cui simbolo è «la "buona" eternità circolare»; dall'altro, lo spirito, il cui segno è «l'infinita eternità lineare».¹⁷⁸ La prima rappresenta un valore collocato fuori dal tempo, ossia un'*auctoritas* da cui si ricavano sicurezze; il secondo si traduce in un'evoluzione continua, in uno slancio sempre rivolto al futuro e che non torna mai indietro, che vuole scrivere la sua storia senza rifarsi a esempi dal passato. Se teniamo tuttavia a mente

¹⁷⁷ *Ibidem*.

¹⁷⁸ *Ivi*, p. 368.

il rifiuto di ogni dualismo e il fatto che ogni schema è una rappresentazione semplificata di uno stato di cose, risulta chiaro che Plessner non intende nominare uno di questi due valori come perno dell'esistenza umana, ma al contrario battere una terza via. Egli infatti ha già discusso queste figure geometriche nel capitolo in cui parla del carattere processuale del vivente.

«L'immagine del processo come progressione *non è il cerchio, che esprime la permanenza, ma la linea retta*». ¹⁷⁹ Se considerati isolatamente, i due momenti di cui è composto il fenomeno della vita (il permanere e il passare) originano una contraddizione. Solo integrando sinteticamente i due si può risolvere tale mistero: in ogni momento della sua vita, l'organismo non resta mai lo stesso nei minimi particolari, però conserva un'identità costante, ossia il suo *typus*, in cui consistono il suo metabolismo e il suo sviluppo. Un'idea di limite, di permanenza, di stabilità si contrappone a un'idea di libertà, di trapasso, di ridefinizione, ma solo all'interno di un quadro che assume come fondamento la duplicità d'aspetto. Plessner propone qualcosa di alternativo: una compresenza di questi aspetti, un primato parziale e temporaneo, un'evoluzione degli eventi che lascia dietro di sé, come traccia, la storia concreta in cui l'individuo (finora) consiste.

Sotto forma di immagine, questa sintesi è possibile soltanto se la linea retta dello sviluppo si correla alla linea del cerchio chiuso per dare la linea della progressione ciclica, la spirale. ¹⁸⁰

Plessner ironizza su tutti coloro che radicalizzano il dualismo tra fede e spirito (tra corpo e anima, tra impulsività e razionalità): in questo senso si può leggere il riferimento nell'ultima pagina dei *Gradi* a Marcione, che predicava la separazione netta del Dio dell'Antico testamento (violento e bellicoso) da quello del Nuovo testamento (amorevole e incline al perdono). Ogni dualismo radicale prende troppo sul serio la divergenza di aspetti e sente il bisogno di dividerli e stabilire un primato di uno sull'altro, come se ce ne fosse uno giusto, vero, prioritario, ma così facendo perde di vista l'unità originaria dell'oggetto che osserva. L'*eccentricità* dell'uomo si manifesta non soltanto nella sua capacità di distanziarsi dal presente e dal dato, ma anche nel suo oscillare tra ciò che *già è* e ciò che *potrebbe* essere.

¹⁷⁹ *Ivi*, p. 166 [c.n.].

¹⁸⁰ *Ivi*, p. 167.

Non si può cogliere l'uomo solo nello sguardo retrospettivo, che distingue le due dimensioni in cui la vita si dà come se fossero realtà autonome; senza una rinuncia alla vivisezione, non si comprende la vita come fenomeno. Cercando di fissare una volta per tutte la sua immagine, non si capisce che ogni situazione può presentarsi come limite *e* come occasione: lo sguardo è ambiguo perché si possono assumere diverse prospettive equivalenti, la cui scelta può anche dipendere dalla contingenza e non avere "ragioni" alla base. È soltanto a partire dalla prospettiva radicata in un campo, proiettata al futuro e appoggiata su un passato, in un intreccio di a priori e a posteriori, che si possono capire le forze in gioco ed evitare di leggere nei titoli delle tre leggi alcune banali contraddizioni.

Plessner ricorre a giochi di parole paradossali che accostano elementi in reciproco contrasto ("artificialità naturale", "immediatezza mediata", "luogo utopico"): si può leggere qualcosa di più profondo in questa scelta stilistica, un indizio che mette il lettore sulla giusta strada per la comprensione della natura umana. Quest'ultima non è nulla all'infuori della sua concreta realizzazione: nel presente continuo che vive, l'uomo si situa sulla soglia tra passato e futuro, in bilico tra i poli del sicuro e dell'ignoto, del già successo e del non ancora. Soltanto chi non assolutizza i due principi che si possono distinguere in ogni manifestazione dell'umano coglie la loro reciproca appartenenza a un intero la cui esistenza è il paradosso: capace di distanziarsi massimamente da se stesso, l'uomo si ritrova suo malgrado a essere comunque qualcosa. Egli è in grado di realizzarsi, ma solo grazie a una violenza su se stesso, all'«arbitraria determinazione di un ordinamento»,¹⁸¹ ossia solo se *conduce la propria vita*.

Nell'apertura dello *hiatus* del sé, l'uomo perde la sua naturalezza ed è costretto a vivere svolgendo un continuo ruolo di mediazione. Sprovvisto di un istinto forte che lo guidi, deve fare da sé stabilendosi aspettative e obiettivi. Porsi fuori di sé complica la propria situazione esistenziale, poiché rende l'individuo più cosciente non solo di ciò che lo limita o influenza *dall'esterno*, ma anche *all'interno* dei suoi stessi ragionamenti e convinzioni. L'uomo è diviso tra il richiamo del punto di vista eccentrico, che rifiuta ogni determinazione e consiste nella possibilità di essere altro (di guardare altrimenti, di comportarsi diversamente...), e quello della prima persona, che presenta familiarità e aspira alla stabilità. L'individuo deve realizzare di continuo l'unità della sua persona, destreggiandosi elasticamente tra le concezioni alternative di sé *nel* corpo e di sé *come* corpo. Le tre leggi antropologiche rappresentano casi diversi di

¹⁸¹ *Ivi*, p. 366.

tentare di coincidere con sé, di uscire da una condizione paragonabile a quelle di Sisifo e Tantalò: questa lotta esistenziale insegue un equilibrio in continua ridefinizione, vuole arrestare un processo a cui, come lo scorrere del tempo, il soggetto in realtà non può davvero porre freno.

Così, gli si spezza sempre di nuovo tra le mani la vita della propria esistenza nella natura e nello spirito, nel vincolo e nella libertà, nell'*essere* e nel *dovere*. Questa opposizione sussiste. La legge naturale va contro quella morale, il dovere combatte l'inclinazione, il conflitto è il mezzo della sua esistenza, per come si rappresenta necessariamente all'uomo sotto forma di sua vita. Egli deve fare per essere.¹⁸²

2. *L'antropologia dell'attore*

Il percorso che l'antropologia filosofica segue deve tenere conto di ogni manifestazione dell'umano e delle considerazioni di tutte le scienze. Plessner parla di una duplice direzione in cui l'indagine sull'uomo può svilupparsi: una *verticale*, che analizza la sua posizione in quanto *organismo* nella catena dei viventi, e una *orizzontale*, che è incentrata sul rapporto che intrattiene con il mondo, sulle sue modalità di relazionarsi a esso.¹⁸³ L'antropologia filosofica si propone come una collaborazione tra le diverse discipline in grado di gettare luce sulla realtà in modo unico e di conseguenza anche riguardo all'uomo. Il filosofo è consapevole di dover rifuggire ogni dualismo che assume come fondamento la duplicità di aspetto e deve integrare le prospettive e i linguaggi alternativi delle scienze in una cornice di senso comune. Se finora si è considerata la posizione biologica dell'essere umano, che giustifica e fonda la sua specificità rispetto al resto degli animali, è necessario bilanciare l'indagine approfondendo come si relaziona con il suo ambiente, sia dal punto di vista fisico-ecologico che da quello socio-culturale.

L'uomo vive alla continua ricerca di un equilibrio da intendersi nel senso della comprensione del mondo (che riduce la pressione del senso del pericolo, garantendo una certa sicurezza all'individuo) e dell'appagamento dei suoi bisogni (soddisfare la fame, mantenere la propria immagine, sentirsi realizzato...). Per chiarire la situazione esistenziale che tale mancanza di stabilità comporta, Plessner ricorre a un paragone inusuale a cui dedica uno scritto:

¹⁸² *Ivi*, p. 340.

¹⁸³ Cfr. H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, cit., p. 56.

L'antropologia dell'attore.¹⁸⁴ Non si può trascurare lo studio di tale professione: quando recitano, «gli uomini si separano da se stessi, si trasformano in altro. Interpretano un altro essere umano».¹⁸⁵ Una teoria dell'attore rappresenta un passo decisivo verso la riscrittura dei confini disciplinari della filosofia ed è un'occasione per ribadire la natura *enigmatica* dell'uomo, «che non è né il più vicino né il più lontano da sé»¹⁸⁶ e che «deve fare, per vivere».¹⁸⁷

A riguardo non possiamo non citare Diderot, considerato uno dei precursori della riflessione sul teatro, con il suo *Paradosso sull'attore*, uno scritto in forma di dialogo nel quale due personaggi sono intenti a discutere su quali siano le qualità che contraddistinguono gli interpreti teatrali migliori. Ai tempi in cui scrisse, si riteneva che una recitazione efficace dipendesse dall'intensità con cui venivano vissute le emozioni, dal *sentimento* che il commediante metteva sulla scena e dal trasporto con cui si immedesimava nel suo ruolo; il filosofo illuminista illustra una concezione opposta, incentrando la trattazione sul ruolo che la *distanza* ricopre all'interno della *performance* teatrale. Al contrario, Diderot attribuisce un ruolo decisivo alla razionalità: mentre chi si affida al sentimento risulta incostante nelle sue esibizioni, dal momento che il suo slancio dipende dall'emozione provata in quel momento, chi recita con riflessione agisce in modo misurato con tutto il corpo, non sbaglia l'intonazione di nessuna battuta e dispiega la sua capacità attoriale in modo costante.¹⁸⁸

L'autore si scaglia contro le opinioni diffuse al suo tempo, rappresentate dal secondo interlocutore: sembra che il buon esito dell'esibizione dipenda dall'enfasi che l'attore mette nella sua recita, da quanto è convincente la sua realizzazione di un particolare stato d'animo, anche se in realtà l'attore non prova sulla sua pelle i sentimenti che mette in scena. Il suo è il frutto di uno studio accurato, di un'osservazione attenta al dettaglio del comportamento umano,

¹⁸⁴ H. Plessner, *L'antropologia dell'attore*, in Id., *Studi di estesiologia*, cit., pp. 77-90.

¹⁸⁵ *Ivi*, p. 78.

¹⁸⁶ H. Plessner, *Potere e natura umana*, cit., p. 142.

¹⁸⁷ H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, cit., p. 343.

¹⁸⁸ Cfr. D. Diderot, *Paradosso sull'attore*, trad. it. di R. Rossi, Abscondita, Milano, 2002, p. 16: «Non aspettatevi da parte [degli attori che recitano d'istinto] alcuna coerenza; la loro recitazione è alternativamente forte e debole, calorosa e fredda, piatta e sublime. Domani falliranno nel luogo in cui oggi hanno eccelso, e viceversa eccelleranno là dove hanno fallito il giorno prima. Invece l'attore che recita con riflessione, studio della natura umana, imitazione costante di qualche modello ideale, immaginazione e memoria sarà coerente, sempre identico in ogni rappresentazione, sempre ugualmente perfetto: nella sua testa tutto è stato misurato, combinato, appreso, ordinato; nella sua declamazione non vi è monotonia né dissonanza».

che si traduce in una imitazione che non lascia nulla al caso. È in questo modo che l'attore *diventa* ciò che ha osservato e testimonia tanta più efficacia nella recitazione quanto più mantiene un controllo su di sé *distanziandosi* dall'emozione simulata, di cui cerca di replicare le fattezze esteriori per "ingannare" il pubblico.

[L'attore] non è un personaggio, lo interpreta, e lo interpreta così bene che voi lo scambiate per esso: l'illusione è soltanto vostra; quanto a lui, sa bene di non esserlo.¹⁸⁹

Diderot dedica anche spazio a riflessioni riguardo al carattere umano. Egli definisce uomini "sensibili" coloro che agiscono secondo il loro cuore ("ragionano di pancia", diremmo forse oggi) e assecondano gli impulsi della loro natura. Se non devono imporsi alcun cambio di passo, nessuna cesura al loro fare e volere spontanei (immediati), sono semplicemente loro stessi. Spesso agiscono prima di aver pensato alle conseguenze delle loro decisioni e maturano un giudizio tardi; a volte difendono a spada tratta le proprie posizioni anche dopo che sono state smentite o che ne sono state individuate di migliori. Solo le persone in grado di mantenere una forte concentrazione e che hanno una razionalità tenace sono in grado di distanziarsi da sé e di individuare modelli da seguire diversi da sé. Chi si oppone al richiamo dell'istinto «non è più se stesso, è un attore che recita».¹⁹⁰ Questa considerazione dà l'occasione di ragionare sulle virtù che contraddistinguono il cittadino virtuoso della società e non può essere ridotta a un discorso tecnico rivolto solo ai lavoratori del settore teatrale.

L'uomo sensibile è troppo soggetto ai capricci del suo diaframma per essere un grande re, un grande politico, un grande magistrato, un uomo giusto, un profondo osservatore e quindi un sublime imitatore della natura, a meno che non possa dimenticarsi, distogliersi da se stesso; a meno che non sappia crearsi con una forte immaginazione, e fissare attentamente con una memoria tenace, fantasmi che gli servano da modelli; ma allora non è più lui che agisce, è lo spirito di un altro che lo domina.¹⁹¹

Diderot si sofferma a enumerare molti ambiti in cui la sensibilità è dannosa: tra quelli citati, figurano quello politico, quello legislativo, quello etico e quello estetico. Per essere virtuosi in

¹⁸⁹ *Ivi*, p. 21.

¹⁹⁰ *Ivi*, p. 40.

¹⁹¹ *Ivi*, p. 65.

questi campi, è necessario, in un certo senso, “abbandonare” se stessi: bisogna smettere di vivere ancorati al proprio centro per poter osservare le situazioni da molteplici punti di vista ed essere così in grado di individuare il migliore. Se ci si limita alla prospettiva in prima persona non si ha voce in capitolo su cosa si osserva e come lo si osserva e si finisce irretiti in una *routine* che sfugge all’attenzione e al controllo del soggetto, che smette di essere capace di immaginare diversamente la realtà e la sua vita.¹⁹²

Solo cercando un punto di vista alternativo, frutto di una libera scelta non dettata dalla contingenza, si prende in mano la propria coscienza. Si è così in grado di innescare un circolo virtuoso con il sé, che diventa progressivamente più aperto a immagini alternative del mondo, sempre più capace di adattarsi a contesti socio-culturali inediti e di misurarsi con opinioni diverse, invece di sussumere ogni fenomeno alle sue chiavi di lettura indiscusse e ideologiche (ovvie). Chi esercita la propria coscienza viene più guidato dalle idee che dalla sua stessa inclinazione. «Si è se stessi per natura, si diventa un altro per imitazione; il cuore che crediamo di possedere non è quello che possediamo».¹⁹³

A contraddistinguere la condizione dell’attore non è solo la distanza plastica da se stesso, ma anche l’individuazione di un *modello* da replicare. Egli dedica le sue giornate a osservare la realtà; solo studiando le persone da fuori, assistendo alle loro vite senza velarsi lo sguardo, capisce cosa va aggiunto e cosa invece limato nella sua esecuzione. Non può abbandonarsi al sentimento per mantenere il controllo sui gesti anche più piccoli del suo corpo e deve tenere a mente l’idea a cui si rifà. La sensibilità ostacola la capacità espressiva, perché mette l’individuo in uno stato di parziale opacità verso se stesso, agendo senza rendersene pienamente conto. Quando si è agitati, ad esempio, spesso ci si inizia a mordere le unghie, o ad arricciarsi i capelli, o ancora a battere il piede freneticamente a terra. Quando si è entusiasti, si è come colti da uno slancio di positività che è difficile da frenare, si legge le situazioni in chiave ottimista e ci si stampa un grande sorriso sulle labbra. Più forte è l’emozione, più difficile è esercitare un controllo su di sé e misurare il proprio comportamento; perciò Diderot ribadisce che solo chi è padrone di se stesso si esprime bene.¹⁹⁴

¹⁹² Cfr. *ivi*, p. 71: «Penso che allora accade forse alla natura come allo schiavo che impara a muoversi liberamente sotto la catena: l’abitudine di portarla lo libera dal peso e dalla costrizione».

¹⁹³ *Ivi*, p. 60.

¹⁹⁴ Cfr. *ivi*, p. 39: «Soltanto allora, padroni di noi stessi, ci esprimiamo bene».

L'attore suscita una risposta drasticamente diversa a seconda che si esprima sul palco oppure in un salotto privato: i gesti accentuati e il tono forte sono poco appropriati a un contesto casalingo. A teatro sono in gioco convenzioni che guidano le aspettative del pubblico e a cui ci si deve adeguare per non perdere la sua attenzione. Il segreto dell'attore sta nell'essere consapevole dell'immagine che trasmette e dell'influenza del contesto in cui si trova, allo scopo di poter giocare con le impressioni altrui. Chi si propone di piacere a tutti è l'adulatore: la sua preoccupazione è di non dispiacere a nessuno e così non può coltivare interessi specifici, dal momento che si adatta sempre agli argomenti che propongono gli interlocutori.¹⁹⁵

Per queste ragioni, l'autore propone di parlare di una *sensibilità artificiale*, termine che sembra contraddittorio, ma al tempo stesso rivela la specificità dell'arte recitativa. Il lavoro dell'attore consiste sia di una parte teoretica, lo studio del suo personaggio, che di una pratica: egli individua una serie di gesti, intonazioni ed espressioni che rinviano all'archetipo preso a modello, sceglie le sue pose e i suoi movimenti con cura, soppesa gli accenti e le pause, *imitando* il riferimento ideale a cui il suo ruolo (o la sua interpretazione) è ispirato. Per quanto *da fuori* ogni dettaglio suggerisca la presenza di un'emozione precisa, tale impressione è creata dalla mediazione *artificiale* che l'attore esercita sul suo stesso corpo. I caratteri che imita sono ricavati dall'osservazione degli individui concretamente esistenti, ma «non sono il ritratto fedele di alcuno di loro; quindi nessuno vi si può riconoscere».¹⁹⁶

La critica che i commedianti mettono in scena ha una grande presa sulla realtà proprio perché viene condotta da maschere, da simboli *distanti* dagli spettatori: una battuta offensiva, se rivolta a un personaggio, non ferisce nessuno perché lo spettatore non è direttamente coinvolto. Nessun individuo o nessuna circostanza conosciuta attenua il giudizio del pubblico, proprio perché a contare è il piano dell'immaginazione e non direttamente quello della realtà. Tramite la finzione che il teatro realizza si innesca un ragionamento, una reazione che accompagna il pubblico anche fuori dalla sala. L'illusione artistica consente di prendere posizione forte verso uno stato di cose reale, senza la distorsione comportata dalla visione in prima persona: «Verso individui immaginari non si ha il riguardo che è dovuto a individui reali».¹⁹⁷ L'attore può e deve sfruttare

¹⁹⁵ Cfr. *ivi*, p. 51: «Colui che in società si propone di piacere a tutti, e ne ha l'infelice talento, non è nulla, non ha nulla che gli appartenga, che lo distingua, che entusiasmi gli uni e annoi gli altri. Parla sempre, e sempre bene; è un adulatore di professione, un grande cortigiano, un grande attore».

¹⁹⁶ *Ivi*, p. 42.

¹⁹⁷ *Ibidem*.

la distanza che la finzione teatrale pone tra il soggetto e la realtà per poterla parodizzare, ridicolizzare o criticare, evitando di chiamare direttamente con il loro nome gli elementi della società che vengono discussi.

Sono numerosi i punti di contatto fra le visioni dei due autori, come tante del resto le differenze. Plessner concorda con Diderot nell'affermare che l'attore non deve abbandonarsi alla spontaneità: la sua professione si incentra sul controllo di sé e sull'istituzione di una distanza fra sé e il proprio corpo, inteso come *strumento artistico* a cui egli ricorre per veicolare una determinata immagine al pubblico.¹⁹⁸ Senza l'anticipazione degli effetti che si intendono suscitare nel pubblico, l'azione dell'attore sul palcoscenico è un semplice susseguirsi di improvvisazioni che non susciterà una reazione precisa nello spettatore.

Durante la quotidianità, l'individuo tende a non controllare ogni istanza del suo comportamento e ad agire quasi in automatico: «quando normalmente si dedica a una qualunque occupazione, l'uomo può, anzi deve, dimenticarsi».¹⁹⁹ Si pensi a quando si cucina a casa propria, o ancora a quando si scambiano quattro chiacchiere con un amico: in tutte queste situazioni, si tende a non prestare attenzione, a non prendere posizione su ciò che si fa.²⁰⁰ Non ho bisogno di pensare esplicitamente a cosa devo fare quando voglio preparare un piatto di pasta, perché ho già consolidato i passaggi da eseguire nella mia memoria: so *già* di dover mettere l'acqua sul fuoco, di dover aspettare che giunga ad ebollizione, di aggiungere il sale, di buttarla e di attendere che arrivi a cottura. Lo stesso discorso vale per le conversazioni occasionali: non rifletto sul significato delle parole che impiego, non metto in questione la veridicità dei fatti di cronaca vissuti da entrambi, non penso alla postura che sto assumendo. Questi passaggi vengono ripetuti talmente tante volte da scivolare sullo sfondo dell'*ovvio* e del *non-detto*.

Pensiamo a un ragazzino che chiede ai suoi genitori cosa significa la parola “giusto”: tutti ricorriamo a questo termine, a volte anche quotidianamente, ma quanti sono in grado di dare una definizione che soddisfi a pieno la curiosità dei bambini? O ancora: quante volte, quando

¹⁹⁸ Cfr. H. Plessner, *L'antropologia dell'attore*, cit., p. 81: «Con il venir meno della maschera artificiale lo stesso corpo vivente diviene mezzo artistico».

¹⁹⁹ *Ibidem*.

²⁰⁰ Al contrario, in contesti sconosciuti le persone sono meno rilassate e più ricettive. Si tratta di un retaggio biologico ancestrale, in quanto è funzionale alla sopravvivenza essere in allerta in situazioni sconosciute, che possono presentare pericoli e minacce improvvise.

qualcuno ci spiega come svolgere un compito pratico, sono capitate incomprensioni perché l'altro si è dimenticato di precisare alcuni passaggi o dettagli, perché li ha dati per scontati? L'attore, al contrario, *deve* essere presente a se stesso e non può lasciare alcuna parte del suo corpo alla spontaneità: tramite i suoi movimenti sul palco mira a ottenere un effetto preciso sul suo pubblico e per questo segue un modello che ha studiato e allenato faticosamente.

[L'attore] si rende conto soltanto del tratto di se stesso che serve a realizzare le sue intenzioni come mezzo di controllo e tutela peculiare, e si scinde da sé. Nell'attore questo tratto comprende l'attore stesso, come corpo vivente e anima. Egli stesso è il suo proprio mezzo, si scinde in se stesso [...]. L'attore non può abbandonarsi alla scissione, come ad esempio l'isterico o lo schizofrenico, ma controllando il personaggio che impersona deve mantenerne la distanza. Soltanto da tale distanza egli recita.²⁰¹

L'attore non si trasforma nel personaggio che impersona: dal suo punto di vista è netta la distinzione tra la *persona* fittizia che mette in scena (la *maschera teatrale* da cui il termine deriva) e la *persona* che egli stesso è. Un interprete di Macbeth non si abbandona davvero alla disperazione e alla pazzia: sa in ogni momento della rappresentazione cosa deve ancora fare, dove va a parare la sua interpretazione, qual è il nucleo di senso che sostiene l'opera nel suo insieme. Il pubblico vede solo la punta dell'iceberg: osserva una scena con personaggi che provano emozioni precise, il risultato finito di tutta la mediazione operata da sceneggiatori, scenografi, regista, attori, tecnici e truccatori, ma l'intreccio rimane qualcosa di stratificato e complesso da ottenere. L'attore non è quello che viene mostrato sul palco, ma anzi «resta nascosto dietro alla sua propria sembianza»,²⁰² ossia dietro al suo corpo, che dirige ponendosi *eccentricamente* alla periferia di sé per dare vita a un personaggio con cui non si identifica. L'attore è tanto più bravo quanto più è in grado di disporre della sua corporeità con freddezza: «egli è *soltanto* se si *ha*».²⁰³

²⁰¹ *Ibidem*.

²⁰² *Ibidem*.

²⁰³ Cfr. *ivi*, p. 82: «L'attore deve impegnarsi a comporre la figura mettendo a disposizione l'intonazione della sua voce, la sua andatura, il suo gesto, il suo sguardo. Un impeto effettivo, un sentimento autentico lo possono aiutare a trovare l'espressione autentica, hanno però poi valore soltanto se sono effettivamente a disposizione dell'attore. Egli è *soltanto* se si *ha*».

Plessner vede nella figura dell'attore un'esemplificazione perfetta della scissione in cui consiste la vita dell'essere umano. L'uomo vive la sua esistenza nella consapevolezza del duplice rapporto che intrattiene con se stesso, in quanto corporeità vivente e in quanto corpo di cui dispone strumentalmente; allo stesso modo, l'attore sul palco si scinde in quanto soggetto e mezzo della recitazione. Egli crea il personaggio del ruolo («*Rollenfigur*») assumendo una certa tonalità, postura e sguardo, dirigendo ogni parte di sé per veicolare un'immagine che ha studiato a lungo, e al tempo stesso è il portatore del ruolo («*Rollenträger*»),²⁰⁴ è davvero *lui* a trovarsi sul palco anche se non prova le emozioni che inscena.²⁰⁵ La possibilità di non coincidere con se stesso e di impersonare un altro è la vera specificità che distingue l'uomo dal resto degli animali. «Con la scoperta di se stesso, con questo essere oltre se stesso, questa fatale *présence à soi*, l'uomo ha ottenuto la sua libertà e perso la fiera sicurezza dell'animalità».²⁰⁶ Non è possibile dare una valutazione unilaterale positiva o negativa al salto di grado, perché questa condizione è contemporaneamente un *vantaggio* e una *perdita*: capace di progettare la sua esistenza, di immaginarsi in un altro tempo, in un altro luogo, come un altro sé, l'uomo è così condannato a *condurre* una vita con le sue forze a causa dell'insufficienza dell'istinto.

L'uomo è naturalezza spezzata, che non dispone di se stessa. Egli non coincide con ciò che è: questo corpo, questo temperamento, questo talento, questo carattere, poiché distanziandosi da essi, li riconosce come questo essere che gli è dato. Questi aspetti gli sono capitati, egli resta consapevole della loro casualità indipendentemente dal fatto che li padroneggi o no. Egli può essere – oppure non essere – ciò che ha.²⁰⁷

La capacità dell'attore di disporre del suo corpo e di essere presente a se stesso non è una questione di razionalità. Diderot vede la freddezza, intesa come capacità mentale, come il

²⁰⁴ Cfr. H. Plessner, *Ruolo sociale e natura umana*, in *Al di qua dell'utopia*, cit., p. 36: «con questa struttura duplice, nella quale si trovano uniti il portatore del ruolo (*Rollenträger*) e il personaggio del ruolo (*Rollenfigur*), crediamo di aver colto una costante, la quale vale per ogni tipo di socializzazione umana e ne costituisce una delle premesse essenziali».

²⁰⁵ Cfr. H. Plessner, *L'antropologia dell'attore*, cit., p. 83: «Naturalmente è lecito distinguere l'attore in quanto soggetto del personaggio interpretato dall'attore in quanto oggetto, se con questa distinzione si resta consapevoli che questo oggetto deve essere un soggetto con il quale l'attore si identifica mentre sta recitando».

²⁰⁶ *Ivi*, p. 88.

²⁰⁷ *Ibidem*.

fattore determinante per valutare la *performance* dell'attore, in contrasto con il sentimento; per quanto Plessner riprenda l'argomentazione del suo predecessore su quest'ultimo, riconosce nella *distanza plastica* la base per interpretare qualcun altro, che richiama la posizionalità (riferimento spaziale al contesto) e non il concetto moderno di razionalità (potenza a priori, distinta dalla sfera materiale).²⁰⁸ È in virtù della sua elasticità prospettica che l'uomo può prendere posizione rispetto a sé: la coscienza non è una facoltà di cui l'umano dispone, ma una dimensione in cui la sua esistenza si dà e che ogni individuo declina in modo unico.²⁰⁹ Se si separa l'eccentricità dal suo riferimento a un ambiente, dal suo essere cioè un *comportamento*, una risposta al contesto che la circonda, si frantende la condizione dell'umano e sorgono le aporie relative all'affidabilità dei sensi. L'abilità dell'attore non è qualcosa da imputare alla razionalità, ma una possibilità a portata dell'umano in virtù della sua struttura eccentrica, autonoma nella sua posizione di frontalità e in perenne ridefinizione. È a partire dalla posizione che l'uomo occupa che può agire, pensare, immaginare, esistere, riconoscersi in qualcosa che gli è dato (una nazionalità, un gusto, un'opinione, la sua storia) o non rispecchiarsi in ciò che è. L'attore può impersonare una parte diversa da chi è proprio in quanto è in grado, in quanto essere umano, di spingersi alla periferia di sé e di agire in modo mediato per suscitare una reazione precisa nel suo pubblico.²¹⁰

Nel perfezionamento della sua interpretazione, l'attore deve rendere visibile l'immagine del mondo che anima la mente del suo personaggio tramite gesti e battute adeguati, seguendo cioè un *canovaccio* che consiste di indicazioni più pratiche che teoriche. Si può allora dire che, in un certo senso, è la parte ad agire sull'attore e a decidere per lui le sembianze che dovrà assumere. Non è però possibile stabilire un primato della prima sul secondo. Ogni

²⁰⁸ Cfr. *ivi*, p. 81: «Ovviamente, lo spettatore riconduce la potenza espressiva dell'attore all'intensità con cui l'immagine espressiva soddisfa il suo sentimento, ma non dimentica che dietro a questa figura – anche se si aspirasse alla naturalezza immediata – non c'è il sentimento, ma la distanza plastica dell'attore che si identifica con un personaggio in una determinata situazione, circostanza non semplice».

²⁰⁹ Cfr. H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, cit., p. 92: «Non è la coscienza che sta in noi, ma noi siamo “nella” coscienza, vale a dire che noi ci comportiamo nei confronti dell'ambiente come corporalità capace di movimento proprio».

²¹⁰ Cfr. H. Plessner, *L'antropologia dell'attore*, cit., p. 89: «Ciò che nell'uomo in generale e [...] che resta “indissolubilmente radicato in lui come un flusso che attraversa la sua interiorità”, il *medium* in cui egli si trova a rappresentare, volere, pensare e agire con se stesso e con il mondo degli uomini e delle cose, costituisce il punto di partenza per impersonare una parte in modo artificiale».

interpretazione di una parte è infatti unica, ogni commediante ha il suo stile personale: un modo peculiare di pronunciare le battute, di far echeggiare i propri passi, di porgere la mano o di reagire a battute salienti. Immaginiamo di prendere alcune persone e di chiedere loro di trascrivere un messaggio. Se prendessimo i fogli al termine della scrittura, in un certo senso avremmo molteplici copie dello stesso testo, in quanto le parole e i segni di punteggiatura sarebbero uguali. Al tempo stesso, però, ogni pagina sarebbe diversa dalle altre, dal momento che ogni grafia è unica, come la gestione dello spazio sul foglio. Allo stesso modo, ogni attore mette la sua firma sulla maschera che inscena: ogni interprete dello stesso personaggio nella stessa storia è uguale e al contempo diverso dagli altri, senza che con la distinzione degli stili sia implicata anche una gerarchia qualitativa.²¹¹

In continuità con il resto della sua teoria, che descrive il bravo attore come capace di ripetere nei minimi dettagli la stessa *performance* a ogni esibizione, trascurando le differenze inevitabili che si presentano nel pratico, Diderot intende il *modello* come un'idea. La sua visione risente del ruolo centrale che l'illuminismo riservava alla dimensione razionale e riduce la recitazione a una pratica incentrata sul pensiero, mentre dovrebbe *implicare* un riferimento alla dimensione del corpo dal momento che è quest'ultimo il mezzo artistico dell'attore. Il canovaccio che quest'ultimo segue nelle fasi iniziali viene trasformato dagli esercizi e dalla pratica, per esempio perfezionando un'andatura o modificando una battuta. Ciò che conta, in ultima istanza, non è che la realizzazione ricalchi in tutto e per tutto il modello originale, quanto più che essa sia *abbastanza* convincente per l'attore: ognuno di essi dà una forma diversa al personaggio e un senso unico al ruolo, conscio di essere esposto alle critiche del pubblico. Ogni deviazione rispetto al modello a cui inizialmente faceva riferimento potrebbe infrangere le aspettative degli spettatori e suscitare così una risposta di sdegno dalla platea.

Il distanziamento dell'attore rispetto a sé e allo spettatore rispecchia il distanziamento dell'uomo rispetto a sé e all'altro: mai pienamente coincidente con se stesso, non si limita ad essere ciò che è ma decide *chi* intende diventare ed entra in un rapporto camaleontico con sé che si evolve momento dopo momento. Interpretando un ruolo che disegna con le sue forze, una risposta adeguata al contesto in cui si trova, frutto delle sue esigenze, abilità e aspirazioni,

²¹¹ Cfr. *ivi*, p. 82: «Tutti questi stili sono veri, ciascuno a suo modo. Nessuno ha rispetto all'altro una priorità in autenticità, grandezza, capacità di penetrazione o bellezza. In ognuno si manifesta l'uomo in un modo allo stesso tempo immediato e mediato, naturale e artificiale».

l'uomo deve rendersi all'altezza della persona che aspira a essere e procurarsi il suo equilibrio: *diventa un altro* rispetto a sé e così si trasforma *ciò che già è*.²¹²

3. Teatro epico e antropologia filosofica

Nonostante non tutte le correnti artistiche di questo settore si integrino bene con la sua riflessione, Plessner ritiene il teatro un esempio di attività umana particolarmente importante che l'antropologia filosofica deve indagare per realizzare il suo scopo. Contrario alle teorie attoriali incentrate sulla metamorfosi totale nel personaggio che si interpreta, egli prende come riferimento autori che spingono per una riforma del teatro, basata su nuove idee riguardo alla sua finalità e su nuove tecniche recitative. Se il teatro tradizionale può essere definito come un'arte dell'adesione, della partecipazione emotiva, del coinvolgimento totale dello spettatore, quello che Plessner ha in mente potrebbe essere definito un'arte della *distanza*: distanza dell'attore da se stesso mentre recita, in quanto non prevede che egli si abbandoni alla sua imitazione e richiede che controlli la sua immagine in ogni istante, fissando l'effetto che si vuole suscitare nel pubblico, e distanza dal presente, ottenuta grazie alla messa a nudo (in parte cinica e in parte ironica) di un aspetto della società tramite la rappresentazione, finalizzata a suscitare una risposta razionale nello spettatore. Plessner riscontra che la critica sociale è una tendenza condivisa dal mondo artistico di inizio '900, una risposta degli intellettuali al rapido progresso tecnologico e sociale che ha causato spaesamento nella popolazione e non una caratteristica esclusiva del settore teatrale.

[Lo scetticismo diffuso verso la società] si manifestava nella tendenza alla sperimentazione e al controllo razionale delle premesse – tendenza finora tenue e del tutto secondaria – del lavoro letterario, rappresentativo, architettonico, musicale. Schönberg, Brecht, Klee, Musil, Gropius, mettono in evidenza questa nuova serietà conquistata distanziandosi ironicamente

²¹² Cfr. H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, cit., p. 333: «Come essere organizzato eccentricamente, l'uomo deve anzitutto rendersi ciò che già è». Per approfondire, consiglio la lettura di M. Bertolini, *Linee per un'antropologia del corpo e dei sensi dell'attore teatrale: a partire da Helmuth Plessner*, in "Itinera", XI, 5, 2013, pp. 159-173 e di M.E. Boccignone, *The Duty of Personal Identity. Authenticity and Irony*, in J. de Mul (a cura di), *Plessner's Philosophical Anthropology*, cit., pp. 177-191.

dalla realtà, una serietà che aveva assunto in sé e superato la cultura formalistica del tardo romanticismo della rivoluzione etico-estetica intorno al 1900.²¹³

La novità portata dal nuovo secolo consiste nel rifiuto dell'estetismo dell'*ars gratia artis*: l'arte deve farsi carico di una funzione satirica. Tramite la sua rappresentazione dissacrante, il teatro ha l'occasione di sollecitare gli spettatori a prendere posizione rispetto a uno stato di cose, sia esso ricorrente o episodico, scuotendoli da un atteggiamento semplificante che riduce ogni evento e legge sociale a qualcosa di familiare e "già sentito", che non richiede sforzo per trovare una spiegazione. Plessner stesso riconosce che un autore che incarna al meglio questa lotta contro il disinteresse è Bertolt Brecht: il suo teatro *epico* mette in scena la realtà e fornisce una narrazione alternativa, provocatoria, allo scopo di suscitare la curiosità delle persone e spingerle a essere critiche. Egli gioca con le aspettative del suo pubblico, ricorrendo a stereotipi largamente diffusi che vengono messi in discussione dalle situazioni che si verificano nella vicenda.

Brecht ironizza sul fatto che ad essere centrale nella creazione di un'opera teatrale nell'epoca moderna è la sua «*culinarietà*», termine con cui indica il suo essere un mezzo di godimento unicamente finalizzato a generare emozioni intense ma fugaci nel suo pubblico.²¹⁴ Più volte si assiste a spettacoli privi di un reale contenuto, il cui scopo è avvicinare i personaggi sul palco senza trasmettere un messaggio, solo per soddisfare la pancia degli spettatori. Il coinvolgimento della platea è il fine che il settore si proponeva ed era prioritario al punto da far scivolare in secondo piano lo sviluppo di un tema o di una morale da veicolare tramite la vicenda.²¹⁵ Questo progressivo impoverimento contenutistico subisce un'accelerata nel momento in cui il teatro

²¹³ H. Plessner, *La leggenda degli anni Venti*, trad. it. di F. Salvatori, in Id., *Al di qua dell'utopia*, cit., p. 102.

²¹⁴ Cfr. B. Brecht, *Note all'opera "Ascesa e rovina della città di Mahagonny"*, 1930, trad. it. di R. Mertens, in Id., *Scritti teatrali*, vol. III, a cura di E. Castellani, Einaudi, Torino, 1975, p. 55: «L'opera attualmente in auge è l'*opera culinaria*. Essa costituì un mezzo di godimento molto prima di essere una merce. [...] Affronta ogni oggetto con intenzione di godimento, prova ed appresta "emozioni"».

²¹⁵ Cfr. B. Brecht, *Il teatro sperimentale*, 1939, trad. it. di C. Pinelli, in Id., *Scritti teatrali*, vol. I, cit., p. 155: «Alla crescente apatia del pubblico bisogna offrire sempre nuove sensazioni. [...] Il teatro ha a che fare con spettatori stanchi, esauriti da un lavoro quotidiano razionalizzato, irritati da frizioni sociali d'ogni genere. Lo spettatore, sfuggito al suo piccolo mondo, siede là, come un evaso dal carcere. È un evaso, ma anche un cliente – può venire a rifugiarsi qui ma potrebbe anche andare altrove. La concorrenza dei teatri fra loro e del teatro col cinema esige sempre nuovi sforzi per apparire ogni volta nuovi».

viene concepito come fonte di possibili guadagni: l'obiettivo è dare al pubblico ciò che desidera per far sì che torni una seconda volta; poco importa che la vicenda inscenata sia priva di un valore, di un insegnamento.

Il compito principale della nostra critica, quello di pompare pubblico dentro la macchina ricreativa e formativa del teatro, ne ha determinato lo stile. Stile culinario: non sapremmo definirlo meglio. [...] [La nostra critica] assume decisamente il punto di vista del consumatore – il che non significa che goda il teatro e ne usi nell'interesse del pubblico [...]. Da molto tempo non si produce più nulla – qui si consuma soltanto, si gode e si difende quello che c'è.²¹⁶

Brecht vive un'epoca di forti cambiamenti, in cui la società era stata completamente riscritta prima dalla rivoluzione industriale e poi dal primo conflitto mondiale. In questo mutamento repentino, gli uomini sono lasciati a loro stessi e mancano analisi capaci di chiarire l'evoluzione degli eventi e di orientare gli individui. La vecchia immagine del mondo non è ancora stata sottoposta a revisione e continua ad animare la vita cognitiva della popolazione, che non è in grado di comprendere chiaramente le nuove scoperte scientifiche, la burocratizzazione, le professioni emergenti. La talpa continua a scavare mentre la civetta dorme.²¹⁷ In questo quadro di evoluzione sempre più veloce, che tocca tutte le piccole certezze quotidiane delle persone, l'arte viene vista come un che di disinteressato alla realtà, una via di fuga dalle preoccupazioni che agisce *immediatamente* sullo spettatore.²¹⁸ La poetica teatrale moderna concepisce soltanto un intreccio di trama articolato per necessità, in cui il protagonista lotta contro forze naturali

²¹⁶ B. Brecht, *La critica culinaria*, 1928-1929, trad. it. di C. Pinelli, in Id., *Scritti teatrali*, vol. I, cit., pp. 109-110.

²¹⁷ Cfr. B. Brecht, *Il teatro sperimentale*, cit., p. 162: «L'uomo odierno, vivendo in un mondo in rapida trasformazione e trasformandosi rapidamente egli stesso, non ha di questo mondo la benché minima idea in base alla quale gli sia possibile agire con prospettive di successo; le sue concezioni della convivenza umana sono distorte, inesatte, contraddittorie, potremmo dire impraticabili; cioè, con una simile visione del mondo – del mondo umano – davanti agli occhi, l'uomo questo mondo non può dominarlo. Egli non sa da che cosa dipende, non sa maneggiare la macchina sociale in modo da conseguire l'effetto desiderato».

²¹⁸ Cfr. B. Brecht, *L'adattamento allo spettatore*, 1926, trad. it. di C. Pinelli, in Id., *Scritti teatrali*, vol. I, cit., p. 43: «Uno dei fondamenti delle nostre considerazioni sull'arte è la convinzione che la grande arte agisca immediatamente, direttamente, da sentimento a sentimento, scavalchi d'un balzo le differenze fra uomo e uomo, avvicini tutti gli uomini col metterne a tacere gli interessi – essendo essa stessa disinteressata».

che finiranno per avere la meglio; il mondo che presenta è retto da leggi fuori dal raggio di azione dell'individuo, che può solo subirne le influenze.

Nello stato in cui si trova, il teatro mostra la struttura della società (quella riprodotta sulla scena) come non influenzabile dalla società (quella seduta nella sala). Edipo, che ha peccato contro alcuni principi che reggono la società del suo tempo, viene giustiziato: ci pensano gli dèi, e quelli non sono soggetti a critiche.²¹⁹

Piuttosto che proporre una vicenda al passo coi tempi, che tenga conto di tutti i cambiamenti avvenuti a livello sociale, tecnologico, politico ed economico, il settore volge il suo interesse ai classici e ripropone le stesse trame senza innovarle. Viene messo sulla scena l'“umano” fuori dal tempo, ciò che accomuna tutti quanti, rinunciando a rappresentare l'*habitus* storico-culturale concreto in cui la vita si dà. In questa rappresentazione antistorica non c'è spazio per le differenze specifiche: senza una contestualizzazione che evidenzi le differenze tra passato e presente, tra mondo attuale e *fiction* inattuale, nello spettatore si fa strada la convinzione che la condizione umana rimane costante lungo i secoli, che alla fine l'esistenza segue sempre le stesse regole, e rinuncia per principio a tenere traccia dello stato attuale in cui si trova la sua società. Piuttosto che far ragionare su come migliorare le condizioni delle persone, questo teatro tende a giustificare le storture della società presente, preferendo compensare lo stress che esse causano con semplice intrattenimento finalizzato a rendere la vita più sopportabile. Così le usanze culturali si presentano come “buon senso”, i valori come “ovvietà”, le leggi sociali come “il modo naturale” in cui l'umanità si struttura per vivere in comune.²²⁰

Per questa ragione Brecht critica la tendenza del teatro moderno a far immedesimare troppo lo spettatore nella vicenda: si cerca in tutti i modi di incollare il pubblico alla sedia e di fargli scordare le preoccupazioni della vita, che così restano *fuori dalla sala*. Il modello di riferimento

²¹⁹ B. Brecht, *Breviario di estetica teatrale*, 1948, trad. it. di R. Mertens, in Id., *Scritti teatrali*, vol. II, cit., p. 167.

²²⁰ Cfr. B. Brecht, *L'acquisto dell'ottone*, 1951, trad. it. di C. Pinelli, in Id., *Scritti teatrali*, vol. II, cit., pp. 65-66.

In questo passaggio del dialogo, il Filosofo commenta con ironia la mentalità borghese, che «ritrova nella storia sempre e soltanto le stesse molle motrici: le sue. [...] Le differenze, per lui, non sono essenziali, per lui una cosa vale l'altra. In tutti gli uomini vede soltanto l'“uomo” – se stesso – e cioè soltanto un singolare del plurale “uomini”». Nella battuta, Brecht paragona la condizione dell'uomo antistorico con personaggi illustri della tradizione teatrale, mostrando che ciascuno di tali confronti si fonda sulla sola considerazione degli aspetti generalmente umani (senza ritenere le differenze significative).

rimane la *Poetica* di Aristotele, che identifica il fine dell'arte con la *katharsis*, la purificazione da paura e compassione, ottenuta evocando questo stato d'animo nel pubblico. Per suscitare tale risposta emotiva, è necessario che lo spettatore si identifichi con i personaggi che osserva: sarà portato a vivere le situazioni in cui loro si trovano come il suo presente, a prendere scelte basate sulla stessa bussola morale, a sincronizzare la propria immagine della realtà con quella messa in scena dall'attore.²²¹ L'arte così orientata ambienta le sue vicende in un mondo che non è animato da tensioni e differenze sociali. Non c'è alcun legame con il presente, ma solo un'umanità estratta dalla sua concreta manifestazione e astratta nella sua tipicità senza tempo.²²²

Brecht paragona l'immedesimazione eccessiva a un tentativo di *ipnosi*. Essa produce ubriacature, momenti di godimento che illudono il soggetto di stare meglio mentre in realtà distraggono la sua attenzione dalle preoccupazioni da cui la sua vita è afflitta, senza cambiare nulla di concreto a riguardo e anzi accrescendo la sua apatia rispetto a ciò che avviene al di fuori della sua bolla vitale. Opposta a una presa di coscienza, Brecht vede l'immedesimazione come una forma di religiosità.²²³ Questo circolo vizioso ha come effetto la sempre maggiore convinzione, esplicita o meno, che i problemi messi in scena sono irrisolvibili, un destino che incombe su tutti e a cui non ha senso opporre resistenza, similmente a quanto accade ai grandi personaggi drammatici di cui lo spettatore ha visto le storie. L'esito finale di questa dinamica è

²²¹ Cfr. B. Brecht, *Il teatro sperimentale*, cit., p. 164: «L'immedesimazione è un pilastro fondamentale dell'estetica dominante. Già nella grandiosa *Poetica* di Aristotele si descrive come la "katharsis" (la purificazione spirituale dello spettatore) venga provocata per mezzo della "mimesis"».

²²² Cfr. *ibidem*: «L'arte ottiene il privilegio di potersi costruire un proprio mondo, che non ha bisogno di coincidere con quello vero, grazie [...] alla immedesimazione (basata sulla suggestione) dello spettatore nell'artista e, per suo tramite, nei personaggi e nei fatti rappresentati sulla scena».

²²³ Cfr. B. Brecht, *Critica dell'immedesimazione: la «Poetica» di Aristotele*, 1935-36, trad. it. di C. Pinelli, in Id., *Scritti teatrali*, vol. I, cit., p. 128: «Non è molto incoraggiante che l'immedesimazione vada riacquistando il suo antico posto, come avviene per la religiosità, di cui essa è una forma»; Id., *Il sistema Stanislavskij*, 1937-38, trad. it. di C. Pinelli, in Id., *Scritti teatrali*, vol. I, cit., p. 195, dove Brecht parla del *carattere culturale* del teatro e del suo vocabolario, e Id., *Breve descrizione di una nuova tecnica della recitazione che produce l'effetto di straniamento*, 1940, trad. it. di E. Castellani, in Id., *Scritti teatrali*, vol. I, cit., p. 177, dove l'autore parla di «campi ipnotici» e «aure magiche» per descrivere l'effetto che il teatro incentrato sulla *mimesis* suscita nel pubblico. Anche Plessner ricorre al linguaggio magico per descrivere la fascinazione ammaliante che si oppone alla presa di coscienza; cfr. H. Plessner, *La genesi della pittura moderna*, trad. it. di A. Ruco, in Id., *Studi di estesiologia*, cit., p. 99.

la paradossale naturalizzazione del proprio ambiente sociale, l'accettazione passiva della propria condizione e l'incapacità di individuare i mezzi per risolvere i propri conflitti (che sarebbero là, a portata di mano!). Il pubblico così viene stimolato ad abbandonarsi all'emotività, a non osservare la scena con sguardo critico e a vivere l'esperienza in sala come una fuga: il teatro è ridotto alla sua funzione di intrattenimento.

Entriamo in una di queste sale ed osserviamo l'effetto che essa determina sugli spettatori. Guardandoci attorno, vedremo figure pressoché immobili in uno strano atteggiamento: i loro muscoli sembrano tesi in un grande sforzo, quando non sono rilassati come per grande spossatezza. Fra di loro quasi non comunicano. [...] È vero che hanno gli occhi aperti; ma non guardano, fissano; e neppure ascoltano, ma sono tutt'orecchi. [...] Il rapimento col quale paiono abbandonarsi a sensazioni imprecise ma violente, è tanto più profondo quanto meglio gli attori sanno recitare; talché noi, disapprovando questo stato di cose, ci troviamo spinti a desiderare che recitino nel peggior modo possibile.²²⁴

Il teatro epico brechtiano si propone di rivoluzionare la scena: riservando alla funzione di divertimento un posto subalterno, ma senza eliminarla del tutto, non vuole più rendere gli spettatori parti passive del dramma, puri sguardi che contemplano il palco alla ricerca di emozioni positive, ma osservatori critici.²²⁵ «Imparare può essere utile, ma solo divertirsi è piacevole»: la tendenza borghese a separare questi ambiti richiede di provare a forzare la mano in direzione opposta, restituendo al teatro la possibilità di adempiere a una funzione pedagogica; in altre parole, il teatro epico deve mostrare che divertimento e studio non sono agli antipodi ma possono essere conciliati.²²⁶ Il pubblico viene coinvolto direttamente nella vicenda perché

²²⁴ B. Brecht, *Breviario di estetica teatrale*, cit., p. 165.

²²⁵ Cfr. W. Benjamin, *Che cos'è il teatro epico?*, 1938-1939, in Id., *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, trad. it. di E. Filippini, Einaudi, Torino, 1966, p. 130: «Ciò che viene tolto di mezzo nell'opera drammatica di Brecht è la catarsi aristotelica, la scarica degli affetti tramite la partecipazione al commovente destino dell'eroe».

²²⁶ Cfr. B. Brecht, *Teatro di divertimento o teatro d'insegnamento?*, 1957, trad. it. di E. Castellani, in Id., *Scritti teatrali*, vol. I, cit., p. 147: «Secondo l'opinione diffusa, tra imparare e divertirsi la differenza è molto forte. Imparare può essere utile, ma solo divertirsi è piacevole. Occorre perciò difendere il teatro epico contro il sospetto che debba essere qualcosa di assai spiacevole, di noioso, o addirittura di faticoso. Ci basterà allora osservare che la contrapposizione fra studio e divertimento non corrisponde affatto a una legge di natura, non è qualcosa di immutato e di immutabile»; e B. Brecht, *Il teatro sperimentale*, cit., p. 160: «Se ora noi consideriamo il teatro del

l'ambientazione ricalca la società reale; si trova stimolato a prendere posizione, a rispondere a una situazione che gli sta *di fronte* piuttosto che essere stordito in essa.²²⁷ Gli eventi quotidiani di cui le persone hanno testimonianza tramite i media solitamente non suscitano una risposta emotiva forte: se è vero che sentir parlare di un migliaio di persone massacrate ci suscita preoccupazione, angoscia, dispiacere, è anche vero che probabilmente le nostre emozioni sarebbero molto amplificate se assistessimo in prima persona all'esecuzione. La distanza fra l'individuo e l'evento, colmata dalla testimonianza giornalistica o mediatica, fa cadere l'avvenimento al di fuori del suo campo posizionale e gli consente di ignorare (più o meno consapevolmente) la questione.

La gente si dispiace, anche se la maggior parte si dimentica della notizia in meno di una giornata o si convince che, in fondo, cose del genere sono sempre successe e continueranno a farlo, per cui non vale la pena preoccuparsi troppo ed è meglio concentrare la propria attenzione altrove.²²⁸ L'obiettivo di Brecht è contrastare la miopia che caratterizza la gente del suo tempo. «Io espongo i fatti puri e semplici per costringere il pubblico a pensare»:²²⁹ portando sulla scena situazioni che accadono davvero nel mondo dal forte significato sociale, le ingiustizie e i cortocircuiti della società diventano visibili, senza poter essere naturalizzati (neutralizzati). Quando la rappresentazione innesca una discussione sui temi che ha inscenato, che prosegue anche fuori dalla sala e coinvolge i conoscenti degli spettatori, che non hanno assistito direttamente allo spettacolo, il teatro epico realizza il suo scopo.

Il teatro epico s'interessa principalmente al comportamento reciproco degli uomini, *in ciò che esso ha di socialmente e storicamente significativo, ossia tipico*. Nelle scene che

nostro tempo, constatiamo che fra i due elementi costitutivi del dramma – divertimento e istruzione – si è andato creando un conflitto di giorno in giorno più aspro. Oggi fra le due cose *sussiste* un conflitto».

²²⁷ A Brecht interessa coltivare lo spirito critico dello spettatore, esercitarlo a porsi domande sulla realtà. Il suo obiettivo non è fare propaganda per un determinato partito ma risvegliare la coscienza politica della massa, nonostante non nasconda le sue idee. Cfr. B. Brecht, *La scena di strada. Modello-base per una scena di teatro epico*, 1954, trad. it. di R. Mertens, in Id., *Scritti teatrali*, vol. II, p. 47: «[La scena teatrale] ha il compito di sollecitare la critica, ma deve farlo in vista di sviluppi molto più complessi. Deve rendere possibile una critica positiva e negativa, e questo sempre nel medesimo processo».

²²⁸ Cfr. B. Brecht, *Teatro di divertimento o teatro d'insegnamento?*, cit., p. 146: «A furia di dire: "Si capisce che è così", si rinuncia semplicemente a capire».

²²⁹ B. Brecht, *A che cosa sta lavorando?*, 1926, trad. it. di C. Pinelli, in Id., *Scritti teatrali*, vol. I, cit., p. 118.

presenta, gli uomini si comportano in guisa che le leggi sociali cui essi sottostanno divengano visibili. [...] L'interesse del teatro epico è perciò di natura eminentemente pratica.²³⁰

Il modello moderno-borghese del teatro non presenta alcuna concezione storicizzata dell'uomo e si rifà alla tradizione del mito, delle leggende e della cultura, presentando situazioni tragiche in cui il protagonista lotta contro il corso avverso degli eventi e contro forze sovranaturali.²³¹ Lo spettatore è portato a leggere gli avvenimenti in modo lineare senza esprimere pareri contrari, come se il destino fosse già scritto e l'uomo rimanesse sempre uguale nonostante lo scorrere delle epoche; Brecht vuole invece rivestire il teatro di una funzione pedagogica, che non consiste nella presentazione di un modello autorevole a cui il pubblico dovrebbe rifarsi, ma nello stimolo al pensiero critico, promuovendo un confronto tra posizioni diverse e non un paradigma monolitico a cui adeguarsi senza diritto di replica.

Le arti teatrali si trovano poste di fronte al compito di perfezionare una nuova maniera di trasmettere l'opera d'arte allo spettatore. Devono anzitutto rinunciare a «guidarlo», come in virtù d'un monopolio che non ammette contraddizioni né critiche, e cercar di offrirgli rappresentazioni di umana convivenza sociale tali da render possibile, anzi, da organizzare, un suo atteggiamento critico, eventualmente contraddittorio, di fronte ai fatti rappresentati e alla rappresentazione dei medesimi.²³²

Per conseguire questo obiettivo, Brecht caratterizza le sue opere con moltissimi elementi che contestualizzano la vicenda in un ambiente sociale diverso da quello in cui vive il pubblico: abiti folcloristici, espressioni idiomatiche, professioni cadute in disuso, titoli nobiliari

²³⁰ B. Brecht, *La musica nel teatro epico*, 1957, trad. it. di E. Castellani, in Id., *Scritti teatrali*, vol. I, cit., p. 245.

²³¹ Cfr. B. Brecht, *Effetti di straniamento nell'arte scenica cinese*, 1937, trad. it. di E. Castellani, in Id., *Scritti teatrali*, vol. II, cit., p. 108: «Il teatro borghese tende ad enucleare dalla propria materia il suo contenuto extratemporale. La rappresentazione dell'uomo si limita a ciò che nell'uomo è eterno. Nello svolgimento della trama vengono create certe situazioni "di portata generale", tali cioè che attraverso di esse si esprima l'essenza dell'umanità, dell'uomo di tutti i tempi e di ogni razza. Tutti gli avvenimenti non sono che un grande spunto, una battuta d'obbligo, alla quale non può che seguire l'"eterna" risposta: la risposta inevitabile, consueta, naturale, insomma umana».

²³² B. Brecht, *Tesi sulla funzione dell'immedesimazione nelle arti teatrali*, 1935-36, trad. it. di C. Pinelli, in Id., *Scritti teatrali*, vol. I, cit., p. 132.

scomparsi, ogni dettaglio contribuisce a formare nello spettatore la coscienza di una distanza netta tra il mondo che lui sperimenta in prima persona e quello che viene messo in scena. Un esempio è l'ottava scena dell'opera *Il signor Puntila e il suo servo Matti*, dove alcune donne finlandesi spettegolano riguardo altri abitanti del paese.²³³ La naturalezza con cui la conversazione viene condotta e i riferimenti a luoghi e mestieri estranei al contesto di vita europeo del XX secolo fanno emergere per contrasto l'ovvietà con cui il pubblico "si sente a casa" nella sua epoca. Dal momento che sono esterni a questo ambiente sociale, gli spettatori possono giudicare in modo critico l'influenza che esso ha sulle scelte dei personaggi e immaginare come sarebbe cambiata la storia se la stessa situazione fosse avvenuta in un altro paese o in un'altra epoca. Il fine che lo scrittore si prefigge è la lotta al naturalismo: mostrando che ciò che nella quotidianità possiamo registrare come semplice stato di cose ("Qua funziona così", "La regola è questa") è sempre frutto di una sequenza di decisioni e reazioni che si è verificata in un modo, ma avrebbe potuto anche altrimenti a seconda del contesto (se avvenuta in una società diversa, se condotta da un individuo invece che da un altro, se accaduta a distanza di anni...), lo spettatore allena uno sguardo storicista che mantiene anche quando esce dalla sala.

Allo spettatore vien dato lo spunto per una critica d'impostazione sociale nei confronti del comportamento umano, e la scena viene recitata come se fosse storicamente vera.²³⁴

Brecht crede che l'ambiente sociale sia un «campo di forze» (esplicite o meno) che influenza in modo decisivo gli individui:²³⁵ le leggi sociali, le tradizioni, la cultura, la storia, le opinioni diffuse, i modi di dire e quelli di fare concorrono tutti a determinare ciò che si ritiene giusto, decoroso, sensato, accettabile. Costruendo un ambiente sociale diverso da quello presente e sfruttando la distanza naturale che lo separa dal pubblico, egli consente a quest'ultimo di osservarlo criticamente e di riflettere anche sull'attualità.²³⁶ Senza l'incontro con una realtà

²³³ Cfr. B. Brecht, *Il signor Puntila e il suo servo Matti*, trad. it. di N. Saito, Einaudi, Torino, 1997, pp. 76-79.

²³⁴ B. Brecht, *La musica nel teatro epico*, cit., p. 245.

²³⁵ Cfr. B. Brecht, *Effetti di straniamento nell'arte scenica cinese*, cit., p. 109: «La concezione dell'uomo come un dato variabile dell'ambiente – e dell'ambiente come variabile dell'uomo –, ossia la riduzione dell'ambiente a un sistema di relazioni fra gli uomini, sorge da un nuovo indirizzo di pensiero: il pensiero storico».

²³⁶ Cfr. B. Brecht, *Breviario di estetica teatrale*, cit., pp. 168-169: «Se facciamo agire i nostri personaggi sulla scena come mossi da forze sociali, e da forze sociali diverse secondo le diverse epoche, ostacoliamo la tendenza

alternativa rispetto al mondo abituale dello spettatore (per quanto fittizia), la contingenza che lo caratterizza potrebbe non essere visibile: ciò che dal punto di vista in prima persona si presenta come sempre esistito si mostra anche immutabile. Bisogna «rompere coll'abitudine di spogliare delle loro diversità le varie strutture sociali di epoche passate per renderle tutte più o meno simili alla nostra: la quale, grazie a tale operazione, prende l'aspetto di cosa sempre esistita e, pertanto, eterna».²³⁷

L'impressione di familiarità che accompagna ciò a cui siamo normalmente esposti fa scivolare l'elemento noto sullo sfondo del non-dicibile e ci fa pensare a esso come a un che di costante, che si può solo accettare. Per questa ragione bisogna rompere l'immedesimazione del pubblico con i personaggi evidenziando le differenze storiche, sociali e culturali che li separano. Ogni rappresentazione esprime una concezione del mondo diversa dalle altre: in ciascuno spettacolo avvengono trame singolari, frutto dell'interazione tra i personaggi, differenziati a loro volta per carattere e visioni della realtà. Lo scrittore deve riconoscere la parzialità del teatro e la sua influenza sulle immagini del mondo degli spettatori e scegliere di rappresentare situazioni significative per inseguire un'utilità pratica oltre che estetica.²³⁸ Un teatro che dipinge situazioni senza una caratterizzazione storica si limita a essere un momento di intrattenimento e di distacco dalla realtà; rinunciando a curare i dettagli che contraddistinguono le diverse epoche, semplifica l'immagine del mondo, appiattisce le differenze che rendono unico ogni ambiente e rinuncia alla sua responsabilità pedagogica, civile e sociale.

Il nuovo teatro si rivolge all'uomo sociale perché l'uomo si è socialmente rafforzato grazie alla tecnica, alla scienza, alla politica. Il tipo singolo, il suo modo d'agire vengono messi a nudo in modo da renderne visibili i moventi sociali; perché soltanto il dominio di quei

del nostro spettatore ad abbandonarsi all'ambiente scenico. Egli non avrà più l'impressione: "Così agirei anch'io"; dovrà perlomeno aggiungere: "Se vivessi nelle medesime condizioni". E quando rappresentiamo in luce storica lavori ispirati al nostro tempo, anche le condizioni che determinano le sue proprie azioni potranno apparirgli nel loro carattere particolare; e questo è l'inizio della critica».

²³⁷ *Ivi*, p. 168.

²³⁸ Cfr. B. Brecht, *Contenuti e forma*, 1929, trad. it. di C. Pinelli, in *Id.*, *Scritti teatrali*, vol. I, cit., p. 94: «Soltanto una nuova finalità fa l'arte nuova. E la nuova finalità si chiama: pedagogia»; e B. Brecht, *Ciò che si esige da una nuova critica*, trad. it. di C. Pinelli, in *Id.*, *Scritti teatrali*, vol. I, cit., p. 115: «I criteri di valutazione estetici vanno accantonati a favore di quelli dell'utilità pratica [...]. Il bello non deve più sembrare vero, dal momento che il vero non può più essere sentito come bello. Bisogna assolutamente diffidare del bello».

moventi gli dà la possibilità di intervenire. *L'individuo, pur rimanendo individuo, diventa un fenomeno sociale*; e questioni d'interesse sociale diventano pure le sue passioni, i suoi destini. La posizione dell'individuo nella società non è più un «dato di fatto naturale» e viene a costituire il punto focale dell'interesse.²³⁹

Solo chi riesce a problematizzare l'ovvio può individuare le criticità che affliggono il presente, innescare la sua comprensione e poi intervenire su di esse.²⁴⁰ Ogni presa di coscienza individuale può quindi essere spunto per un cambiamento sociale, l'avvio dell'effetto domino che porta a esiti storici. Il teatro epico brechtiano si propone proprio di mandare in fermento il suo pubblico, di non dargli ciò che già desidera ma di mettere in scena una situazione scomoda che turbi gli individui e li porti a riflettere su qualcosa che prima davano per scontato. A differenza del teatro moderno, che unisce gli spettatori perché si basa su una rappresentazione stereotipata dell'umanità, incentrata su verità ovvie e stereotipi consolidati, il teatro epico vuole dividere il suo pubblico con situazioni opache, senza divisioni manichee tra buoni e cattivi e senza impressioni di inevitabilità.

Quando si verifica un conflitto tra due parti, quasi sempre ciascuna ha le sue ragioni; a volte, per conoscenza diretta o adesione a una delle due, si tende a tenere conto solo delle sue motivazioni e si banalizza la posizione avversaria. Brecht critica questo atteggiamento e afferma che non tutte le ragioni sottese alle scelte o alle credenze di un individuo sono palesi. Se immaginiamo una persona che ne uccide un'altra, è facile condannare la sua azione e giudicarlo negativamente; ma per quanto riguarda l'accuratezza della ricostruzione di tutte le ragioni alla base di un simile gesto, non è facile avere un quadro psicologico completo dell'individuo e spesso ci si limita a trasporre la propria situazione interiore anche agli altri, senza tenere conto delle differenze. Brecht vuole sensibilizzare la coscienza dei suoi spettatori alla complessità del reale: le decisioni e le dichiarazioni di ciascuno hanno le loro ragioni nei valori in cui crede, nelle leggi sociali che ha interiorizzato, nelle condizioni economiche che lo

²³⁹ B. Brecht, *Terza appendice alla teoria dell'«Acquisto dell'ottone»*, 1940, trad. it. di C. Pinelli, in Id., *Scritti teatrali*, vol. II, cit., p. 149.

²⁴⁰ Cfr. B. Brecht, *Effetti di straniamento nell'arte scenica cinese*, cit., p. 108: «L'uomo che per primo osservò con stupore una lampada penzolante da una corda, e non trovò ovvio, bensì sommamente sorprendente, che oscillasse, e che oscillasse precisamente così e non in un altro modo, con questa constatazione si avvicinò alla comprensione del fenomeno e, con ciò, alla sua padronanza». Da notare l'intreccio della dimensione teoretica con quella pratica: ogni comprensione di uno stato di cose sblocca nell'individuo la consapevolezza di nuove possibilità d'azione.

differenziano, nelle esperienze che ha vissuto, in ciò che le circostanze gli impongono. Pretendere di poter riassumere in uno slogan o in una formula semplice un fenomeno è un atteggiamento arrogante che vela la realtà anziché rischiararla. Ogni avvenimento è il residuo storico di un processo complesso che lo preesiste e non può esserne separato. Il teatro epico deve stimolare «una certa disposizione a penetrare più a fondo nelle cose, un desiderio di rendere il mondo padroneggiabile all'uomo».²⁴¹

Lo spettatore del teatro drammatico dice: «Sì, anch'io ho provato questo sentimento. – Sì, anch'io sono così. – Be', questo è naturale. – Sarà sempre così. – La sofferenza di quest'uomo mi commuove, perché non ha altra via d'uscita. – Questa è grande arte: qui tutto è ovvio, è evidente. – Io piango con quello che piange, rido con quello che ride».

Lo spettatore del teatro epico dice: «A questo non ci avrei pensato. – Questo non si deve fare così. – È sorprendente, quasi inconcepibile. – Non può andare avanti così. – La sofferenza di quest'uomo mi commuove, perché avrebbe pure una via d'uscita! – Questa è grande arte: qui non c'è nulla di ovvio. – Io rido di quello che piange, piango di quello che ride».²⁴²

Il teatro epico approfondisce le condizioni storiche entro cui i personaggi si muovono. Le prime vengono costruite lungo la rappresentazione e illustrate grazie a dialoghi tra comparse, scritte e oggetti di scena; i secondi vengono presentati con le loro contraddizioni, mettendo al centro della storia un protagonista che presenta più contraddizioni che coerenza e che non si presta a una valutazione che lo semplificherebbe come “buono” o “cattivo”. In molti casi lo spettatore si trova a prendere una posizione critica verso la vicenda, giudicando negativamente le scelte che il protagonista compie e rilevandone i difetti. La fruizione della vicenda è un'esperienza il cui obiettivo è cambiare il vecchio paradigma che cristallizza la coscienza del pubblico e renderlo elastico a sufficienza per comprendere l'estraneo senza sussumerlo a qualcosa di già conosciuto. In *Un uomo è un uomo*, ad esempio, Galy Gay finisce per arruolarsi nell'esercito perché viene facilmente raggirato dalle parole di alcuni soldati,²⁴³ ne *Il cerchio di gesso del Caucaso*, Gruša si comporta in modo servile anche in situazioni dove stanno

²⁴¹ B. Brecht, *Teatro di divertimento o teatro d'insegnamento?*, cit., p. 150.

²⁴² *Ivi*, p. 146.

²⁴³ B. Brecht, *Un uomo è un uomo*, trad. it. di G. Veronesi, Einaudi, Torino, 1967.

palesemente approfittando di lei;²⁴⁴ in *Madre Courage e i suoi figli*, il cinismo della mercantessa la porta ad anteporre l'interesse per i suoi affari rispetto all'affetto familiare.²⁴⁵ Non è solo la psicologia dei personaggi principali a essere curata nella rappresentazione: anche quelli secondari e i cori esprimono con le battute le loro convinzioni e rendono il pubblico partecipe delle loro vite, lotte o abitudini. Ogni elemento del mondo rappresentato è una totalità autonoma e sfaccettata che va rispettata e rappresentata nella sua unicità e nella complessità dei suoi particolari.²⁴⁶

Solo se il teatro sta in mezzo alle persone può capire le loro intenzioni e necessità e farle sue, lanciando un messaggio che smuova le coscienze riguardo una problematica di cui si rende una testimonianza concreta. Un autore che disprezza gli uomini, che fugge dal "volgo" e si ritiene superiore alla massa non sarà in grado di parlare la lingua della società, non ne capirà i bisogni e produrrà opere che non comunicano nulla di praticabile. Lo scrittore deve «impegnarsi nella realtà per essere in grado e in diritto di produrre immagini efficaci della realtà».²⁴⁷ Per capire quest'ultima, attori e autori non devono limitarsi a guardare ciò che succede, ma devono farlo «come se gli dimostrassero quello che fanno, come se gli raccomandassero di riflettere su quello che fanno».²⁴⁸ Essi compiono un'azione simile a quella del sociologo, dello storico, dell'antropologo e dello psicologo: distanziandosi dall'uomo che osservano, sono in grado di rendere visibili la sua cornice di senso, il suo carattere e le leggi sociali a cui è soggetto. Il suo comportamento viene interpretato senza essere *immediatamente* vissuto come significativo; problematizzando la finalità o l'espressività dell'individuo osservato, sono in grado di formulare ipotesi sulle sue motivazioni più profonde. Risalendo alle radici accennate di azione e pensiero, il teatrante mette in scena uno specchio deformante che dà voce a un gruppo che riceve poca considerazione dall'opinione pubblica, sensibilizzando le coscienze e

²⁴⁴ B. Brecht, *Il cerchio di gesso del Caucaso*, trad. it. di G. Pignolo, Einaudi, Torino, 1964.

²⁴⁵ B. Brecht, *Madre Courage e i suoi figli*, trad. it. di R. Leiser e F. Fortini, Einaudi, Torino, 2016.

²⁴⁶ Brecht riporta un aneddoto riguardante una rappresentazione dell'*Opera da tre soldi*, in cui una comparsa è indecisa sul cappello da indossare sulla scena. Il suo ruolo prevede cinque minuti sul palco, ciononostante si impegna per trovare quello più adatto per il suo personaggio, che rimane una persona vera; per quanto irrilevante ai fini della storia, ne va data una raffigurazione coerente. Cfr. B. Brecht, *Un vecchio cappello*, 1937, trad. it. di E. Castellani, in Id., *Scritti teatrali*, vol. III, cit., pp. 51-52.

²⁴⁷ B. Brecht, *Breviario di estetica teatrale*, cit., p. 164.

²⁴⁸ *Ivi*, p. 175.

promuovendo un impegno politico dell'arte.²⁴⁹ Comprendere il proprio mondo sociale senza avere lo sguardo velato è il primo passo per correggere le storture e le ingiustizie che presenta.²⁵⁰

Senza opinioni e senza intenzioni non si può raffigurare. Senza conoscere non si può mostrare nulla; come si farebbe a sapere ciò che val la pena di conoscere? [...] Al di sopra delle classi in lotta non ci può stare nessuno, poiché nessuno può stare al di sopra degli uomini.²⁵¹

Una raffigurazione della realtà è il risultato di una scelta consapevole dell'autore. Una rappresentazione che si propone di essere *super partes* non può dividere il suo pubblico e tratterà argomenti che non accendano un dibattito. Le immagini efficaci della realtà sono quelle che cambiano il modo in cui i cittadini vivono nella società, vuoi perché scioperano a favore dei diritti di una classe, vuoi perché sono diventati consapevoli dei rischi implicati quando si collabora con un certo gruppo di persone, vuoi perché la loro sensibilità è stata colpita da una considerazione per gli ultimi. Una rappresentazione che non mette in evidenza la storicità del mondo, che implica anche il suo poter essere altrimenti, il suo poter essere *cambiato*, descrive la realtà in modo statico, retta da leggi immutabili e naturali, e nega il suo carattere di processo, congelando la vicenda in una tipicità senza tempo dal retrogusto mitico. Essa non è *super partes* ma si schiera dal lato dello *status quo*, del potere egemone, della tradizione: se si afferma che non c'è nulla che si deve cambiare urgentemente, si sta suggerendo che le cose, in fondo, “potrebbero andare peggio” e che il quadro attuale sia più che soddisfacente.²⁵²

«Per l'arte, dunque, essere “apartitica” non significa altro che essere “del partito dominante”»: ²⁵³ Brecht ritiene che lo scrittore di teatro consapevole, che osserva la realtà nel

²⁴⁹ Cfr. B. Brecht, *Contro il carattere organico – e per l'organizzazione – della celebrità*, 1929-30, trad. it. di C. Pinelli, in Id., *Scritti teatrali*, vol. I, cit., p. 113: «È caratteristico della nostra epoca che il dramma debba immischiarsi così profondamente: a) nella politica teatrale; b) nella politica sociale».

²⁵⁰ Cfr. *ibidem*: «Pensare, scrivere o rappresentare un dramma significa inoltre: trasformare la società, trasformare lo stato, controllare le ideologie».

²⁵¹ B. Brecht, *Breviario di estetica teatrale*, cit., p. 175.

²⁵² Cfr. B. Brecht, *Il mutamento*, 1935-41, trad. it. di C. Pinelli, in Id., *Scritti teatrali*, vol. I, cit., p. 214: «L'elemento umano si mostra nei suoi mutamenti. Se lo si separa dalle sue manifestazioni sempre diverse, nasce una indifferenza nei confronti della nostra forma di vita e, implicitamente, una approvazione di quella che si presenta ora».

²⁵³ B. Brecht, *Breviario di estetica teatrale*, cit., p. 175.

modo corretto, la conosce ed è in grado di fornirne una rappresentazione dal significato socialmente pratico, sa di avere una responsabilità politica. La sua produzione artistica deve lottare per un messaggio e far vedere alla platea un frammento di realtà che le persone trascurano volentieri nella quotidianità. Il teatro non può spogliarsi della sua funzione sociale e deve mettere a nudo la realtà per dare modo alle persone di agire su di essa, nel saper illustrare la differenza tra ieri e oggi e il corso degli eventi che li collega.²⁵⁴

L'evoluzione premeva nel senso d'una fusione delle due funzioni, divertire e istruire. Per acquistare un significato sociale, questi sforzi, questi esperimenti dovrebbero, alla fin fine, porre il teatro in condizione di tracciare con mezzi artistici un quadro del mondo e modelli di convivenza umana tali da dare allo spettatore la possibilità di comprendere il proprio ambiente sociale e di dominarlo razionalmente e sentimentalmente.²⁵⁵

Il teatro che Brecht ha in mente vuole abbattere la distanza che sussiste tra attori e pubblico, tra situazione rappresentata e osservatori esterni, per portare l'individuo dalla platea nel mondo inscenato, che è un fermo immagine, un modello fedele della realtà.²⁵⁶ Eliminando la distinzione tra palco e platea, lo spettatore si scopre parte attiva del dramma e incluso nella nicchia sociale riprodotta: l'azzeramento delle distanze è un invito a intervenire e a prendere la parola. L'epica brechtiana rompe il canone del teatro, portando la realtà presente sulla scena e

²⁵⁴ Cfr. B. Brecht, *Se il far uso di modelli di regia sia di ostacolo alla libertà artistica*, 1949, trad. it. di E. Castellani, in Id., *Scritti teatrali*, vol. II, cit., p. 199: «[La funzione sociale del teatro] consiste nella raffigurazione della realtà allo scopo di agire sulla realtà»; e B. Brecht, *Il mutamento*, cit., p. 214: «[Bisogna recitare] mostrando quel che una volta era diverso da oggi e accennando al motivo della diversità. Ma bisogna anche mostrare come dallo ieri sia nato l'oggi».

²⁵⁵ B. Brecht, *Il teatro sperimentale*, cit., p. 162.

²⁵⁶ Benjamin nota che l'orchestra è la testimonianza più significativa dell'origine sacrale del teatro. Tramite la rimozione di questo spazio, il teatro si spoglia ancora di più della sua aura mistica, del suo invito a trattenere il respiro e a immergersi nello spettacolo. L'analisi della scena, per il filosofo, è più significativa rispetto all'analisi del dramma per capire la finalità che il teatro epico si prefigge. Cfr. W. Benjamin, *Che cos'è il teatro epico?*, cit., pp. 134-135: «L'abisso che separa l'attore dal pubblico come i morti dai vivi, l'abisso il cui silenzio nel teatro di prosa accentua la sublimità e il cui risuonare nell'opera accentua l'ebbrezza, questo abisso, che tra tutti gli elementi del teatro è quello che reca le tracce più difficilmente cancellabili della sua origine sacrale, ha perso sempre più d'importanza. Il palcoscenico è ancora rialzato. Ma non è più sospeso sopra un'insondabile profondità: è diventato un podio. Il dramma didascalico e il teatro epico sono un tentativo di sistemarsi su questo podio».

la scena nel presente reale. Per soddisfare ancora meglio questa finalità critica e sociale, Brecht inventa un genere di rappresentazione che chiama *Lehrstück*, tradotto come “dramma didascalico” o “dramma didattico”, inscenabile anche all’aperto (o comunque in luoghi diversi da quelli richiesti per i drammi). Viene completamente abolita la distinzione tra pubblico e cast e si invitano i commedianti a modificare il testo in base alle esigenze di pubblico (adattando per esempio il lessico di un personaggio a rappresentare una condizione sociale diversa) o di spazio (adattando l’ambientazione fittizia allo spazio concretamente a disposizione della recitazione). Le parti sono composte da gruppi di personaggi, ciascuno dei quali recita battute spesso formulate come domande, a cui il pubblico è invitato a rispondere a voce alta partecipando alla scena. Lo spettacolo si trasforma in una sorta di esperimento di gruppo, dove si cerca di fornire una risposta collettiva al problema sociale o al conflitto morale presentato nella vicenda.²⁵⁷

Il dramma didattico istruisce *in quanto lo si recita, non in quanto lo si vede*. In linea di principio, lo spettatore non gli è necessario, ma naturalmente lo si può utilizzare. Il lavoro didattico si basa sulla certezza che l’attore possa venir socialmente influenzato dal fatto di rappresentare determinati modi d’agire, di assumere determinati atteggiamenti, di ripetere determinati discorsi e così via.²⁵⁸

La linea di condotta, ad esempio, inscena un gruppo di agitatori socialisti fare rapporto alla direzione del partito circa la loro decisione di lasciare indietro un giovane compagno, che ha compromesso la missione.²⁵⁹ Il pubblico viene chiamato in causa dagli interventi del coro di controllo durante il racconto degli agitatori: alle domande dei dirigenti i personaggi rispondono ideologicamente, assumendo una posizione spesso discutibile riguardo a ciò che è stato appena mostrato.²⁶⁰ Gli spettatori vengono così provocati a dissociarsi da ciò che viene affermato e

²⁵⁷ Cfr. *ivi*, p. 132: «Il dramma didascalico assume un suo caso di rilievo particolare sostanzialmente perché, attraverso la peculiare povertà della messa in scena, semplifica e raccomanda lo scambio tra il pubblico e gli attori e tra gli attori e il pubblico. Ogni spettatore dovrà poter partecipare all’esecuzione dello spettacolo. Ed effettivamente è più facile recitare la parte del “docente” che quella dell’”eroe”».

²⁵⁸ B. Brecht, *La teoria del dramma didattico*, trad. it. di C. Pinelli, in Id., *Scritti teatrali*, vol. III, cit., p. 73 [c.n.].

²⁵⁹ B. Brecht, *La linea di condotta*, trad. it. di G. Veronesi, in Id., *Drammi didattici*, a cura di C. Cases, Einaudi, Torino, 1980, pp. 77-113.

²⁶⁰ A tal riguardo possiamo esaminare una scena: il giovane compagno deve convincere alcuni operai ad aderire a uno sciopero diffondendo alcuni volantini di propaganda. Dopo averne consegnato una copia a due operai, questi ultimi vengono fermati da un poliziotto. Essi non rivelano di averlo ricevuto dal compagno, e così uno dei due

maturano un'opinione autonoma sulla vicenda. Questa forma letteraria testimonia ancora maggiormente la vocazione didattica e rivolta alla pratica che il teatro assume con Brecht: egli era solito distribuire al termine degli spettacoli questionari in cui chiedeva agli spettatori come avrebbero migliorato il dramma, quale sarebbe dovuto essere il finale e quale messaggio fosse espresso, modificando il copione in un secondo momento sulla base di questi feedback. Non è dunque sbagliato affermare che i testi non sono creazioni soltanto brechtiane (nonostante l'autore mantenesse l'ultima parola sulle modifiche), ma veri e propri prodotti di una collettività.²⁶¹

Anziché venire illuso di partecipare alla vicenda tramite un'immedesimazione troppo stretta con il protagonista, durante le rappresentazioni brechtiane lo spettatore si ritrova in un mondo che riconosce come il suo, ma da cui è distanziato: se l'autore da un lato mette a nudo la realtà sociale, dall'altro la riveste di un significato inusuale che innesca un *distanziamento* del soggetto dal dramma diverso. Invece di sprofondare in se stesso, l'osservatore risveglia il suo spirito critico e costruisce la sua visione della realtà correggendo quella che gli viene offerta provocatoriamente nella sala; l'ovvio viene scalzato da una nuova comprensione dello stesso fenomeno, un significato alternativo che si compenetra con quello precedente e fa schiudere il fenomeno osservato in un'immagine diversa. In altre parole, il teatro epico sollecita la sospensione della *credulità* da parte del suo pubblico e denaturalizza ciò che si presenta agli occhi della massa come un che di inevitabile, ricorrente, statistico.

Come l'immedesimazione fa apparire consueti i fatti eccezionali, così lo straniamento fa apparire eccezionali i fatti consueti di ogni giorno. Gli avvenimenti più comuni, se presentati come assolutamente singolari, vengono spogliati della loro tediosità. Lo spettatore non continuerà a sfuggire all'oggi per rifugiarsi nella storia: l'oggi diventa storia.²⁶²

viene picchiato; nel tentativo di reagire, l'ufficiale estrae la pistola e per difendersi gli operai lo uccidono. Così facendo, però, diventano ricercati e non possono aderire allo sciopero; gli agitatori condannano l'azione del giovane, affermando al consiglio del partito che l'unico modo per difendersi dalla polizia è partecipare alle manifestazioni, ignorando le circostanze di pericolo in cui si trovava. Cfr. *ivi*, pp. 91-94.

²⁶¹ Brecht era solito non considerare mai concluse le sue opere e procedere a varie riscritture. Un esempio dei verbali su cui basava le sue correzioni sono gli *Estratti dei verbali delle discussioni su «Il consenziente» tenute nella scuola Karl Marx di Neukölln*, trad. it. di M. Carpitella, in B. Brecht, *Drammi didattici*, cit., pp. 73-76.

²⁶² B. Brecht, *L'acquisto dell'ottone*, cit., p. 95.

Per interessare lo spettatore alla vicenda senza ammaliarlo come nel teatro moderno, Brecht perfeziona una serie di espedienti artistici e tecnici con cui intende procurare l'*effetto di straniamento*. Si tratta di un ostacolo all'immedesimazione da parte dello spettatore, «che lascia bensì riconoscere l'oggetto, ma al tempo stesso lo fa apparire inconsueto»²⁶³ tramite una serie di accorgimenti tecnici e artistici finalizzata a presentare le scene come fenomeni sociali inauditi, molle per il pensiero critico. Invece di cercare una semplice approvazione da parte dello spettatore, il teatro epico presenta scenari che fanno sì che lo spettatore non sia stordito all'interno della vicenda, ma posto *di fronte* a una situazione di cui è osservatore critico. Tramite la finzione scenica, a essere raffigurata è una parte del mondo reale in cui il pubblico vive, che viene rappresentata in modo tale da non apparire una regolarità del quotidiano e da richiedere uno sforzo cognitivo per essere compresa.

L'effetto di straniamento consiste nel portare a comprensione una cosa usuale, nota, sempre sott'occhio, richiamando l'attenzione su di essa in modo da farla apparire speciale, sorprendente, inattesa. L'ovvio viene reso, in certo qual modo, incomprendibile – ma unicamente perché risulti molto più comprensibile dopo. Perché una cosa possa venire riconosciuta deve uscire dalla sua inapparenza: bisogna farla finita con l'abitudine di credere che essa non richieda schieramenti.²⁶⁴

Ogni rappresentazione è frutto di un intenso lavoro di osservazione della realtà: attori e autori devono diventare maestri di quest'arte ed essere capaci di guardare la loro nicchia sociale con occhi diversi, ricorrendo a definizioni diverse e svolgendo qualcosa di simile a una ricerca antropologica sul campo. Piuttosto che focalizzarsi sull'epilogo della vicenda, Brecht dedica i suoi sforzi alla costruzione di ambientazioni verosimili che richiamano consapevolmente stereotipi e mettono in crisi conoscenze proverbiali, sviluppando una certa coerenza stilistica e narrativa lungo tutto lo svolgimento della trama: i personaggi parlano tutti lo stesso linguaggio, che si distingue da quello presente per la presenza di dialettismi, gerghi tecnici persi nel tempo, termini caduti in disuso; i costumi e le scenografie sono realizzati senza ambire a copiare fedelmente le loro controparti reali, ma con lo scopo di accennare alla loro funzione, lasciando

²⁶³ B. Brecht, *Breviario di estetica teatrale*, cit., p. 170.

²⁶⁴ B. Brecht, *Breve descrizione di una nuova tecnica della recitazione che produce l'effetto di straniamento*, cit., p. 187.

ben vedere allo spettatore che si tratta di mezzi di scena; i dialoghi sembrano estratti dalla vita quotidiana degli interlocutori e sono ricchi di frasi significative per la caratterizzazione dei personaggi, che risultano credibili, tridimensionali, studiati anche nei dettagli che il pubblico non può vedere. Ribellandosi all'unità di tempo tipica della poetica aristotelica, Brecht compone opere che raccontano l'intero corso della vita di un individuo o un conflitto che si protrae per anni e mette al centro della sua narrazione non tanto un evento particolare, ma il progresso dei personaggi, il modo in cui il contesto li spinge a diventare diversi – o a rimanere gli stessi –, l'evoluzione del mondo di cui essi non sono che semplici parti.²⁶⁵

Brecht era solito descrivere situazioni molto verosimili, senza dare l'impressione di seguire una concatenazione che segue la necessità. Il clima che contraddistingue ogni rappresentazione rimane coerente per tutto lo spettacolo; spesso però il finale si rivelava essere più crudo di quello che il pubblico si sarebbe aspettato, abituato a fare il tifo per i suoi protagonisti. In alcune opere, Brecht sfrutta questo sentimento rivolgendolo contro il suo pubblico: mentre l'intero sviluppo dell'opera intesse pazientemente un sentimento che rimane costante, mostrando i difetti dei protagonisti e direzionando la trama verso uno scenario senza un'apparente via di uscita, viene presentato un finale completamente anticlimatico, che rompe il tono in modo così improvviso ed esagerato da far capire che non è così che sono andate davvero le cose, ma solo un contentino per il pubblico "tifoso".

Un esempio è fornito dall'*Opera da tre soldi*, in cui il protagonista Macheath, dopo essere stato arrestato già due volte in un bordello, nonostante sia costretto a fuggire dalla città per il mandato di cattura che pende sulla sua testa, viene stanato una terza volta nello stesso posto. Dopo che le didascalie parlano di "morte certa" per il protagonista, tutti gli altri personaggi esprimono il loro desiderio di vendetta contro di lui e viene annunciata la sua esecuzione. Sulla scena però appare un messo a cavallo, che annuncia che la regina ha concesso l'amnistia al bandito, oltre a un titolo nobiliare e un ricco patrimonio. La rivisitazione del finale viene confermata da uno dei personaggi, che ammette esplicitamente che è stata fatta per non urtare la sensibilità del pubblico.²⁶⁶ Quel lieto fine tanto sperato, una volta ottenuto, stona per lo

²⁶⁵ Cfr. W. Benjamin, *Che cos'è il teatro epico?*, cit., p. 128 [c.n.]: «Questo teatro è legato al corso del tempo in modo completamente diverso dal teatro tragico. Poiché *la tensione è legata non tanto all'esito quanto alle vicende*, esso può coprire anche lunghissimi periodi di tempo».

²⁶⁶ B. Brecht, *Opera da tre soldi*, trad. it. di E. Castellani, Einaudi, Torino, 2015, pp. 205-207.

sviluppo interno della storia e porta lo spettatore a sapere il fato reale di Macheath, in modo forse più efficace rispetto a una sua diretta messa in scena.

Un ulteriore esempio di sovversione dell'aspettativa del pubblico nel finale si può osservare nell'opera *Il cerchio di gesso del Caucaso*. Dopo aver salvato dall'attacco al palazzo il figlio del defunto governatore, Michele, la protagonista Gruša si trova inseguita dai soldati ribelli, che intendono assassinare anche il bambino. Lungo la storia, è costretta a rinunciare al cibo per saziare Michele; dopo aver trovato rifugio presso un parente, è obbligata a sposarsi con un soldato per fingere che il bambino sia loro (e non frutto di una relazione extraconiugale) e salvarlo dalla furia dei rivoltosi; al ritorno del suo fidanzato, quest'ultimo non può credere che lei lo abbia tradito e la abbandona. Quando i soldati la scortano alla capitale georgiana per sottoporla a un processo, intentato dalla vera madre di Michele allo scopo di non perdere i diritti all'eredità del governatore, il pubblico ha avuto modo di conoscere anche la figura di Azdak, giudice corrotto che emette le sue sentenze senza conoscere la legge cercando di guadagnare il più possibile, ed è indotto a credere che si pronuncerà in favore della ricca per suo personale tornaconto. Contrariamente a quanto ci si aspetterebbe, Azdak dà ragione alla protagonista: dopo tante peripezie e tanti sacrifici, ottiene finalmente quello che il pubblico ritiene che meriti. Anche un altro evento paradossale ha luogo: il giudice invalida per errore il matrimonio tra Gruša e suo marito, consentendole di tornare insieme al suo fidanzato, e poi rinuncia ai suoi privilegi riconoscendo di non essere fatto per fare l'eroe.²⁶⁷ Questi avvenimenti stridono con la caratterizzazione dell'ambientazione e dei personaggi che è stata fornita e produce un effetto comico, per cui lo spettatore – come nell'esempio precedente – sa che quanto ha visto è una versione rimaneggiata del vero finale.

I drammi brechtiani hanno spesso un sapore agrodolce, in quanto da un lato articolano situazioni di genuino divertimento, a cui poi segue la presa di coscienza riguardo uno stato di cose ingiusto e malvagio. All'inizio de *Il cerchio di gesso del Caucaso*, ad esempio, assistiamo all'assedio del capoluogo georgiano da parte di un esercito ribelle: il governatore viene assassinato e il palazzo assalito, causando la fuga di tutti i cortigiani. In mezzo al trambusto, vediamo la moglie del governatore intenta a dare ordini alle sue serve. Dopo aver premesso che il tempo è poco e che bisogna prendere solo l'essenziale, si preoccupa di recuperare i suoi abiti preziosi e non suo figlio, a simboleggiare cinicamente la frivolezza e il morboso attaccamento

²⁶⁷ B. Brecht, *Il cerchio di gesso del Caucaso*, cit., pp. 117-119.

ai beni materiali che contraddistingue i ceti abbienti.²⁶⁸ La scena ha un ritmo comico divertente, ma quando l'emozione del momento scema rimane l'impressione lasciata da quelle parole, che innescano una riflessione nello spettatore che prosegue anche dopo che il sipario è calato.

Brecht era solito introdurre le scene con una didascalia. Essa viene calata sulla scena e sintetizza gli eventi che stanno per essere inscenati, ma con parole spesso altisonanti, che generano un effetto comico o grottesco. Gli attori non fanno finta di niente e leggono ad alta voce il cartellone: in questo modo portano anche gli spettatori a prestarvi attenzione, aumentando la curiosità per ciò che sta per essere rappresentato. L'aspettativa è guidata dal lessico impiegato da Brecht, che spesso gioca con il pubblico e presenta in modo solenne scene che poi si rivelano essere molto più banali oppure abiette. Esempio a riguardo è la didascalia dell'ottava scena di *Madre Courage e i suoi figli*, che recita "Il figlio valoroso della Courage compie un'azione eroica di troppo, e incontra una fine miserevole".²⁶⁹ L'atto eroico di cui si parla è l'omicidio e tentativo di furto ai danni di una contadina: la descrizione echeggia la battuta di uno dei personaggi, che per cercare di discolpare il giovane ricorda che, in tempi di guerra, le razzie venivano premiate dai comandanti. Eilif (questo il nome del figlio) non può essere semplicemente etichettato come una persona malvagia, in quanto afferma che non aveva cibo e che sarebbe morto di fame se non se lo fosse procurato in qualche modo. Brecht gioca con il pubblico, portandolo a pensare che sta per assistere a una scena diversa da quella che poi viene rappresentata davvero e generando così l'effetto di straniamento per favorire la critica. Al tempo stesso, si preoccupa di evitare situazioni che produrrebbero giudizi facili e semplicisti: non si può biasimare la fame di un individuo spinto all'estremo.

Un altro esempio della stessa tecnica lo abbiamo in *Santa Giovanna dei Macelli*. La quarta scena è annunciata dalla scritta "L'intermediario Sullivan Swift fa vedere a Giovanna Dark *la malvagità dei poveri*".²⁷⁰ La giovane era andata a protestare per le condizioni di vita penose in cui versavano gli operai delle fabbriche di carne in scatola; per tutta risposta, il magnate Mauler le consiglia di distaccarsi da quella gente malvagia e disonesta. Vengono presentate alcune situazioni dalla dubbia moralità: una in cui un operaio cerca di raggirare Giovanna, spingendola in cambio di un aumento salariale ad accettare di lavorare come impiegata a un macchinario dove lui stesso ha perso una mano; un'altra in cui una donna, il cui marito è morto in un

²⁶⁸ *Ivi*, pp. 33-36.

²⁶⁹ B. Brecht, *Madre Courage e i suoi figli*, cit., p. 137-159.

²⁷⁰ B. Brecht, *Santa Giovanna dei Macelli*, trad. it. di R. Leiser e F. Fortini, Einaudi, Torino, 1957, pp. 41-51.

incidente sul lavoro, dopo giorni di fame accetta di mangiare gratis alle mense della fabbrica in cambio della rinuncia a ulteriori indagini sulla sorte dello sposo. Giovanna risponde a Swift: «Non la malvagità dei poveri m’hai tu mostrato, ma la povertà dei poveri». È il personaggio stesso a prendere posizione rispetto a ciò che il cartello annunciava all’inizio: lo spettatore in questo modo è portato a diffidare dalle scritte successive, ad aspettare lo svolgimento degli eventi prima di elaborare un giudizio sulla situazione; nelle scene successive si aspetterà di vedere l’opposto di quanto viene anticipato, esercitandosi a non accontentarsi della prima descrizione fornitagli su uno stato di cose anche nel quotidiano.

Brecht era solito proiettare immagini tratte da episodi analoghi a quelli rappresentati. Alternando la messa in scena con filmati reali, l’autore porta il pubblico a leggere gli eventi fittizi sotto una luce diversa: invece di considerare ciò che avviene sul palco come una semplice occasione per distrarsi dalle preoccupazioni quotidiane, lo spettatore ha la possibilità di capire meglio la realtà e di rendersi cosciente di ciò che accade nel mondo. L’immagine proiettata non è un elemento di distrazione, ma un termine di paragone che accende lo spirito critico del pubblico.²⁷¹ Brecht suggerisce anche di collocare un coro nella sala, in mezzo agli spettatori, la cui funzione è rispondere direttamente alle battute dei protagonisti e incitare il pubblico ad avvalersi della propria esperienza personale per farsi un’opinione in merito a quanto si osserva.²⁷²

²⁷¹ Cfr. B. Brecht, *Note a «La madre»*, 1932, trad. it. di R. Mertens, in Id., *Scritti teatrali*, vol. III, cit., p. 86: «Su un grande schermo nello sfondo si proiettavano testi e immagini documentarie che restavano visibili per tutta la scena [...]. La scena dunque non si limitava a mostrare per accenni degli spazi reali, ma coi testi e le immagini documentarie mostrava anche il grande movimento d’idee in cui gli avvenimenti si svolgevano. Le proiezioni non sono affatto un espediente meccanico [...]; per lo spettatore non hanno valore accessorio, ma di paragone: escludono un’immedesimazione totale da parte sua, interrompono una sua partecipazione meccanica. Grazie ad esse *l’efficacia diventa mediata*».

²⁷² Cfr. *ivi*, p. 94: «Per non permettere allo spettatore di “sprofondarsi”, per combattere le sue “libere” associazioni d’idee, si possono collocare nella sala dei piccoli cori che gli mostrino il modo giusto di comportarsi, lo incitano a formarsi un’opinione, a valersi della propria esperienza, a controllare. Cori simili fanno appello al senso dello spettatore, gli intimano di emanciparsi dal mondo rappresentato e anche dalla rappresentazione stessa». Il primo esempio che Brecht riporta è la risposta alla battuta “*Quasi mi vergogno a mettere questa minestra davanti a mio figlio*”. CORO: «Guardate qui madre e figlio: divenuti estranei l’uno all’altro! Per circostanze esteriori essa è quasi la sua nemica: qui lottano la madre affezionata ed il figlio nemico. Vedete dunque: la lotta che fuori infuria, non s’arresta alla porta di casa, e dove infuria la lotta nessuno ne può star fuori».

Un ulteriore espediente per procurare l'effetto di straniamento è la musica. Tramite le canzoni, lo spettacolo è più sostenibile per il pubblico; al tempo stesso i testi danno modo a Brecht di esprimere l'ideologia e lo stato d'animo che animano i personaggi, che altrimenti rimarrebbero invisibili. L'autore critica le moderne sale da concerto e le persone che le frequentano perché la musica che elogiano fa sì che il pubblico si abbandoni al suo sentimento, che diventi preda dei moti del suo animo senza opporre resistenza. Brecht persegue un obiettivo diverso: con le canzoni egli prende posizione su ciò che accade e descrive il comportamento dei personaggi sulla scena o gli eventi appena conclusi. Ad esempio, con l'*Opera da tre soldi*, musicata dal celebre compositore Kurt Weill, viene descritta la vita dei banditi da strada, mostrando come le loro emozioni e pensieri sono in gran parte identici a quelli del pubblico. In un canto, ad esempio, due personaggi esprimono l'affetto che li unisce ed elogiano la loro dimora, con un tono, un lessico e una melodia tipicamente borghese; tuttavia, i due sono una prostituta e il suo capo e la dimora un bordello.²⁷³

Il teatro epico, come le immagini di una pellicola cinematografica, procede a scossoni. La sua forma fondamentale è quella dello shock. I *song*, le didascalie, le convenzioni fantomatiche staccano ogni situazione dall'altra. Così si generano intervalli che tendono a limitare l'illusione nel pubblico. Essi paralizzano la sua predisposizione all'immedesimazione. Questi intervalli sono riservati alle sue prese di posizione critiche (nei confronti dei comportamenti rappresentati dai personaggi e del modo in cui vengono rappresentati).²⁷⁴

Il teatro epico interrompe spesso la sua rappresentazione, non nasconde i suoi mezzi tecnici, costruisce specifiche aspettative nel pubblico per provocare una reazione. Una *performance* che non fa scattare alcuna molla negli spettatori non soddisfa la finalità che tale corrente artistica si prefigge. Il ruolo cruciale è svolto dagli attori, che mediano tra gli spettatori e l'evento. Contrariamente al teatro tradizionale, in cui non si rivolgono al pubblico e sembrano in uno stato di trance, come se fossero convinti di trovarsi nel mondo della vicenda, Brecht prende ispirazione dal teatro cinese, da cui rimane estremamente affascinato. Lì l'attore rimane consapevole del suo ruolo e non si trasforma nel suo personaggio, ma rimane solo un suo

²⁷³ Cfr. B. Brecht, *La musica nel teatro epico*, cit., p. 244.

²⁷⁴ W. Benjamin, *Che cos'è il teatro epico?*, cit., p. 133.

dimostratore; si rivolge al pubblico, «sottolinea la sua consapevolezza di essere visto, e con ciò elimina una delle illusioni tipiche della scena europea».²⁷⁵ A volte, generalmente alla fine delle scene, si immobilizza sul palco e catalizza l'attenzione sulla didascalia che annuncia il prosieguo della trama; altre ancora, interrompe le battute per esprimere o chiedere un suo giudizio sul personaggio, sia per quanto riguarda la sua esecuzione (*come*) che per quanto riguarda il suo carattere (*chi*).²⁷⁶

Insomma, l'attore deve restare dimostratore; deve rendere il personaggio rappresentato come una persona a lui estranea, la sua dimostrazione non deve nascondere che «fu *lui* a fare questo, fu *lui* a dire così». L'attore non deve permettersi di trasformarsi completamente nella persona che dimostra.²⁷⁷

In un certo senso, è come se l'attore, oltre a imitare il personaggio, mostrasse allo spettatore anche il comportamento opportuno per seguire l'opera. Tramite la distorsione consapevole delle sue battute, l'uso di toni sopra le righe e l'individuazione di movimenti tipici ma esagerati, egli solletica lo spirito critico del pubblico e li invita a esprimersi su ciò che osservano: la sua *performance* assume una funzione didattica e sociale.²⁷⁸ Nei momenti salienti della vicenda, dove la tensione raggiunge il suo picco, l'attore passa a recitare in terza persona e usa il tempo

²⁷⁵ B. Brecht, *Effetti di straniamento nell'arte scenica cinese*, cit., p. 103.

²⁷⁶ Cfr. W. Benjamin, *Che cos'è il teatro epico?*, cit., p. 134: «L'artista deve mantenere la possibilità di uscire ad arte dal suo ruolo. A un dato momento non deve vedersi privato della possibilità di fare la parte di colui che riflette (sulla propria parte)».

²⁷⁷ B. Brecht, *La scena di strada*, cit., p. 49. La distanza che l'attore può (e dovrebbe) assumere dal suo personaggio riecheggia l'esigenza di mediare la propria condotta che Plessner individua come *core* della sua attività. Cfr. H. Plessner, *L'atto imitatorio*, cit., pp. 133-134 [c.n.]: «Anche l'ultima grande produzione drammatica, quella di Brecht, che vuole un attore che interpreti autenticamente, non nega affatto la linea del "rivestimento che spoglia", se solo riflette su di sé e *fa della sua funzione dialettica di mediazione il suo aspetto fondamentale*. [...] Il personaggio che l'attore interpreta deve vivere e ottenere *credibilità*, ma esso deve anche dare allo spettatore la consapevolezza che c'è qualcuno che interpreta questa vita e che il calore vitale di questa vita là sulla scena è *frutto del continuo processo di trasformazione di un attore*».

²⁷⁸ Cfr. B. Brecht, *Breve descrizione di una nuova tecnica della recitazione che produce l'effetto di straniamento*, cit., p. 181: «Il punto di vista che l'attore sceglie è un *punto di vista sociale*. Con la prospettiva che imprime alla vicenda, con la caratterizzazione che dà del personaggio, [l'attore] rende evidenti quei tratti che rientrano nel campo d'azione della società. Così la sua arte diviene un colloquio (sulle condizioni sociali) col pubblico al quale si rivolge, e induce lo spettatore a giustificare o a rifiutare quelle condizioni, a seconda della classe cui appartiene».

passato per rompere la concentrazione del pubblico e stimolarne il pensiero critico, anche provocando un banale “Ma cosa sta facendo?”.²⁷⁹ Tramite questi espedienti, l’attore si tiene a distanza dal suo personaggio, commenta le sue azioni, decisioni e pensieri, spinge gli spettatori a farsi domande e a rispondere ai commenti che lui stesso fa sulla vicenda: lo slittamento dalla prima alla terza persona fa suonare la frase più come un’osservazione esterna, che però è influenzata dal pensiero e dall’emozione che il personaggio prova, che la rende meno condivisibile causando così una reazione di straniamento nel pubblico.²⁸⁰

L’attore deve vivere in mezzo agli uomini, osservarli come se stessero spiegando la loro persona con i movimenti, i gesti, le frasi che pronunciano inavvertitamente. Estraniandosi dalla familiarità che lo rende cieco ai motivi nascosti del loro comportamento, si pone alla periferia di se stesso e neutralizza la precomprensione quotidiana del suo ambiente sociale. Mediando la sua condotta, si osserva da fuori, autostraniandosi e giudicando se le movenze con cui incarna un certo ruolo sono esemplificative di chi sta imitando. L’attore si mantiene in equilibrio tra la sua coscienza critica, che guida la sua dizione e i suoi movimenti, e ciò che la sua maschera gli impone come modello di riferimento artistico. Non identificandosi mai completamente con uno dei due poli, è in grado di giocare con le aspettative e le conoscenze consolidate del pubblico per individuare l’interpretazione migliore per provocarlo. Dal momento che non si identifica con il personaggio che interpreta, può prendere posizione rispetto ad esso, esagerando i suoi movimenti e scegliendo un tono poco sopportabile; non deve essere semplice esecutore di una *performance*, ma commentatore critico dello stato di cose rappresentato, che si basa su situazioni reali per quanto fittizio.

L’attore deve leggere la sua parte nell’atteggiamento di chi prova stupore, di chi contraddice. Non solo il verificarsi degli avvenimenti, oggetto della sua lettura, ma anche il contegno del personaggio affidatogli, oggetto del suo studio, devono essere da lui posti sulla bilancia, penetrati nei loro aspetti peculiari; egli non deve prendere nessuno di questi

²⁷⁹ Cfr. *ivi*, p. 179.

²⁸⁰ Cfr. B. Brecht, *Note a «La madre»*, cit., pp. 91-92: «Nella prima scena l’interprete [...] pronunciava le sue battute come se fossero scritte alla terza persona; dunque non solo non creava l’illusione di essere veramente Vlassova, o di credere di esserlo, e di dire realmente queste frasi; ma impediva addirittura che lo spettatore, per negligenza e per vecchia abitudine, si trasportasse in una data stanza e si credesse testimone invisibile di una scena intima realmente accaduta. Essa proponeva invece apertamente come oggetto di discussione il personaggio che lo spettatore per alcune ore avrebbe veduto agire».

aspetti come un dato acquisito, come «qualcosa che non poteva andare altrimenti», che «ci si doveva aspettare dato il carattere del personaggio». Prima ancora di mandare a memoria la sua parte, egli deve mandare a memoria ciò che ha provocato la sua meraviglia e a cui ha avuto motivo di contraddire: poiché questi momenti devono costituire dei punti fermi della sua interpretazione.²⁸¹

Brecht definisce il suo teatro *filosofico*, «intendendo questo termine nel suo significato più semplice: ossia un teatro che s'interessa al comportamento degli uomini e alle loro idee».²⁸² Lo scopo del suo lavoro è mostrare l'uomo concreto nella sua natura processuale, evidenziando l'influenza della società nello sviluppo del suo pensiero e della sua morale. «Straniare significa [...] storicizzare, significa rappresentare fatti e personaggi come storici e perciò stesso effimeri».²⁸³ Mostrandone la storicità, Brecht sottolinea il carattere contingente del mondo presente: è possibile immaginare una convivenza umana diversa e modificare le leggi sociali proprio perché ogni aspetto che caratterizza la nostra concezione di "normalità" è destinata a cambiare nel tempo. La critica e la conoscenza si configurano non più come realtà che si esauriscono nel teoretico, ma come vere e proprie forze che plasmano l'ambiente sociale in cui gli uomini si trovano.

Possiamo notare una vicinanza con Plessner: esplicitare il radicamento del proprio pensiero consente al filosofo di prendere in mano la propria immagine del mondo, per correggerne gli errori ed esplicitarne le "ovvietà", e se stesso, in quanto consente di mediare l'azione del pensare. Le dimensioni teoretica e pratica sono un'unica realtà, poiché un intervento sulla prima impatta anche sulla seconda. Entrambi gli autori riservano un ruolo cruciale alla *distanza*: gli attori sono tanto più padroni della loro arte quanto più sono in grado di controllare la propria corporeità, nascondendosi dietro all'immagine che veicolano al loro pubblico e giocando con essa. Nel guardarsi da fuori, il commediante tiene conto delle impressioni che il suo stesso recitare gli suscita, come se fosse uno spettatore esterno, e così è in grado di perfezionare il suo stile e la sua interpretazione. Contemporaneamente fuori e dentro di sé, coincidente con la sua persona e un *alter ego* imitato, l'uomo deve prendere ispirazione dall'attore e prendere in mano

²⁸¹ B. Brecht, *Breve descrizione di una nuova tecnica della recitazione che produce l'effetto di straniamento*, cit., pp. 178-179.

²⁸² B. Brecht, *Teatro epico. Un dialogo durante la prova*, 1957, trad. it. di E. Castellani, in Id., *Scritti teatrali*, vol. II, cit., p. 217.

²⁸³ B. Brecht, *Il teatro sperimentale*, cit., p. 167.

la propria vita, abituare l'occhio a riconoscere la complessità del reale e *mediare* il suo comportamento. Solo se direziona consapevolmente la sua esistenza l'uomo può davvero dirsi padrone di se stesso; in caso contrario sarà un semplice specchio delle condizioni storiche in cui si trova, una maschera impersonale uguale alle altre, priva di un carattere personale unico.

Nell'uomo c'è molto, noi diciamo: dunque si potrà far molto dell'uomo. Così com'è non deve restare; non basta considerarlo così com'è, bisogna vederlo anche come potrebbe essere. Non bisogna partirsi da lui, ma partire verso di lui. Vale a dire che non basta che io mi metta al suo posto: devo mettermi di fronte a lui, in rappresentanza di noi tutti. Ecco perché il teatro deve straniare ciò che mostra.²⁸⁴

4. *Tra pubblico e privato*

«Il mondo intero è un palcoscenico, e tutti gli uomini e le donne semplicemente attori»: così inizia il celebre monologo di *Come vi piace*. Questa metafora inquadra la società come un complesso gioco di interpretazioni dove è necessario cambiare maschera a seconda del contesto. Non tutti reagiscono allo stesso modo, non tutti assumono lo stesso comportamento. Incontriamo ogni giorno persone dalle storie e dai tratti caratteristici singolari, ciascuna con le sue motivazioni e convinzioni. Anche Diderot definisce la vita quotidiana «commedia del mondo»:²⁸⁵ non c'è distinzione tra la scena animata dagli attori e la piazza popolata da persone ordinarie. Nelle città è possibile incontrare «animi appassionati», a cui piace stare al centro della scena per mettersi in mostra, e «uomini di genio», che invece stanno in disparte e osservano ciò che avviene. «I primi si chiamano pazzi; i secondi, intenti a copiare le loro pazzie, si chiamano saggi».²⁸⁶ Questi ultimi grazie alla loro riflessione sono in grado di squarciare il velo che ricopre il quotidiano: solo chi si astrae dalla consuetudine, osservando la realtà da una distanza “di sicurezza”, ne può capire il funzionamento ed evidenziarne pregi e cortocircuiti al resto del pubblico, che invece vive senza una presa di coscienza di ciò che li circonda e tende alla normalizzazione, confondendo il piano della descrizione (“Succede questa cosa”, “C'è

²⁸⁴ B. Brecht, *Breviario di estetica teatrale*, cit., p. 172.

²⁸⁵ D. Diderot, *Paradosso sull'attore*, cit., p. 19.

²⁸⁶ *Ivi*, pp. 19-20.

questa usanza”) con quello della norma (“È normale che succeda questa cosa”, “Si deve fare così”).

Plessner analizza il concetto di *vita pubblica* (*Öffentlichkeit*) e ne mostra una duplice sfumatura di significato. Da un lato, essa si connota come uno spazio aperto condiviso in misura uguale dalla massa, in cui l’uomo è esposto allo sguardo altrui. Il suo comportamento è *pubblico* nel senso che è visibile a tutti: ogni decisione cessa di esprimere “immediatamente” il soggetto e si fa *evento esterno*, elemento indipendente di cui è possibile rintracciare senso e cause, laddove c’è anche solo uno spettatore a osservare la scena.²⁸⁷ Dall’altro lato, la vita pubblica è l’insieme di regole, convenzionali o giuridiche, implicite o codificate, che determinano il comportamento dei suoi abitanti.²⁸⁸ «Ogni società ha sempre un sistema di norme a sostegno delle sue strutture, e funziona in consonanza con esso»: ²⁸⁹ ogni contesto sociale presenta regolarità uniche, frutto della sua storia e delle interazioni passate tra i suoi individui.

Mentre nello spazio privato la persona non è portata a riflettere sulle sue motivazioni, può lasciarsi andare e non è sempre presente a se stessa, quando non c’è un divisorio che protegge il singolo dall’incombenza dell’esterno egli sa di essere visto: l’individuo si preoccupa di lasciare dietro di sé un’immagine adeguata all’intenzione che vuole suscitare, mutuando, spesso inconsapevolmente, i modelli veicolati dal proprio ambiente sociale. Il nostro comportamento sul palcoscenico ci contraddistingue in modo unico e determina l’impressione che suscitiamo sugli altri. Consapevoli di ciò, gli esseri umani sono in grado di giocare con la loro stessa immagine come l’attore, distanziandosi dal loro centro e controllando l’espressività del corpo.

Plessner afferma che l’analisi del fenomeno recitativo «riceve il significato di un esperimento antropologico», in quanto nell’esibizione si possono ritrovare «le condizioni tipiche dell’esistenza umana». ²⁹⁰ L’attore si affida a un canovaccio per capire da dove partire nell’elaborazione della sua *performance*, che consiste nel profilo del personaggio, nelle sue battute, nelle informazioni che si possono dedurre dall’ambientazione della storia. Nonostante

²⁸⁷ Cfr. H. Plessner, *Il problema della vita pubblica e il concetto di alienazione*, in Id., *Al di qua dell’utopia*, cit., p. 10: «Secondo la sua preistoria etimologica tedesca questo termine significa [...] un puro fatto, la semplice realtà dell’essere aperto, “la proprietà di essere manifesto..., di essere disponibile alla conoscenza – oppure il campo in cui si realizza tale possibilità di essere alla portata del pubblico”».

²⁸⁸ Cfr. *ivi*, p. 11: «La caratteristica dell’essere *publicus*, *public*, è [...] un ordinamento normativo..., e la pretesa di validità che ne scaturisce».

²⁸⁹ H. Plessner, *Ruolo sociale e natura umana*, cit., p. 28.

²⁹⁰ Cfr. H. Plessner, *L’antropologia dell’attore*, cit., p. 87.

sia un elemento su cui fare affidamento, il modello in questione non è sufficiente a produrre il personaggio finale: c'è sempre bisogno dell'impronta dell'attore, che lo rende suo "sporcondone" l'idealità e lo fa nascere a partire dal suo corpo, assumendosi la responsabilità della sua interpretazione davanti al pubblico. Allo stesso modo, anche l'uomo ha su di sé il peso del canovaccio, deve cioè decidere come condurre la sua vita e rifarsi a un modello, un'idea, un piano, una strategia; «non è nuda esistenza, ma impersona un'esistenza, la impersona in senso obiettivo, ottiene il criterio, il diritto, l'abbozzo della sua esistenza. Anche egli figura».²⁹¹ L'individuo è chiamato a trovare una risposta alla domanda "Chi sono?", a diventare *qualcuno* e a procurarsi un equilibrio. Un supporto in questo senso è fornito proprio dal contesto sociale e culturale in cui il soggetto cresce, grazie al sistema di valori che esso incarna e nasconde.

L'uomo riceve il criterio, il diritto, il progetto dalla tradizione vivente. Egli può soltanto appropriarsene. Questa è l'opera dell'educazione e del controllo continuo della società. Se l'uomo si ribella contro la società e questa viene colta dallo spirito di una volontà di rinnovamento, si tratta di nuovi criteri, diritti, progetti.²⁹²

Ogni individuo cresce accudito da persone già formate, da cui apprende i modi di esprimersi, di fare e di pensare. Tramite l'educazione riceve un sistema di valori che è l'anima della società in cui trascorre la sua vita. Una volta maturo e consapevole, può prendere posizione rispetto a ciò che fino ad allora non aveva messo in dubbio, ribellarsi a quanto gli è stato sempre insegnato o riconoscersi a pieno nella tradizione.²⁹³ In entrambi i casi, il presente svolge una funzione di sostegno, negativo o positivo che sia (rispettivamente, il primo e il secondo scenario). Possiamo comprendere a pieno un individuo solo includendo nel nostro sguardo la sua storia, il suo *background* sociale e culturale, il modo in cui tendeva a guardare le figure educative, perché orienta le sue scelte e i suoi ragionamenti sulla base di ciò che ha appreso e della posizione consapevole che in seguito ha assunto a riguardo. Per questa ragione Plessner critica le visioni antropologiche che considerano i valori come qualcosa di separato dall'individuo, come se quest'ultimo li scegliesse in età adulta. La storia dell'individuo, la sua evoluzione, il suo

²⁹¹ *Ivi*, p. 86.

²⁹² *Ibidem*.

²⁹³ Non tutti gli individui arrivano a prendere posizione critica rispetto al sistema di valori della propria società: molte persone vivono senza mettere in questione gli insegnamenti della tradizione e mutuano ciò che hanno appreso senza valutarlo autonomamente.

percorso di vita è ciò che orienta la scelta che il presente gli impone di rinnovare ogni giorno. Egli non è semplicemente, ma *si ha*: ha un'opinione su di sé e un'idea su come recitare la sua vita.²⁹⁴

La sfera pubblica consiste delle interazioni, delle azioni e reazioni tra gli individui che la compongono, ha natura *processuale*. Le regolarità dello spazio pubblico non si limitano a essere descrizioni neutrali, dati di fatto rispetto a cui le persone al suo interno sono indifferenti. A ogni evento, che non è mai solo un “dato di fatto”, ma invece suscita uno scontro ideologico e richiede una valutazione, il cittadino risponde in maniera personale mettendo in gioco la sua immagine del mondo, la sua bussola valoriale, che riflette la sua storia e perciò è unica; ogni avvenimento nuovo può confermare, ridimensionare o smentire le sue convinzioni. In ogni momento il mondo intorno a noi cambia e si verificano eventi che, seppur impercettibilmente, forgianno il nostro pensiero e le nostre convinzioni; lungi dall'essere semplicemente ciò che siamo, siamo l'esito delle nostre scelte, dei nostri giudizi e dell'evoluzione del campo in cui siamo inseriti, che determina le situazioni a cui dobbiamo rispondere e le esperienze ad esse associate.

Entrambi i sensi che Plessner attribuisce al *pubblico* confluiscono l'uno nell'altro. Lo spazio comune è un terreno che disvela la mia azione, visto che nessuna barriera si pone fra me e l'occhio altrui, e al contempo la riveste di un significato che eccede le mie intenzioni iniziali: ognuno si fa la sua idea su ciò che faccio e ne trae conclusioni che poi estende alla mia persona, formandosi un modello che entrerà in gioco ogni volta che verrò osservato di nuovo. Qualcuno potrebbe criticarmi per i miei modi di fare, associandomi a uno stereotipo, oppure prendere ispirazione dalla mia originalità e risponderle. L'uomo non cresce in uno spazio bianco, aseptico, che lascia incontaminata la sua natura, ma è *permeabile* al suo ambiente e al flusso di eventi che in esso avviene, in altre parole si imbeve di una cultura specifica: usanze, buone maniere, modelli di comportamento, stratagemmi pratici. Ogni contesto sociale è diverso dagli altri e forma le relative generazioni future, la cui risposta collettiva determinerà l'evoluzione delle loro tradizioni, il loro metro di giudizio e i valori che condividono; ogni presa di coscienza

²⁹⁴ Cfr. *ibidem*: «[I criteri, diritti, progetti che orientano l'esistenza] non si appoggiano a un uomo già maturo che li solleva e li realizza. Una simile esistenza nuda è soltanto un uomo a metà. Egli deve incarnarsi in essi e con essi. La formula heideggeriana di un essere che ha il suo essere nel suo essere riguarda la struttura umana come rapporto che essa non semplicemente è, come suggeriscono gli antichi modelli ontologici di corpo e pensiero, di corpo, anima e spirito, derivati da una metafisica che resta attaccata a troppi concetti sopravvissuti, ma *si ha*».

sul piano descrittivo comporta una risposta sul piano normativo da parte del soggetto, che nelle fasi iniziali del suo sviluppo è consegnato ad altri esseri umani, che gli procurano nutrimento, educazione e protezione.

Solo in via eccezionale l'uomo può esistere isolato. Per sua natura egli si vede dipendente da un'esistenza sociale. Il corpo oggettuale esige godimento sessuale e aiuto, lo spirito esige scambio, la psiche riscontro e dedizione. La vita si svolge nella massa, nella pluralità di persone affini [...].²⁹⁵

Giunto a un certo punto della sua esistenza, l'uomo si assume la responsabilità delle sue azioni e della persona che sceglie di essere. Dal momento che vive nello spazio pubblico, è consapevole che la sua condotta veicola all'altro un'immagine di sé, che *contemporaneamente* rappresenta e tradisce la sua identità. Lo iato nell'attore tra la persona reale (*Rollenträger*) e il personaggio rappresentato (*Rollenfigur*) è analogo alla differenza tra l'individuo reale (la sua eccentricità, la sua intenzionalità) e l'individuo *pubblico* (la sua manifestazione: la storia delle sue azioni, il suo comportamento, cosa rappresenta per i suoi affetti e per la società). L'uomo è sempre a distanza di sicurezza rispetto all'esterno: la sua esistenza si dà nella *duplicità di aspetto* di una persona privata e di una funzione pubblica, di una reputazione che rispecchia la sua natura e al contempo la vincola a una forma determinata. L'incontro con l'altro è possibile solo grazie alla mediazione della propria immagine: darò sempre una certa impressione al mio interlocutore in base al mio aspetto fisico, alle informazioni che gli do (o che già ha) su di me, alla mia postura e al linguaggio (verbale e non) che impiego. Lungo la sua esistenza, l'uomo sperimenta lo sdoppiamento in un'immagine esteriore, che non lo rispecchia fino in fondo in quanto gli viene attribuita, e la sua interiorità, che rimane nascosta dietro la sua stessa espressione facciale. Imparando a conoscere le aspettative e le reazioni del suo pubblico, cogliendo cioè le leggi sociali sottese a un dato ambiente, l'individuo capisce come calarsi nella parte che desidera e recita un ruolo nello spazio pubblico.

L'uomo è se stesso proprio e soltanto in questa sua capacità di sdoppiarsi in un personaggio di ruolo, di cui fa continuamente esperienza. Anche quello in cui egli vede i propri tratti

²⁹⁵ H. Plessner, *I limiti della comunità*, cit., pp. 105-106.

caratteristici personali sarà nient'altro che il suo ruolo, quel ruolo che egli recita di fronte a se stesso e agli altri.²⁹⁶

Questi due poli della persona non vanno concepiti in senso antagonistico, come se uno dei due fosse prioritario rispetto all'altro: è il soggetto che tramite le sue scelte rende più importante una sfera rispetto all'altra nella sua esistenza.²⁹⁷ Un individuo potrebbe dedicare tutti i suoi sforzi a cercare avanzamenti di carriera, stringendo contatti con persone influenti e mostrando dedizione nello svolgimento dei suoi incarichi, o anche accontentarsi di un lavoro modesto per mantenere i legami con la propria terra di origine, o trasferirsi in una città per la sua vivibilità invece che per le opportunità lavorative che presenta. Si tratta di una scelta concreta di cui il soggetto è responsabile, non di una costante naturale valida per tutti gli uomini. Piuttosto che accostare persona privata ad autenticità e persona pubblica a falsificazione, Plessner preferisce concepire la seconda come una realizzazione, un'espressione del proprio potenziale di azione.²⁹⁸ Ogni azione umana non può che rivoltarsi contro la volontà del suo autore perché *si cristallizza*, divenendo residuo del passato, scelta compiuta e irreversibile, che si rende indipendente dall'intenzione originale e riceve un significato autonomo.²⁹⁹ Se il comportamento visibile e accaduto viene concepito come un guscio che riveste la persona privata, come una natura separata, si fraintende la condizione unitaria in cui l'esistenza si dà: l'emancipazione delle nostre azioni non è un freno alla realizzazione delle nostre intenzioni, ma ciò che «le rende possibili», nonostante assumano una forma determinata e autonoma una volta concluse.³⁰⁰

All'interno di ogni società, le norme che ne regolano il funzionamento prevedono diverse funzioni, ognuna cruciale per il corretto funzionamento della vita pubblica: le persone occupano

²⁹⁶ H. Plessner, *Ruolo sociale e natura umana*, cit., pp. 39-40.

²⁹⁷ Cfr. *ivi*, p. 37: «Proprio tenendo conto di questa duplicità dell'uomo in quanto tale, cioè della sua struttura che rende possibile sia l'una che l'altra concezione di sé, non è affatto permesso contrapporre una parte dell'uomo all'altra quasi fosse "per natura" la migliore. È lui che, nella sua duplicità strutturale, ha la possibilità di farcela diventare».

²⁹⁸ Cfr. *ivi*, p. 38: «[Alla teoria dualistica] noi contrapponiamo l'idea della duplicità dell'uomo: l'uomo in quanto natura che mai si esaurisce. Esteriorizzazione non significa alienazione di se stesso, ma piuttosto possibilità di essere pienamente se stesso».

²⁹⁹ Cfr. H. Plessner, *Il problema della vita pubblica e il concetto di alienazione*, cit., p. 19: «È caratteristica dell'agire umano realizzare prodotti che sfuggono al suo potere di disposizione e si rivoltano contro di esso».

³⁰⁰ *Ibidem*.

queste posizioni e si rivestono dunque di un *ruolo sociale*.³⁰¹ «Esso costituisce la giuntura grazie alla quale l'individuo compie movimenti che hanno rilevanza a livello di società»;³⁰² ad esempio, la professione medica consente a chi la esercita di intervenire sulla vita dei suoi pazienti per ristabilirne la salute. Grazie a questo esempio, è possibile distinguere anche in questo caso una duplice valenza di significato: tornando al paragone teatrale, il ruolo consiste di una componente libera in mano all'attore, cioè il modo singolare in cui decide di interpretare la parte, ma anche di un elemento imposto che sfugge alla sua decisione, cioè l'evoluzione della trama e le battute che dovrà recitare. Un commediante è libero di personalizzare la sua *performance* solo entro lo spazio stabilito dall'ambientazione (la pièce può avere luogo in un contesto storico che impedisce di ricorrere a stereotipi anacronistici), dalla regia o dal personaggio stesso.

Da un lato, il ruolo rispecchia la libera scelta di vita compiuta dalla persona, le sue capacità, i suoi valori, le sue ambizioni; in altre parole, è una descrizione che racconta in modo efficace il suo portatore. La partecipazione del singolo alla vita pubblica (il suo essere inserito all'interno di un contesto sociale) è possibile solo grazie all'assunzione di una forma definita: le altre persone si relazionano al soggetto presupponendo una certa immagine, la veste del ruolo che ha deciso di ricoprire – o in cui si trova catalogato suo malgrado.³⁰³ Per fare un esempio, incontrare un ufficiale delle forze dell'ordine o un parente anziano solitamente innesca un controllo sul modo di porsi all'altra persona, a causa del significato che l'immagine dell'interlocutore evoca.³⁰⁴ Inoltre, il ruolo porta con sé una serie di aspettative, di compiti a cui l'individuo non può sottrarsi; egli deve tenere conto della responsabilità pratica implicata dalla sua funzione. Come sa di dover fornire ciò che gli altri si aspettano da lui, in virtù della

³⁰¹ Per approfondire il concetto di *ruolo sociale*, rimando a B. Hengstmengel, *Helmuth Plessner as a Social Theorist. Role Playing in Legal Discourse*, in J. de Mul (a cura di), *Plessner's Philosophical Anthropology*, cit., pp. 289-300.

³⁰² H. Plessner, *Ruolo sociale e natura umana*, cit., p. 28.

³⁰³ Cfr. H. Plessner, *Il problema della vita pubblica e il concetto di alienazione*, cit., p. 23: «Io incontro l'altro sempre attraverso il ruolo che svolgo, come l'altro del resto può incontrarmi soltanto con la mediazione del mio ruolo».

³⁰⁴ L'esempio del parente anziano mostra che il discorso relativo a ruolo e contesto sociale trova molteplici applicazioni simultanee, ciascuna relativa a una nicchia di senso autonoma, un nucleo di persone con le sue regolarità e le sue preferenze: una compagnia di amici, la famiglia, un gruppo di studio o di lavoro, un'associazione culturale, il team dietro una pagina social...

posizione che occupa nel contesto sociale, così può aspettarsi a sua volta che il resto delle funzioni sia ricoperto da qualcuno: ci saranno giudici e forze dell'ordine che si occuperanno di far rispettare l'ordine, negozianti che ridistribuiranno i beni che la popolazione richiede, conducenti che faranno funzionare i mezzi pubblici, psicologi e medici che cureranno la salute delle persone.

Il ruolo non si può risolvere in una pura attività spontanea. Esso esige qualcosa da me, sia nella vita pubblica che in quella privata, perché appartiene al contesto funzionale della totalità sociale, nel quale io sono integrato e svolgo la mia attività. Lo *status* del singolo dipende dal ruolo, è il ruolo che determina il suo posto e costituisce nello stesso tempo la sua funzione nell'ingranaggio sociale.³⁰⁵

Per dirla con altre parole, possiamo distinguere una sfumatura *antropologico-descrittiva* del concetto di ruolo, ossia il fatto che il soggetto sceglie liberamente il ruolo in base a quanto ci si rispecchia, e una *funzionale-normativa*, che consiste in ciò che è vietato o prescritto dal ruolo come responsabilità collegata. L'assunzione di un ruolo non è un gioco da prendere alla leggera: se non si appare all'altezza del proprio compito, se non si è degni interpreti di una funzione, si disattende l'aspettativa della società e si corre il rischio di venire rimpiazzati; la propria reputazione professionale investe con un effetto domino anche la sfera personale, la dignità individuale. Una persona che viene licenziata da una mansione, non importa quanto socialmente rilevante possa essere, non si limiterà a ricevere un giudizio negativo per quanto riguarda l'ambito tecnico: se per esempio si dà l'impressione di essere lavativi o disonesti, le conseguenze (derivate unicamente dal fallimento dei compiti in cui il lavoro consisteva) si estenderanno alla persona nel suo complesso.³⁰⁶

Il ruolo non è qualcosa di estrinseco rispetto all'individuo, ma coinvolge la sua natura. Egli può rispecchiarsi nella categoria di cui fa parte e adattare il suo modo di vestire, il linguaggio che impiega, le sue abitudini e il suo stile di vita al paradigma che la sua professione evoca. Un

³⁰⁵ H. Plessner, *Il problema della vita pubblica e il concetto di alienazione*, cit., pp. 22-23.

³⁰⁶ Cfr. H. Plessner, *Ruolo sociale e natura umana*, cit., p. 33: «“Ruolo” e “spettacolo” non sono più applicati per indicare il contributo funzionale prestato ad un complesso concatenato di attività, ma come forma di comportamento che la società attende dall'uomo. Egli stesso si immerge in questo ruolo e deve solo pensare a svolgerlo bene. Chi esce dal suo ruolo e guasta il gioco, crea disturbo alla società e si rende la vita impossibile, e questo accade sia nelle posizioni più basse che in quelle più importanti».

avvocato tenderà a indossare completi piuttosto che felpe per non deludere l'immaginario dei suoi potenziali clienti; un insegnante curerà il suo linguaggio davanti agli studenti per mantenere l'autorevolezza richiesta dal ruolo; un personal trainer rispetterà una dieta e una routine disciplinata per essere esemplare agli occhi di chi lo segue. L'uomo cerca lungo la sua esistenza di rendersi adatto a rappresentare il ruolo che ha scelto per se stesso: da un lato si può intendere l'influenza che la funzione esercita sull'individuo come un'imposizione, dall'altro può essere un sostegno, una guida, uno spunto che ispira le scelte di vita e il comportamento da assumere.

L'uomo «come uomo» non è niente di per sé, niente che gli sia essenziale per natura [...]. È soltanto quello che egli stesso vuole essere e come egli si concepisce. Come propria possibilità esplicativa riconosce soltanto la sua natura in forza del suo sdoppiarsi in un personaggio di ruolo col quale poi cerca di identificarsi. Questa possibilità di identificazione dell'uomo con qualcosa che non gli appartiene affatto per natura rimane l'unica costante nel rapporto tra ruolo sociale e natura umana.³⁰⁷

L'immagine di sé rientra nell'analisi dei ruoli perché veniamo sempre associati a qualcun altro: per quanto la combinazione delle nostre caratteristiche sia così specifica da renderci unici a tutti gli effetti, sotto ciascun aspetto (preso singolarmente) rientriamo in un gruppo di persone che lo condivide. Ogni volta che conosciamo qualcuno, il nostro aspetto e alcuni nostri modi di fare o di dire evocano nell'altro ricordi belli o brutti e questo influenza l'idea che si fa e il comportamento che assume in risposta. Se siamo simili a qualcuno che il nostro interlocutore odia, per esempio, probabilmente ciò lo condizionerà negativamente; se anche si impegnasse a controbilanciare questa associazione involontaria, potrebbe rimanere un'istintiva antipatia verso di noi. Anche l'opinione altrui contribuisce a determinare l'immagine che suscitiamo: se ci consigliano un dottore perché particolarmente bravo, ci facciamo un'idea diversa di lui rispetto a quella che ci faremmo di un altro medico per il quale non abbiamo però ricevuto alcuna raccomandazione.

L'immediatezza mediata a cui siamo destinati si manifesta anche in questo modo: per quanto possiamo sforzarci di azzerare l'influenza di pregiudizi, stereotipi, ricordi e stati emotivi, non saremo mai in grado di immunizzarci del tutto da essi e incontreremo l'altro solo attraverso la

³⁰⁷ *Ivi*, p. 42.

mediazione della sua immagine. Un esempio lampante è l'influenza che esercita la proverbiale *prima impressione*: è difficile cambiare idea su una persona se, per esempio, si è comportata in modo maleducato al primo incontro, come è difficile farlo in negativo su qualcuno che abbiamo conosciuto come gentile ed educato, ma che si scopre essere violento in casa. Tali conclusioni sono ben riassunte nella massima latina *sua cuique persona* ("a ciascuno la sua maschera"): in ogni momento della nostra vita, siamo chiamati a decidere come comportarci e che immagine di noi vogliamo trasmettere. La nostra esistenza non è influenzata dalla società soltanto durante la nostra fase di crescita e apprendimento: giorno dopo giorno, i contesti determinati in cui ci muoviamo filtrano le possibilità di azione a nostra disposizione e ci spingono a mediare il nostro comportamento, a ripiegarci su noi stessi e a soppesare la situazione.

L'uomo testimonia la sua natura quando si sdoppia e si presenta nella duplicità tra sé come individuo e sé come incarnazione di un ruolo o di uno stereotipo, come immagine in cui non può non presentarsi all'altro. La natura dell'uomo (piano dell'essenza) in ultima analisi è un comportamento (piano dell'agire): egli è *ciò che decide di diventare*, la realizzazione di una possibilità esistenziale alla sua portata, il cui insieme è determinato dal particolare periodo storico, dalle norme interne alla sua società, dal progresso tecnologico, dall'educazione che ha ricevuto; l'esistenza dell'uomo non è comprensibile al di fuori dell'ambiente sociale in cui si trova a vivere. La tensione che sussiste tra il canovaccio predeterminato e la libera declinazione che ne fa l'interprete è analoga a quella tra l'immagine del mondo diffusa nella propria epoca e la risposta singolare che ciascuno dà alla propria esigenza di senso, tra ruolo determinato ed eccentricità proteiforme. L'unico modo per venire a capo di questa situazione è salire sul palco: finché ci si ritira nelle considerazioni astratte, rimanendo dietro le quinte, non si vive. Se non si rende ciò che è, se non costruisce la sua vita, agendo nonostante e contro l'incertezza, l'uomo non si procura un equilibrio.³⁰⁸

Il ruolo preso come elemento funzionale della società e non come stato di comportamento preferito, sta di fronte all'individuo oggettivamente, unito a tutte quelle attese di prestazione che scaturiscono da esso e ne sono inseparabili. È per questo che si attribuisce all'uomo, col concetto di ruolo, una *distanza* dalla sua esistenza sociale, distanza che in qualche modo lo consoli e gli serva da giustificazione: *l'uomo, il singolo, non è mai*

³⁰⁸ Cfr. H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, cit., p. 366: «Senza l'arbitraria determinazione di un ordinamento, senza una violenza sulla vita, egli non conduce una vita».

completamente quello che «è». Come impiegato o medico, politico o commerciante, come uomo sposato o celibe, come appartenente alla sua generazione e al suo popolo egli è tuttavia sempre «più» di questo, una possibilità cioè che non si esaurisce in questi tipi di esistenza e non vive solo per essi.³⁰⁹

La condizione umana è simile a quella del funambolo: se si fissa in una posizione, cercando di stabilizzarsi perfettamente prima di muovere il passo successivo, cadrà; se invece si muoverà nonostante le oscillazioni della corda, e anzi imparerà a sfruttarle a suo vantaggio, riuscirà a raggiungere la sua meta. Possiamo leggere l'equilibrio di questa analogia come il tentativo, da rinnovare in ogni momento, di bilanciare due tendenze opposte.

«Qualcuno è qualcosa solo nel possibile riconoscimento da parte di altri»: le persone appaiono sempre rivestite di una qualche funzione.³¹⁰ Plessner parla di una *tendenza all'auto-oggettivazione* presente in ogni essere umano, che consiste nel bisogno avvertito di diventare “qualcuno” e di rispondere alla domanda esistenziale “chi sono?”.³¹¹ L'uomo si oppone alla processualità continua in cui consiste la sua vita e cerca di fissare la propria persona in un'immagine.³¹² Senza il supporto di una forma determinata, la psiche non può esprimere una valutazione su se stessa: finché rimaniamo potenzialità, un insieme di scelte alla nostra portata, ma mai spinte fino alle loro conseguenze, non *siamo* propriamente nessuno, non rappresentiamo niente per gli altri.

L'individuo cerca l'approvazione altrui e corregge il suo comportamento a partire dai feedback che riceve e dal modello che individua. Le altre persone non hanno però accesso diretto alle sue intenzioni: ogni sua azione viene filtrata dai punti di vista e dalle immagini del mondo dei suoi spettatori e il ruolo funge da supporto che facilita la comprensione altrui, inserendoci all'interno di una categoria determinata che dona un'impronta di familiarità alla nostra figura. Quanto gli altri cercano di capirci, di fornire un giudizio che riassume la nostra persona, veniamo ridotti a qualcosa di unilaterale e determinato, che tradisce il «fondo sorgivo

³⁰⁹ H. Plessner, *Ruolo sociale e natura umana*, cit., p. 30.

³¹⁰ H. Plessner, *I limiti della comunità*, cit., p. 75.

³¹¹ Cfr. *ivi*, p. 82.

³¹² H. Plessner, *L'antropologia dell'attore*, cit., pp. 84-85: «In tutto il mutamento storico resta il modo continuo dell'essere umano. in esso l'uomo si oppone a esso. C'è per lui un significato, egli cioè rappresenta qualcosa per i suoi partecipanti, recita un ruolo e sarebbe il più semplice di tutti. Egli è un “qualcuno”, un “qualcosa”».

di possibilità» in cui la natura umana invece consiste.³¹³ Per questa ragione ogni possibile forma che la psiche può assumere viene considerata da Plessner come un'*irrealizzazione* dell'uomo, un abbandono della potenzialità inesauribile e l'adesione a un modello determinato. Una volta che l'individuo diventa qualcuno, non può rinunciare a tale qualifica senza perdere anche qualcosa di se stesso.³¹⁴

La psiche si ritrae per non essere vista e còlta, e anela tuttavia ad essere vista e apprezzata, cioè ad essere trasportata dalla propria ambiguità alla determinatezza della forma [...]. Non c'è alcuna strada che conduca fuori dall'ambiguità del suo essere: né la fuga nel giudizio né la fuga di fronte al giudizio. Il suo destino è la possibilità di essere fraintesa.³¹⁵

L'uomo è costretto a realizzare il suo potenziale e ad assumere una maschera che lo guidi nel percorso di conduzione della sua esistenza, che non ha carattere definitivo (legge del luogo utopico): per quanto un ruolo possa guidare la sua vita con grande efficacia, nulla esclude la possibilità che un qualunque evento possa cambiare la sua opinione riguardo a esso, anche al punto da rifiutarlo con forza e farlo diventare qualcun altro. Per procurarsi un equilibrio è costretto a ricorrere a una compensazione artificiale (legge dell'artificialità naturale), che consiste in un controllo delle azioni, dei pensieri e dell'immagine che si veicola agli altri, a causa della duplicità d'aspetto in cui si manifesta – tra persona privata (la sua interiorità, a cui nessuno può avere accesso) e persona pubblica (ciò che è visibile dall'esterno). Per quanto possa sforzarsi di far coincidere le due sfere, egli non ha pieno controllo su come la sua immagine viene vissuta dagli altri; essa può quindi in qualunque momento tradire la sua essenza e smettere di rappresentarlo. Non è mai possibile un incontro diretto con l'altro; per quanto ci possiamo sforzare, non riusciamo a rompere l'immanenza a cui siamo costretti e ad aggirare il rischio di venire fraintesi (legge dell'immediatezza mediata).

³¹³ Cfr. H. Plessner, *I limiti della comunità*, cit., p. 57: «Un giudizio azzeccato ci coglie e ci ferisce tanto quanto un giudizio falso. Quando siamo “còlta” ci vediamo, ai nostri stessi occhi o agli occhi altrui, ridotti ad un che di unilaterale e di staticamente determinato. Non si tratta affatto di ciò che si dice di noi, quanto del fatto che si parli di noi».

³¹⁴ Cfr. *ibidem*: «Nella definizione [la psiche] guadagna in fatto di formalità strutturata, ma perde in fatto di possibilità».

³¹⁵ *Ivi*, pp. 57-58.

Ancora una volta si può osservare l'ambiguità in cui consiste l'esistenza umana: divisa fra tendenze contraddittorie, necessita in ogni istante di individuare un equilibrio che le bilanci e porti stabilità, sia a livello pratico (non correre più alcun pericolo) che teoretico (non sentirsi inadeguati o spaesati). Anche la vita pubblica in società presenta occasioni e rischi, benefici e costi: in essa l'individuo ha la possibilità di trovare una realizzazione che lo completa, il modello giusto da assumere per guidare la propria natura; può fare affidamento sul lavoro altrui per soddisfare alcune esigenze altrimenti difficili da risolvere. Al tempo stesso, ogni volta che la psiche si espone può esprimere un giudizio su se stessa, corre il rischio di venire fraintesa. Questa oscillazione tra tendenze antitetiche non è pacificabile una volta per tutte: ogni giorno l'uomo rinnova la sfida con se stesso, la vita e la società ed esce allo scoperto; si cristallizza nelle sue decisioni *ormai già prese*, nelle sue azioni *compiute*, nelle frasi *pronunciate*, che compongono la sua storia e l'immagine che presenta agli altri.

5. *Avvicinarsi senza toccarsi*

Nel corso del Novecento si può assistere al ritorno in auge di un ideale comunitario. La modernizzazione aggressiva a cui è soggetta la popolazione europea porta con sé un forte senso di spaesamento e un ritorno alla tradizione. A causa della forte razionalizzazione del lavoro e della divisione più netta in ruoli sociali, la gente non riconosce più la propria terra, non si sente più a casa e spinge per un ritorno alla semplicità.

L'idolo di quest'epoca è la comunità. [...] Uno smisurato raffreddamento delle relazioni umane ad opera di astrazioni meccaniche, commerciali, politiche, determina uno smisurato contraccolpo: l'ideale di una comunità fiorente, traboccante in tutti coloro che ne sono depositari.³¹⁶

La comunità è un modello di convivenza incentrato sull'azzeramento delle mediazioni e sul ritorno a una semplicità idilliaca, a scenari dove la fiducia verso il proprio simile è spontanea; essa «è sempre una sfera di familiarità circolarmente conchiusa nei confronti di un ambiente

³¹⁶ *Ivi*, p. 21.

indeterminato».³¹⁷ La comunità fa sentire i suoi membri al sicuro e uguali tra loro perché esalta ciò che accomuna tutti, a discapito delle differenze individuali, che scivolano in secondo piano. Ogni comunità si fonda sul possesso di una caratteristica che rende auto-evidente agli occhi dei membri la distinzione tra forestiero e compatriota. Plessner distingue due paradigmi per questa forma di convivenza: la *comunità di sangue* e la *comunità impersonale*. La prima si fonda sull'appartenenza a un'etnia (il vincolo di sangue *fisicamente* inteso) o sulla condivisione di una storia fra tutti i membri (il comune versamento di sangue inteso *simbolicamente*). Per fare parte di una comunità di sangue bisogna essere “della stessa pasta” degli altri altrimenti si viene guardati con diffidenza, perché ogni elemento estraneo che penetra nel contesto rischia di inquinare e corromperlo.³¹⁸ Generalmente i giovani diventano membri riconosciuti della comunità solo dopo il superamento di una prova iniziatica in cui dimostrano di essere all'altezza della collettività e di avere i requisiti per farne parte: a essere prioritario è l'elemento *pubblico*, condiviso e visibile, rispetto alla sfera intima della persona, che deve invece conformarsi agli standard vigenti. In altre parole, la comunità si fonda sulla condivisione di fortissimi valori affettivi e sull'*immediata* sensazione di affinità con l'altro.

La seconda forma di comunità, invece, è «fondata sulla condivisione di un solo e medesimo valore».³¹⁹ Plessner si riferisce al comunismo internazionalista, che cerca di estendere la rivoluzione (l'ideologia condivisa tra i membri) a tutti gli stati, promuovendo una fratellanza fra popoli che non prevede confini geografici né etnici. Questo secondo ideale comunitario, fortemente intellettuale e radicato nelle riflessioni dell'illuminismo, esalta l'elemento astratto che accomuna ogni uomo in quanto uomo, prescindendo da ogni determinazione concreta che invece lo individua come membro di un popolo e possessore di caratteristiche culturali e somatiche specifiche. Per dirla in altro modo, esso fonda l'unione dei suoi membri nel comune uso della ragione, considerata astrattamente (antistoricamente, senza riconoscerne la

³¹⁷ *Ivi*, p. 41. Per approfondire la critica plessneriana all'*ethos* comunitario, rimando a B. Accarino, *Le ragioni del mondo. L'anti-comunitarismo di Helmuth Plessner*, in H. Plessner, *I limiti della comunità*, cit., pp. 139-172.

³¹⁸ Cfr. *ivi*, p. 37: «[Per vincolo di sangue tra i membri] bisogna intendere tanto un'affinità biologica quanto una più misteriosa concordia delle anime: cosicché, laddove non vi sia una comune discendenza di carattere originario-naturale, essa risiede almeno nella disponibilità dei membri a sacrificarsi gli uni per gli altri e per la totalità; oppure ancora, il legame spirituale nasce dal sangue versato, come per esempio il cristianesimo dal sacrificio e dalla morte del Signore».

³¹⁹ *Ivi*, p. 42.

culturalità), e unisce i popoli nella causa comune dell'infrangimento dei confini nazionali³²⁰ e si distanzia dal primo perché quest'ultimo si fonda su qualità emotive e non su un'infrastruttura razionale.

Entrambi questi ideali sono incentrati su un elemento condiviso, una caratteristica o su una bussola valoriale che si può supporre di trovare uguale in ciascun individuo. Chi vive in un ideale comunitario è avvolto da una sensazione di familiarità, non ha bisogno di mediare la sua interazione con gli altri, azzerà le distanze, è spontaneo e senza freni, non si deve distanziare dal proprio centro.³²¹ Rassicurato nella sua individualità, è spinto a rimanere uguale a se stesso, a non cambiare la propria visione del mondo e a fuggire la complessità che comporterebbe una divisione dei ruoli. La comunità è come un coro a voce singola: nonostante i suoi membri abbiano caratteristiche uniche rispetto agli altri (la combinazione di tono, timbro, altezza, pronuncia rende ogni parlata diversa), sono tutti tenuti a seguire lo stesso spartito, eseguendo la stessa melodia senza deviare dal canone stabilito. Per rimanere compatta, la comunità ha bisogno di essere organizzata intorno a un centro, una figura-modello che incarni il paradigma e che esemplifichi al meglio la caratteristica che unisce le persone; seguendo l'analogia, ha bisogno di un direttore che detti la linea e mostri al resto dei coristi la linea da seguire. Se questa funzione non è svolta da una persona, il suo ruolo può essere coperto dalla tradizione, dalla religione, da un'ideologia.³²²

L'ideale di vita societario si distingue dunque da quello comunitario perché mette al suo centro la differenza specifica tra gli individui, la divisione sociale dei ruoli, la razionalizzazione

³²⁰ Cfr. *ivi*, p. 43: «Questa forma di articolazione del comunismo è decisamente razionale e intellettuale. Il suo armamentario spirituale deriva dal XVIII secolo, dall'illuminismo. Essa opera con l'universalità astratta, non, come la forma irrazionalistica, con l'idea romantica dell'universalità concreta. Nell'unità che è formata da tutte le diversità e che le trascende, nell'esser-uomo, nell'universale natura umana, [...] risiede per essa il diritto naturale dei popoli e degli individui a dimenticare i loro limiti, il dovere naturale di infrangerli».

³²¹ Cfr. *ivi*, p. 38: «La sussistenza della totalità vitale è legata qui alla rinuncia ad una riserva ultima. [...] Si tratti di una comunità di vita o di una comunità di fede, essa parla la lingua della violenza della vitalità immediata di un disvelamento ultimo. A generare il vincolo emozionale di tutti [...] [è] la consapevolezza di non dover avere segreti gli uni per gli altri».

³²² Cfr. *ivi*, p. 41: «Messa in risalto da qualità di sangue, spirituali, carismatiche, la persona del padre, della madre, del maestro e del fondatore, del capo e dell'eroe, del profeta, in una parola del signore, diventa oggetto di tutte le relazioni emozionali di dipendenza e di dedizione. [...] Senza questo *centro figurale* non si conserva nessuna comunità».

dei rapporti e il progresso della tecnica. Se abbiamo definito la comunità come un coro a voce singola, la società è paragonabile a un'orchestra: ogni musicista segue uno spartito personalizzato; interpreti che suonano lo stesso strumento hanno ruoli diversi tra loro; ogni suono distinto trova il suo senso e il suo fine solo nell'armonia che l'orchestra produce nel suo insieme, frutto della combinazione delle differenze tra le parti. Per usare un'altra analogia, la società è come il teatro: ogni lavoratore del settore ha il suo compito e contribuisce all'allestimento e alla realizzazione dello spettacolo. Ciascuna persona gioca il suo ruolo, non importa quanto rilevante; togliendone anche solo uno, l'esito finale sarà diverso.

Plessner sostiene la superiorità dell'ideale societario in quanto esso riconosce pari peso ai due aspetti in cui si presentano gli individui: ognuno ha diritto a realizzarsi in un ruolo e a beneficiare dal suo lavoro è la collettività. Al contrario, l'ideale comunitario ha la tendenza a sancire un modello definitivo che non ammette storture o repliche; individuando una gerarchia fissa su cui fondare il suo ordinamento, rifiuta il dialogo e si *radicalizza*. Plessner riconosce che deve esserci un sentimento di appartenenza che unisca gli individui in qualunque forma di convivenza umana, che giocoforza *deve* presentarsi come stabile: se viene messo in discussione troppo frequentemente lungo la storia, non è un collante sociale efficace. La società non può fondarsi su una concordia troppo radicale e non può spingere i suoi membri a non avere segreti gli uni con gli altri; appiattare i suoi individui sulla sfera pubblica e privarli di uno spazio intimo in cui poter deporre la loro maschera equivale ad *alienarli*.

Se la società viene concepita come sistema di prestazioni e l'individuo viene ridotto alla sua funzione sociale, si genera una tensione che minaccia la stabilità dell'ordinamento. Se la persona infatti non si rispecchia in ciò che fa e non si sente libera, si distanzierà dal suo ruolo. Una funzione che non ha presa sull'individuo viene vista come *scambiabile* con qualunque altra; la professione perde la sua specificità e viene ridotta a *lavoro astratto*, concetto che appiattisce tutte le differenze e fa sprofondare gli individui nell'anonimato. "Un lavoro vale l'altro", e così il soggetto si ritrova a essere disinteressato riguardo alla sua carriera. Al tempo stesso, in un sistema così strutturato anche l'uomo dietro al ruolo diventa sostituibile, un semplice mezzo per soddisfare un'esigenza della società, che acquista priorità rispetto ai suoi membri. È necessario bilanciare le due dimensioni: bisogna rifuggire le semplificazioni dualistiche senza che una delle dimensioni sia più autentica dell'altra in quanto l'uomo è *sia* pubblicità *sia* interiorità.

Quanto più l'uomo vale ormai soltanto come portatore di una funzione ed è costretto a dissolversi nel suo ruolo sociale, tanto più forte diventerà il suo bisogno di liberarsi di questo peso e di non identificarsi più con esso, per mantenere l'equilibrio tra le due dimensioni di se stesso, quella pubblica e quella privata.³²³

Una società focalizzata sulla prestazione riduce i suoi membri a mezzi per soddisfare esigenze e ricoprire funzioni. Tale riflessione è al centro di *Un uomo è un uomo*, opera in cui Brecht ironizza su cosa significhi essere un essere umano e sul fatto che la funzione è spesso più importante della persona che c'è dietro. Galy Gay viene convinto ad arruolarsi da un trio di soldati che hanno perso il loro compagno; egli rinuncia al suo nome e assume quello di Jeraiah Jip, diventando a tutti gli effetti un'altra persona. In questa storia, il protagonista rinuncia alla sua vita privata, al suo matrimonio e al suo precedente impiego per assolvere un compito di pura forza lavoro, dove non si deve ragionare ma solo eseguire gli ordini; in questo contesto, «un uomo vale l'altro».³²⁴ «Un uomo può in ogni momento essere sostituito, ma non c'è nulla di più sacro se non c'è un libretto»:³²⁵ questa battuta riassume al meglio il cinismo brechtiano, che denuncia la tendenza a sacrificare il singolo per le esigenze della produttività. L'individuo viene modellato per aderire alla sua funzione, non si distanzia da essa ed esegue senza controbattere; la sua incapacità di determinarsi altrimenti lo rende più simile a una macchina che a un essere umano.

Nella società schiacciata sulla prestazione, ossessionata dalla produttività astratta e dalla massimizzazione del profitto, la sempre maggiore conoscenza scientifica e capacità tecnologica rappresentano un rischio per la dignità dell'uomo: la maggiore capacità di mettere mano alla sua natura non sembra essere accompagnata da un esercizio di responsabilità. Dove l'uomo diventa un semplice mezzo per il progresso e la stabilità, dove il benessere degli ultimi può essere messo in secondo piano rispetto alle esigenze del gruppo egemone, dove il valore di una persona dipende solo dalla sua produttività e dal suo reddito e dove la razionalizzazione perde ogni misura, la dignità umana è in pericolo.

³²³ H. Plessner, *Il problema della vita pubblica e il concetto di alienazione*, cit., p. 24.

³²⁴ B. Brecht, *Un uomo è un uomo*, cit., p. 48.

³²⁵ *Ivi*, pp. 14-15.

La trattazione scientifica dell'uomo, però, facendo di lui un oggetto, solleva altre questioni fondamentali che vanno oltre le nostre riflessioni iniziali, questioni che toccano il rapporto tra realtà e responsabilità di sé [...]. In che misura, in generale, l'uomo può essere reso oggetto? [...] [La conoscenza scientifica] ha la possibilità ovvero il diritto di essere spinta così lontano da togliere al "sé" il suo carattere di soggetto? In questo modo la conoscenza non viene a minacciare quell'elemento della dignità umana senza di cui l'uomo non riesce a cavarsela nel rapporto con i suoi simili e con se stesso: l'inavvicinabilità?³²⁶

La dignità della natura umana si manifesta nella sua possibilità di esprimersi in una forma e di essere anche altrimenti: senza un *diritto alla distanza*, garantito da una società che non assolutizza la persona pubblica (*öffentlich*) a discapito di quella privata, l'uomo non è libero di procurarsi per sé l'equilibrio ed è costretto a mediare continuamente la sua condotta. Senza uno spazio dove poter deporre la maschera, egli non può sentirsi a casa. Nella società che Plessner auspica non vige l'imperativo alla spontaneità ma un invito a rispettare l'altro come individualità autonoma, che comporta anche un'assunzione di responsabilità da parte degli individui, che non hanno più un riferimento definitivo su cui modellare la loro esistenza ma devono trovare da sé la propria bussola valoriale e il proprio posto nel mondo. Mentre la comunità presenta modelli fuori discussione, che si propongono come orientamenti saldi per gli individui in ogni contesto, appiattendo le insignificanti differenze tra i singoli su un tratto o un valore condiviso, la società presenta un ventaglio di possibilità molto più ampio e richiede al suo cittadino di ricavarci da solo una visione del mondo. Quest'ultima non presenta situazioni semplici e regolari ma è uno spazio aperto in cui gli individui non sono obbligati a celare le loro specificità. Ogni incontro, ogni situazione, impone al soggetto un registro linguistico diverso, un approccio che non può essere scelto a priori ma che si deve adattare al contesto.

La sfera della convivenza umana è, in fatto di possibilità, infinitamente più variegata delle sfere, in essa comprese, del vincolo di sangue o del vincolo spirituale. L'attenzione deve concentrarsi proprio su questo regno intermedio, infinitamente differenziabile, tra familiarità e oggettività [...]. La quotidianità è appunto questo insieme di *casi genuinamente singoli*, anche quando sono attraversati da idee e doveri universali, per i quali non c'è un appello ad istanze spirituali superiori. [...] Non c'è più uno stabile equilibrio

³²⁶ H. Plessner, *Circa alcuni motivi dell'antropologia filosofica*, cit., pp. 79-80.

della vita, il comportamento non ha un ancoraggio né di sangue né di valore, qui vige un equilibrio labile, qui vale lo spirito della danza: l'*ethos* della grazia.³²⁷

L'uomo che vive in società oscilla tra la spontaneità e l'autocontrollo, ha la possibilità di bilanciare i due aspetti in cui la sua esistenza si manifesta e perciò ha anche una responsabilità nei confronti di se stesso. La comunità stabilisce modelli che non vengono messi in discussione e rassicurano i suoi membri, che non si assumono il peso del canovaccio che seguono perché è la *tradizione* a indicare la direzione da seguire. Al contrario, la società lascia alle persone la possibilità di decidere per sé il ruolo che intendono rivestire, cosa che può essere letta come negativa – manca una guida che esonererebbe il singolo dalla scelta – e positiva – si è liberi di diventare chi si desidera. Costretti a incontrare l'altro solo tramite un contatto indiretto, i membri della società *si avvicinano senza potersi toccare*: l'interazione sociale diventa simile a un gioco, in cui si osserva un codice di regole (buon senso, buone maniere, galateo...) per rispettare l'altra persona. Non c'è un modello abbastanza sfaccettato da fungere come riferimento per ogni situazione che il soggetto vive: perciò egli deve in qualche misura mettersi in gioco e maturare la sua decisione su come dialogare, vestirsi, organizzare la sua vita. Nessuno può mettersi al suo posto e compiere scelte per lui. L'unico modo per semplificare la vita pubblica è maturare col tempo un senso del *tatto* che renda capaci di leggere tra le righe e di capire quale comportamento assumere a seconda del contesto e delle persone che si ha davanti.

Il tatto è la facoltà di percepire differenze inapprezzabili, la capacità di comprendere quel linguaggio intraducibile delle apparenze che le situazioni e le persone parlano – senza parole – nella loro costellazione, nella loro condotta, nella loro fisionomia, secondo simboli imperscrutabili della vita. Il tatto è la disponibilità a rispondere alle più sottili vibrazioni dell'ambiente, la volontaria apertura alla visione degli altri e in tal modo anche all'autoesclusione di se stessi dal campo visivo, alla valutazione degli altri in base ai loro criteri e non in base ai propri.³²⁸

Il tatto è la virtù più importante che un cittadino della società dipinta da Plessner dovrebbe allenare. Esso consiste in un esercizio della propria eccentricità in quanto richiede di distanziarsi dalla propria prospettiva per replicare lo sguardo altrui. Il tatto è la virtù dell'ascolto, la capacità

³²⁷ H. Plessner, *I limiti della comunità*, cit., p. 72.

³²⁸ *Ivi*, p. 98.

di rispettare l'opinione e i modi di fare altrui, di non far pesare situazioni e di cogliere indizi impercettibili sulla condotta migliore da adottare. Chi ha tatto è consapevole di stare giocando sempre con la sua immagine, proprio come l'attore, ed è in grado di vedere la legge nascosta dietro a ogni contesto sociale; è consapevole, in altre parole, che tutti recitano un comportamento e assumono una facciata a cui non possono essere ridotti.

A teatro assistiamo a uno spettacolo costruito, con parti assegnate e disegnate dallo scrittore, e la vicenda viene composta con riferimento a un fine (una morale, il senso della storia); la pièce rappresenta la realtà, avviene nella realtà (sul palco), ma è finzione. Nella società, invece, non c'è una rappresentazione studiata, ma solo partecipanti: non c'è uno scopo ulteriore o un senso nascosto a cui rinvia l'apparenza del quotidiano. Prefiggersi di individuare il senso nascosto dietro ai fenomeni, che non è stato scritto o deciso da nessuno ma è il deposito del corso degli eventi, consente di indagare le interazioni umane come lo storico e il sociologo. Nonostante non ci sia un'assegnazione dall'alto delle parti (che rassicurerebbe gli individui, creerebbe un ordine naturale, e smentirebbe la legge del luogo utopico), è possibile guardare al mondo sociale *come se* fosse una scena, e così si è in grado di cogliere aspetti non manifesti di come funziona il contesto in cui si vive. “*Sapere di non sapere*” nulla della situazione in cui ci troviamo può aiutare a metterci nella prospettiva migliore da cui decostruirla e comprenderne le regole: solo se si lasciano *aperte* le questioni che riguardano l'umano e ci si estrania dalla consuetudine si può risalire consapevolmente al senso nascosto dietro alle sue manifestazioni e prendere in mano la propria interpretazione del contesto sociale.

L'*ovvietà*, e cioè la particolare forma che l'esperienza ha assunto nella coscienza, torna a dissolversi se è negata dall'effetto di straniamento e quindi trasformata in una nuova *intelligibilità*. Ciò equivale a distruggere una schematizzazione.³²⁹

Straniarsi dalla propria consuetudine, distanziarsi dal proprio centro e spingersi alla periferia di sé sono possibilità unicamente umane, con cui possiamo prendere in mano i nostri pensieri e le nostre azioni e iniziare a *condurre un'esistenza*. È necessario evitare di votare la propria comprensione della realtà (o i cardini della propria condotta) a un principio dualistico che banalizza la complessità della natura umana: non è prioritaria né la ragione né il corpo, né il

³²⁹ B. Brecht, *Seconda appendice alla teoria dell'«Acquisto dell'ottone»*, 1940, trad. it. di C. Pinelli, in Id., *Scritti teatrali*, vol. II, cit., p. 148.

dover essere né l'essere, né il ruolo né la persona privata. Il passare del tempo interviene sulle variabili in gioco e scambussola l'equilibrio che l'individuo si era procurato. L'uomo non può mai deporre le armi: è costretto a rinnovare i suoi sforzi per mantenersi vicino all'immagine a cui vuole conformare la sua vita, a indossare la maschera (assumere il comportamento) che meglio si adatta agli obiettivi che si prefigge e alle circostanze in cui si trova. È proprio perché l'uomo può rendersi conto di ciò che non sa, cioè in virtù del suo senso del negativo, che può prendere le distanze da se stesso. In una società che salvaguarda la duplicità d'aspetto in cui si dà l'esistenza, non è chi vive all'insegna della spontaneità a essere padrone di se stesso ma chi coltiva il tatto, cioè la sensibilità che consente all'individuo di mettere da parte il proprio ego e le idee in cui ha fiducia per lasciare che l'altro si manifesti liberamente, l'ammissione di ignoranza che lo porta a distanziarsi dalle sue posizioni pregresse per osservare la realtà senza pregiudizi, la padronanza plastica di sé che consente di non farsi leggere dall'espressione spontanea che inconsciamente si assume. L'uomo deve rifuggire i poli opposti della totale artificialità e della spontaneità senza filtri: non solo l'esterno presenta rischi e forze che minacciano l'equilibrio del soggetto, perché è facile cedere a nemici interni, come la sensazione di familiarità, la pigrizia, le maniere brusche. Per potersi considerare davvero padrone di sé, l'uomo deve mantenersi disciplinato e conscio dei suoi limiti, per poter giocare con e contro di essi e rimediare così alla propria insufficienza.

Il raggio di azione di cui siamo dotati per natura viene ampliato dalla ragione. La sicurezza della decisione in tutte le cose che travalicano una misurazione e un calcolo esatti, dunque nelle faccende umane, richiede la ragione non solo verso l'esterno, ma anche verso l'interno: esige la repressione e possibilmente anche l'annientamento del nemico interno. La spregiudicatezza nei confronti di se stessi diventa un'esigenza pratica; la disciplina e la tecnica nella manipolazione della nostra psiche costituiscono un fondamento essenziale dei nostri successi esterni.³³⁰

³³⁰ H. Plessner, *I limiti della comunità*, cit., p. 59.

Capitolo III

Catastasi

1. *Homo oeconomicus*

Ogni disciplina prende in considerazione una istanza particolare dell'uomo, un'esteriorizzazione individuale o tendenza sociale che viene spiegata grazie alla particolare metodologia e ai concetti della scienza di riferimento. La parte di realtà sotto osservazione non può essere confusa con l'uomo in quanto tale, dal momento che è un insieme di potenzialità irriducibile alle sue manifestazioni. Ogni raffigurazione che viene data non va dunque presa come un suo quadro esaustivo, ma più come un'immagine parziale relativa a un suo particolare aspetto.³³¹ Procederemo ad analizzare il modello dell'uomo che l'economia classica ha presupposto, per poi aprire un dialogo con la psicologia di Daniel Kahneman che, mossa da uno spirito di collaborazione tra le discipline, intende metterne in crisi gli assunti per rendere le sue conclusioni più all'altezza della complessità del reale. Come potremo osservare, è solo riconoscendo che l'uomo non è perfettamente logico e che il suo pensiero è fallibile che si può realizzare a pieno la sua natura razionale: solo riconoscendo i nostri limiti possiamo attuare delle strategie volte a manipolare la mente per il meglio, indirizzandola al riconoscimento delle situazioni in cui il ragionamento potrebbe presentare falle non immediatamente visibili dalla prospettiva in prima persona.

³³¹ Cfr. H. Plessner, *Ruolo sociale e natura umana*, cit., pp. 40-41, dove l'autore parla di «figure artificiali» come risultati dell'analisi delle diverse discipline sull'uomo. Lo spazio privato del singolo può essere al riparo dalle pretese della scienza solo se non si riduce l'uomo a un che di statico: «Così si conquista allora, per la sua libertà e per la sua individualità indisturbata, la cellula della sua autonomia, dove nessuna teoria e nessuna vita pubblica possono intromettersi». Tali immagini non sono dunque questioni che si esauriscono sul piano teoretico, ma potenziali cristallizzazioni di senso che sostengono l'interpretazione del mondo e hanno influenza sul piano pratico e giuridico. Cfr. H. Plessner, *Disprezzo dell'uomo*, trad. it. di F. Salvatori, 1952, in Id., *Al di qua dell'utopia*, cit., p. 161: «Abbiamo sperimentato nella nostra vita recente, come il modo di trattare l'uomo dipende strettamente dalla concezione dell'uomo, come il sentimento possa cristallizzarsi facilmente in giudizi che portano con sé il germe di provvedimenti legislativi». Ragionare bene porta anche ad agire bene, a plasmare lo spazio pubblico con norme e leggi che non discriminano sulla base di pregiudizi da cui le persone sono animate e rispetto a cui non riescono a prendere posizione.

L'*homo oeconomicus*³³² – o “Econ”, seguendo l’abbreviazione proposta da Thaler³³³ – è il modello presupposto dalla teoria economica. Si tratta di una concezione antropologica che attribuisce all’uomo una serie di qualità che compongono l’immagine di un essere razionale, individualista e coerente con se stesso. Questa supposta regolarità nel comportamento e nelle preferenze consente all’economia di semplificare il quadro che prende in esame, così da poter tentare previsioni sui consumi e sugli investimenti nonostante gli individui, i contesti sociali e gli eventi – la realtà in tutte le sue sfaccettature – siano sempre in continua evoluzione. L’obiettivo di questo paradigma non è dunque fornire una risposta esaustiva alla domanda “Che cos’è l’uomo?”, ma rendere possibile la scienza economica. Nonostante si tratti di un modello teorico, una premessa necessaria per l’articolazione del discorso scientifico, un’ipotesi interpretativa in continuo perfezionamento su parte della natura umana, non sono mancati esempi recenti di politici o dirigenti aziendali influenti che esprimevano fiducia nella validità di tale immagine non solo in ambito di ricerca economica, ma come spiegazione valida in assoluto del modo umano di vivere, ragionare e compiere decisioni.³³⁴

Un giorno dei primi anni Settanta, Amos mi diede la copia mimeografata di un articolo dell’economista svizzero Bruno Frey, nel quale si parlava degli aspetti psicologici della teoria economica. Ricordo vividamente il colore della copertina, rosso scuro. Bruno Frey quasi non si ricorda nemmeno di aver scritto quel pezzo, ma io sono ancora in grado di recitare a memoria la prima frase: «L’agente della teoria economica è razionale ed egoista, e i suoi gusti non cambiano».³³⁵

³³² Per approfondire la figura dell’*homo oeconomicus*, rimando a S. Caruso, *Homo oeconomicus. Paradigma, critiche, revisioni*, Firenze University Press, Firenze, 2012, dove si ripercorre la storia di questo concetto, dalle sue origini incerte fino alle sue applicazioni ed evoluzioni contemporanee. In questo capitolo ci limiteremo a fornire una breve presentazione dei tratti salienti di questa concezione antropologica, forniti dall’autore nel capitolo 3 della sua opera (*ivi*, pp. 11-25).

³³³ Cfr. R. Thaler, *Misbehaving. La nascita dell’economia comportamentale*, trad. it. di G. Barile, Einaudi, Torino, 2018, p. 9: «Il problema è nel modello usato dagli economisti, un modello che sostituisce l’*Homo sapiens* con una creatura fittizia chiamata *Homo oeconomicus*, che per brevità chiamo solitamente Econ».

³³⁴ Celebre al riguardo è la frase di Margaret Thatcher, in cui l’ex primo ministro inglese commentava che non esiste alcuna società e che ci sono solo gli individui («*There is no such thing [as society]*»), “Non esiste una cosa come la società”). Cfr. *Intervista per ‘Woman’s own’*, trascritta in <https://www.margaretthatcher.org/document/106689> dalla Thatcher Foundation.

³³⁵ D. Kahneman, *Pensieri lenti e veloci*, trad. it. di L. Serra, Mondadori, Milano, 2013, p. 361.

A questa interpretazione dell'essere umano si è contrapposta la corrente della cosiddetta "economia comportamentale", che ritiene che le persone siano più complesse di quanto la teoria dell'*homo oeconomicus* creda. Ad aver contribuito allo sviluppo di questa branca ci sono, tra gli altri, Richard Thaler, Cass Sunstein, Amos Tversky e Daniel Kahneman. In questo capitolo prenderemo in considerazione soprattutto il contributo di quest'ultimo: le sue ricerche, che gli valsero il premio Nobel per l'economia nel 2002, mostrano che il modello dell'agente razionale è riduttivo, che la persona al centro della sua teoria non è affatto simile agli umani che possiamo incontrare ogni giorno e che la nostra ragione è meno infallibile di quanto crediamo. Se presa come rappresentazione esaustiva della natura dell'uomo, l'Econ è un paradigma che la semplifica fino a fraintenderla gravemente.

I rappresentanti delle scienze sociali [...] si affidano a una visione della natura umana che costituisce la base di quasi tutte le analisi di comportamenti specifici, ma che non è quasi mai messa in discussione. Negli anni Settanta, in genere essi davano per scontati due principi riguardo alla natura umana. Primo, la gente è perlopiù razionale e il suo pensiero è di norma sensato; secondo, emozioni come la paura, l'affetto e l'odio spiegano quasi tutti i casi di deviazione dalla razionalità.³³⁶

La prima caratteristica degli Econ è la loro *razionalità olimpica*, o *assoluta*: i ragionamenti che conducono e i giudizi che formulano seguono una logica precisa e non arbitraria e sono esenti da difetti. L'*homo oeconomicus* ha a disposizione tutte le informazioni rilevanti ai fini di una scelta e valuta ogni aspetto quando soppesa la propria preferenza: tiene in considerazione tutte le opzioni possibili ed è in grado di confrontarle in modo coerente seguendo un principio transitivo. Se un Econ preferisce le mele alle pere e le pere alle ciliegie, sarà logico – e in una certa misura ovvio – che preferisca le mele alle ciliegie. In altre parole, quando calcola i costi e i benefici di una decisione, l'Econ è sempre in grado di optare per l'opzione migliore sotto ogni punto di vista: l'*homo oeconomicus* ottiene sempre quello che vuole, e vuole sempre ciò che è meglio per lui. La sua mente non ha segreti ed egli è in grado di usarla nel miglior modo possibile. Egli non subisce l'influenza delle emozioni, che per l'economia classica è la ragione

³³⁶ *Ivi*, p. 10.

degli errori delle scelte quotidiane degli individui in carne e ossa, lette come eccezioni alla regola della razionalità olimpica.

La seconda caratteristica è un *comportamento autointeressato* o *individualista*: le scelte che gli Econ compiono sono finalizzate alla massimizzazione del loro utile personale. Poniamo il caso che qualcuno debba decidere se destinare in beneficenza 5.000€ oppure 10.000€ da un fondo che non gli appartiene, senza avere la possibilità di intascare la differenza: secondo il modello, sarà perfettamente indifferente alle due opzioni in quanto non ricava alcuna utilità personale da questa scelta.³³⁷ Il bene che può fare a una persona ignota non è quantificabile e non porta ad alcun cambiamento nella sua situazione economica, ragion per cui non è un fattore rilevante per la decisione.³³⁸

Una terza caratteristica degli Econ è la loro *coerenza*. Mentre sappiamo intuitivamente che l'uomo comune tende a cambiare idea nel corso della sua vita, l'*homo oeconomicus* ha un set di preferenze che non viene messo in discussione. Una volta che sceglie una determinata marca di biscotti quando va a fare la spesa, dopo aver considerato l'affidabilità del marchio, il prezzo al chilo, la qualità del prodotto, la disponibilità nei supermercati, e altri fattori ancora, possiamo aspettarci che l'Econ continui per il resto della sua vita a comprare quei biscotti e non altri (ammesso che le circostanze esterne non varino: se il costo raddoppiasse, riconsidererebbe la sua preferenza). È impossibile che cambi idea per provare qualcosa di diverso, magari perché stufo della ripetitività, o perché sente un'opinione contraria o anche solo per il gusto di farlo. Tutto questo non può fargli cambiare idea dal momento che ha *già* a disposizione tutte le informazioni che gli servono per giudicare. Le sue preferenze non cambierebbero nemmeno se ad esempio il pacco di biscotti fosse collocato in uno scaffale fuori dalla sua portata: la contingenza della situazione non lo spinge mai a una scelta di compromesso o a riconsiderare le sue priorità. Se a un Econ viene chiesto di scegliere tra due opzioni, non viene influenzato da

³³⁷ Supponendo che il modello descriva fedelmente il modo umano di ragionare, condurre un esperimento sulla popolazione sottoponendo il quesito riportato dovrebbe portare come risultato (con un campione statisticamente rilevante) una divisione equa tra le due opzioni.

³³⁸ Tale individualismo può essere ricondotto alla posizione diffusa tra gli studiosi di economia, riassumibile con l'emblematica frase di Francis Ysidro Edgeworth: «Il principio primo dell'economia è quello secondo cui gli agenti sono mossi esclusivamente dal loro interesse personale». Cfr. F.Y. Edgeworth, *Mathematical psychics. An essay on the application of mathematics to the moral sciences*, London School of Economics and Political Science, London, 1932, p. 6, consultabile online sul sito della Biblioteca Europea di Informazione e Cultura (https://preserver.beic.it/delivery/DeliveryManagerServlet?dps_pid=IE6543604).

come la domanda viene posta e soppesa le alternative considerandole in se stesse in modo imparziale.

Nel linguaggio quotidiano, definiamo ragionevole una persona se è possibile ragionare con lei [...]. Il termine «razionale» dà un'idea di maggiore riflessione, maggior calcolo e minor calore, ma nel linguaggio comune una persona razionale è sicuramente ragionevole. Per gli economisti e i teorici del processo decisionale, l'aggettivo ha un significato completamente diverso. [...] La razionalità è la coerenza logica, ragionevole o no che sia. Gli Econ sono razionali in base a questa definizione, mentre vi sono prove schiaccianti del fatto che gli Umani non possono esserlo.³³⁹

La razionalità degli Econ prescinde da ogni riferimento alla situazione concreta, intesa come “campo di forze” che condizionano il soggetto. L'*homo oeconomicus* è sempre in grado di individuare ogni informazione rilevante per la scelta che deve compiere, senza tralasciarne neanche una, e non viene influenzato da nessun altro fattore. Questo modello antropologico trascura tutto ciò che c'è di contingente nell'individuo, come il suo stato emotivo, i precedenti riguardo ogni decisione specifica, il suo carattere, la sua bussola valoriale. Non conta che giorno è, quale stato d'animo affligge il soggetto, quali incontri ha fatto, a quali eventi ha partecipato o che notizie ha ricevuto: se compra un pacco di biscotti, l'Econ farà sempre la stessa scelta, anche se ha appena fatto un incidente d'auto o se gli hanno comunicato la morte di un suo affetto stretto, e penserà solo a se stesso.

L'*homo oeconomicus* è la cristallizzazione meccanica del potenziale umano di decisione e cognizione, la razionalizzazione matematica e astratta delle sue scelte. Nessun essere umano in carne e ossa ha la tempra e la coerenza che la teoria dell'agente razionale suppone: spesso non abbiamo l'autocontrollo necessario per tradurre in azione quello che vorremmo, anche se sappiamo che sarebbe la cosa giusta (pensiamo a una persona che continua a fumare, nonostante sia decisa a smettere... “prima o poi”). Al contrario, l'Econ è il giudice migliore per la sua vita, sempre alla ricerca di un modo per massimizzare il suo utile, e prende una decisione solo dopo aver soppesato a sufficienza pro e contra di ogni opzione sul tavolo, considerandole simultaneamente senza perdere la coerenza delle sue preferenze. Esso è individualista in due modi diversi: dal momento che sceglie il meglio per sé, senza subire l'influenza delle scelte

³³⁹ D. Kahneman, *Pensieri lenti e veloci*, cit., p. 555.

delle altre persone, non è “sociale”; poiché guarda solo a ciò che gli procura un vantaggio calcolabile, e non al benessere di altri o a quello comune, non è “altruista” o “solidale”.

Le ricerche di Kahneman muovono una critica decisa a chi ritiene che gli esseri umani e la loro mente seguano la descrizione degli Econ. Lungi dall’essere una rappresentazione veritiera dell’umano, il modello dell’*homo oeconomicus* può fungere soltanto da assunto per l’economia come semplificazione di uno scenario che altrimenti dovrebbe tenere in considerazione talmente tante variabili da rendere impossibile un calcolo. Anche in questo caso non si è esenti da critiche: una teoria descrittiva della decisione umana non può prescindere dalla considerazione dei limiti del pensiero. La sopracitata branca dell’economia comportamentale integra le considerazioni della psicologia e della sociologia per comprendere meglio le decisioni reali che le persone compiono: il ragionamento che seguono molto spesso presenta errori o giunge a conclusioni affrettate. Solo nella combinazione di linguaggi diversi si può cogliere l’uomo per come è, nella diversità delle sue sfaccettature, senza banalizzarlo.

2. *Lo psicodramma del cervello*

Kahneman ha dedicato la sua carriera di studioso all’analisi dei processi decisionali, mappando gli errori ricorrenti del ragionamento e arricchendo il vocabolario della psicologia. Il suo lavoro è stato riassunto e presentato nella sua opera principale, *Pensieri lenti e veloci*, scritta non come una enciclopedia rivolta a colleghi ed esperti del settore, bensì come un tentativo di divulgare alla gente comune ciò che sa riguardo al funzionamento del cervello. Per quanto sia controintuitivo pensare che la mente non è uno strumento di cui disponiamo in maniera consapevole, le conclusioni kahnemaniane non lasciano spazio a dubbi: gran parte dell’attività cerebrale avviene senza che ne prendiamo coscienza ed è lo sfondo che rende possibile ogni decisione, credenza e ragionamento che dalla nostra prospettiva compone il pensiero (come lo intende il senso comune).

Quando ci chiedono a che cosa pensiamo, di norma rispondiamo. Riteniamo di sapere che cosa sta avvenendo nel nostro cervello e di solito si tratta di un pensiero conscio che porta in maniera ordinata a un altro pensiero conscio. Tuttavia la mente non funziona solo così, né questo è in realtà il suo funzionamento tipico. [...] Non capiamo attraverso quale modalità siamo arrivati a credere che ci sia una lampada sul tavolo davanti a noi, abbiamo colto una sfumatura di irritazione nella voce del nostro coniuge al telefono o siamo riusciti,

ancor prima di rendercene conto, a evitare una minaccia che ci si è parata davanti. Il lavoro mentale che produce impressioni, intuizioni e molte decisioni avviene in silenzio nel cervello.³⁴⁰

Per facilitare il discorso, Kahneman struttura il libro in modo che possa essere letto «come uno *psicodramma* con due personaggi», da lui chiamati “sistema 1” e “sistema 2”.³⁴¹ Il secondo è il pensiero conscio, è composto dalle cognizioni volontarie e dai compiti mentali che richiedono uno sforzo del soggetto. Quando contiamo quante volte ricorre una specifica lettera all’interno di un documento, svolgiamo un calcolo non elementare o ci tratteniamo dal dire sinceramente ciò che pensiamo, il sistema 2 è all’opera. Il sistema 1, al contrario, consiste in tutte quelle attività intuitive e immediate, che non richiedono sforzo o spese di attenzione. Leggere una frase nella propria lingua, associare un’espressione facciale a un’emozione o completare espressioni proverbiali sono tutti esempi di attività del sistema 1.³⁴² Il pensiero intuitivo (o veloce) è sempre all’opera e non può essere bloccato; il pensiero riflessivo (o lento) può al massimo rallentare la sua attività, soffermando l’attenzione su dettagli che richiedono uno sforzo cognitivo maggiore per essere compresi o esplicitando i passaggi del ragionamento che il sistema 1 omette grazie a scorciatoie cognitive prese quasi in automatico. La nostra vita mentale è un’oscillazione perenne tra le due modalità di pensiero: ci saranno sempre situazioni in cui le intuizioni del sistema 1 daranno indicazioni sufficienti per l’agire, come del resto altre in cui invece l’attenzione sarà catturata da un’incongruenza tra il modello del mondo (come le cose dovrebbero andare in teoria) e la realtà (come le cose vanno in pratica).³⁴³

Immaginiamo una persona che vive da sola: ogni giorno si alza alla stessa ora, fa colazione con un cappuccino e una brioche al bar di fiducia sotto casa e prende i mezzi pubblici per andare a lavorare. Quando scende le scale per raggiungere il locale, non ha bisogno di pensare esplicitamente a che strada fare perché sa *già* come arrivarci. Quando pensa a cosa ordinare, non farà fatica perché ricorrerà al “solito”, a una forma di comportamento consolidata

³⁴⁰ D. Kahneman, *Pensieri lenti e veloci*, cit., p. 4.

³⁴¹ *Ivi*, p. 25.

³⁴² Cfr. *ivi*, pp. 26-27.

³⁴³ Cfr. *ivi*, pp. 95-96: «La principale funzione del sistema 1 è mantenere e aggiornare un modello del nostro mondo personale che rappresenti cosa sia normale al suo interno. Il modello è costruito tramite associazioni capaci di collegare le idee relative a circostanze, eventi, azioni e risultati che si presentano tutte con una certa regolarità nello stesso momento o in un lasso di tempo relativamente breve».

dall'esperienza e dall'abitudine che aiuta il soggetto a velocizzare le sue decisioni. Se però un giorno, quando arriva al bar, scopre che è chiuso per ferie, la sua attenzione si attiva per trovare una soluzione: la sua routine è stata violata provocando l'intervento del sistema 2, che deve elaborare una risposta consapevole all'imprevisto che ha violato il modello prodotto dal sistema 1. Per fare un altro esempio, pensiamo a cosa avviene quando vediamo un'immagine della famosa illusione di Müller-Lyer. La nostra intuizione ci porta a credere che le due frecce abbiano una lunghezza diversa, ma basta misurare con un righello i due segmenti per capire che in realtà sono uguali. Il sistema 2 entra in gioco quando evitiamo di saltare a una conclusione, quando non asseconiamo un'intuizione, quando (per dirla con Plessner) ci distanziamo dal nostro centro (il pensiero *immediato*) e assumiamo una posizione diversa, una prospettiva nuova da cui valutare la situazione, *mediando* la nostra attività cognitiva per vedere se giungiamo a conclusioni diverse. L'attento sistema 2 può correggere le storture dell'impulsivo sistema 1, ma al costo di una spesa di attenzione che rende il vivere in modo sempre cosciente una possibilità al di sopra della portata umana.

Se mettessimo costantemente in discussione il nostro stesso pensiero, l'esistenza ci apparirebbe insopportabile, e il sistema 2 è troppo lento e inefficiente per fungere da sostituto del sistema 1 nel prendere le decisioni di routine.³⁴⁴

Plessner arriva a conclusioni analoghe riguardo al vivere in società. All'uomo è data, con la sua struttura posizionale eccentrica, la possibilità di nascondersi dietro la sua stessa immagine. In società è fondamentale garantire agli individui una forma di diritto alla distanza proprio perché è impossibile vivere in uno stato di continua mediazione e distanza da sé: quando al soggetto è richiesto di controllarsi sempre e di osservarsi da fuori, si ribella alla situazione e cerca un nuovo contesto che gli consenta di equilibrare la sua parte privata e la sua parte pubblica, la normatività sociale e la spontanea aderenza a se stesso.

Non solo non si può, ma non si deve neanche vivere la vita in modo continuamente coscienziale ed intenzionale. L'uomo ha il diritto di fare giocare un ruolo, nel suo comportamento, all'istinto, alle fonti di conoscenza irrazionali e a tutti gli elementi imponderabili; egli ha addirittura il dovere di dare spazio alla ricchezza anche di quelle

³⁴⁴ *Ivi*, p. 35.

forze della sua natura che non possono essere imbrigliate dallo spirito, dai valori, dalle leggi etiche e dai principi.³⁴⁵

Nel considerare l'essere umano bisogna tenere presente che non si ha a che fare con una macchina infallibile e instancabile, bensì con un essere con pregi e difetti, che non può fare a meno di desiderare riposo dopo grandi sforzi e novità dopo periodi di monotonia. Assolutizzare la sua natura e ridurla al principio della razionalità, produce un'immagine parziale che trascura l'altro lato della medaglia e che non si limita a essere insufficiente, in quanto rischia di sussumere la sua esistenza a norme di efficienza e produttività che non sempre la rispecchiano. Per quanto siamo capaci di ragionare efficientemente e di recitare un ruolo sociale, non è giusto né *possibile* farlo sempre.

Quando ragioniamo, ci identifichiamo con il nostro flusso di coscienza: il punto di vista del pensiero è il *nostro* punto di vista, ciò che viene riconosciuto come fine dell'azione è ciò che *noi* desideriamo, l'impressione che ci suscita l'incontro con un'altra persona è la *nostra* reazione. Per funzionare, il sistema 2 richiede che spendiamo un certo livello di *attenzione*. Quando qualcosa di insolito ci coglie di sorpresa (la chiusura per ferie dell'esempio precedente) o quando ci prefiggiamo un compito impegnativo (svolgere l'operazione 34×13), la nostra capacità di attenzione viene catturata e siamo spinti a pensare a una soluzione per soddisfare l'esigenza corrispondente con uno sforzo visibile anche dall'esterno (sudorazione accentuata, fronte corrugata, pupille dilatate, distacco dalla situazione concreta).

Il pensiero riflessivo può essere visto come uno strumento a nostra disposizione per realizzare i nostri scopi, qualcosa che dà l'impressione di essere sempre sotto il nostro controllo e sotto il nostro sguardo. Il sistema 1, al contrario, è una forma di pensiero quasi automatica, che produce di continuo impressioni, intuizioni, spunti che sta al sistema 2 portare alle conseguenze. Se sono su un autobus pieno di persone, la mia attenzione è in grado di posarsi su una sola persona alla volta; il sistema 1 è tuttavia all'opera e produce impressioni generiche (non esaustive) anche del resto della folla. Se però qualcuno dovesse urlare, la mia attenzione sarebbe spinta a individuare il responsabile dell'atto in mezzo alle altre persone: se prima era sufficiente un'impressione generica, l'urgenza del compito impone uno standard qualitativo maggiore, rendendo necessario l'intervento del sistema 2. Quest'ultimo si appoggia al lavoro

³⁴⁵ H. Plessner, *I limiti della comunità*, cit., p. 103.

pregresso della controparte e lo approfondisce (confermando o smentendo l'impressione iniziale) per dare al soggetto le informazioni di cui ha bisogno.

Il pensiero intuitivo non si arresta mai e continua a elaborare stimoli anche oltre il necessario. Quando mi trovo in un negozio, i numerosi articoli esposti vengono tutti passati in rassegna dal sistema 1, la cui impressione incompleta può fungere da punto di partenza per l'analisi del pensiero riflessivo (sebbene si presenti con un'aura di autoevidenza e oggettività). A seconda del mio intento, poi, posso fare un uso diverso di queste precomprensioni: se mi sto solo guardando intorno, posso fermarmi a osservare ogni articolo da vicino; se sono entrato per comprare un oggetto preciso, le indicazioni provvisorie del sistema 1 saranno utili per scartare gli articoli non conformi al profilo di ciò che cerco; o ancora, se ho a disposizione una quantità limitata di tempo e non ho l'urgenza di comprare qualcosa, potrei decidere di soffermarmi a guardare solo gli oggetti che "mi ispirano". Il più delle volte, il sistema 2 non verifica l'accuratezza delle intuizioni che il sistema 1 gli propone: il nostro cervello si accontenta dell'interpretazione del mondo che ha elaborato istintivamente e tende a non metterlo in discussione, manifestando una certa pigrizia e ingenuità. Tenere conto di fattori contrastanti richiede uno sforzo mentale che spesso non siamo disposti a compiere.

In ogni momento abbiamo una certa interpretazione del mondo che ci circonda, e di norma non ci sforziamo più di tanto per trovare delle alternative plausibili. Ci basta una sola interpretazione, che percepiamo come vera; non affrontiamo la vita immaginando modi alternativi di vedere la realtà.³⁴⁶

L'attività del sistema 1 non suscita la consapevolezza da parte del soggetto del ruolo mediatore che la sua mente gioca: il suo risultato si presenta come la constatazione di qualcosa di immediatamente esterno. Dal momento che tale attività non richiede sforzi, non si manifesta come un'azione condotta volontariamente. Sentire all'improvviso un odore sgradevole fa attribuire direttamente all'oggetto o alla zona corrispondente la qualità "maleodorante" e porta a una reazione immediata: la frase "Questa cosa puzza" suona molto più spontanea e ragionevole rispetto a "*Ho l'impressione che questa cosa puzzi*". L'attività del sistema 1 sfugge allo sguardo del soggetto e si presenta come associazione spontanea di idee, attribuzione ovvia

³⁴⁶ D. Kahneman, O. Sibony, C. Sunstein, *Rumore. Un difetto del ragionamento umano*, trad. it. di E. Gallitelli, Utet, Torino, 2021, p. 39.

di qualità, scoperta progressiva di come funziona il mondo – ma è in realtà la produzione inconsapevole di un modello, di una spiegazione che ci dà punti di riferimento e ci consente di orientare la nostra vita.

L'attività del sistema 1 è la controparte psicologica della *legge dell'immediatezza mediata*: allo stesso modo in cui il soggetto plessneriano è in contatto diretto con le cose esterne solo grazie a una sua mediazione inconsapevole, cioè alla rappresentazione che fa del *milieu*, l'individuo kahnemaniano vive in un mondo che pare svelarsi da sé, anche se in realtà è sempre frutto di una precedente costruzione del significato da parte del pensiero spontaneo.

L'idea secondo cui abbiamo un accesso limitato al funzionamento della nostra mente è difficile da accettare, perché è ovviamente estranea alla nostra esperienza, ma è vera: sappiamo di noi stessi molto meno di quanto pensiamo.³⁴⁷

Non dobbiamo pensare che a questi sistemi corrispondano due entità separate, due realtà autonome compresenti nel cervello ma ben distinte. Kahneman sceglie di ricorrere a una finzione narrativa per semplificare la lettura delle sue analisi: le etichette “sistema 1” e “sistema 2” hanno la funzione di evitare lunghe perifrasi che renderebbero il ragionamento più pesante e dunque difficile da sostenere.³⁴⁸ Bisogna scacciare la tentazione di prendere questa distinzione alla lettera: allo stesso modo in cui Plessner mette in guardia dal considerare come fondamentale la dicotomia tra fisico e psichico, Kahneman chiarisce che la mente rimane unitaria. Come è possibile distinguere con lo sguardo retrospettivo gli aspetti in cui si presenta la natura umana, che però nel momento presente sono un tutto unito, così anche le attività cognitive possono essere distinte col senno di poi nelle loro componenti veloce e lenta, automatica e riflessiva, immediata e mediata: si tratta di aspetti diversi della stessa realtà, non di alternative che

³⁴⁷ D. Kahneman, *Pensieri lenti e veloci*, cit., p. 69.

³⁴⁸ Cfr. *ivi*, pp. 36-37: «Ti ho invitato a considerare i due sistemi come agenti interni alla mente, con la loro personalità, le loro abilità e i loro limiti individuali. [...] L'uso di un simile linguaggio è considerato peccaminoso nelle cerchie di professionisti che mi trovo a frequentare, perché sembra spiegare i pensieri e le azioni di un uomo attraverso i pensieri e le azioni di un omuncolo che si trova dentro la sua testa. [...] Potresti chiederti: “Che senso ha introdurre dei personaggi fittizi con dei brutti nomi in un libro serio?”. [...] Come soggetto proposizionale, “sistema 2” è decisamente migliore di “aritmetica mentale”. La mente, specie il sistema 1, sembra essere particolarmente portata a costruire e interpretare storie riguardanti agenti attivi e dotati di personalità, abitudini e capacità».

impongono di schierarsi a favore di uno o dell'altro. Parafrasando Plessner, possiamo affermare che “nel seguito non ci si prefigge di eliminare la duplicità d'aspetto in quanto fenomeno (inoppugnabile)”, ma di illustrare una visione della mente che tenga conto della sua unitarietà e al tempo stesso dei modi diversi e simultanei che ha di funzionare: *personificare* i processi cognitivi consente ai lettori di individuare in modo più intuitivo le differenze e di evitare una visione monolitica e strumentale del cervello. È necessario esplicitare che si tratta di una metafora, di una storia che ci orienta nella comprensione della loro attività per evitare semplificazioni e radicalismi di matrice dualista e manichea analoghi a quelli che abbiamo già discusso.

3. Cortocircuiti e inciampi

Il tentativo di mappare gli errori del ragionamento di Kahneman non va inteso come una dichiarazione di sfiducia riguardo alla mente. Come la medicina studia le malattie per capire da quali sintomi riconoscerle, quali sono le loro cause e con che trattamento curarle, senza con questo affermare un disvalore del corpo umano e del suo sistema immunitario, allo stesso modo la psicologia studia le storture cognitive per poterle riconoscere e studiare soluzioni. Lungo la maggior parte della nostra esistenza, infatti, il pensiero ci fornisce intuizioni azzeccate e ci guida verso una comprensione del mondo abbastanza accurata da consentirci di soddisfare i nostri bisogni e desideri. La mente umana ha capacità straordinarie e dà un contributo fondamentale alla pianificazione della nostra vita, rimanendo per la maggior parte del tempo qualcosa in cui riporre fiducia e a cui ricorrere in momenti di bisogno. Alcune volte, tuttavia, siamo sicuri del nostro giudizio anche quando non dovremmo, perché non ci sono abbastanza informazioni per pronunciarsi su una situazione, oppure perché continuiamo a nutrire fiducia nella capacità di prevedere il futuro prossimo ignorando le innumerevoli previsioni errate fatte su base quotidiana. Avere fiducia nella ragione è possibile solo se si ha consapevolezza anche dei suoi limiti e difetti: senza, rischia di essere una vuota petizione di principio, uno slogan che si urla trascurando la realtà dei fatti.³⁴⁹

³⁴⁹ Cfr. *ivi*, pp. 4-5: «Individuare l'errore [...] non significa denigrare l'intelligenza umana più di quanto il concentrarsi sulle malattie proprio dei manuali di medicina significhi negare la buona salute. La maggior parte di noi è sana per la maggior parte del tempo, e la maggior parte dei nostri giudizi e delle nostre azioni è appropriata per la maggior parte del tempo. Vivendo la nostra vita, ci lasciamo di norma guidare da impressioni e sensazioni,

Il problema principale è l'assenza di consapevolezza da parte del soggetto. Quando un paziente è malato è possibile che se ne accorga da solo, che avverta la sensazione di non stare bene (magari una sensazione cronica di nausea, o un formicolio persistente) e che questo campanello di allarme lo porti a farsi visitare da un medico. Al contrario, gli errori cognitivi spesso non lasciano traccia di sé perché si presentano in modo vivido al soggetto e plasmano da dietro le quinte la sua visione del mondo e di se stesso: una persona che nutre un forte pregiudizio discriminatorio verso un'etnia o una confessione religiosa non è disposto a farsi mettere in discussione le sue convinzioni, attingendo al suo bagaglio aneddotico per dimostrare che ha una posizione non solo legittima, ma ragionevole. A rendere l'errore così difficile da sanare è la prospettiva in prima persona: la convinzione errata scivola sullo sfondo del non-detto, dell'ovvio, e articola la visione del mondo del soggetto *da dietro*, senza che possa essere resa oggetto esplicito di attenzione.

In altre parole, per dirla con Plessner, l'errore si verifica *durante* la mediazione che l'individuo compie con il campo ed è parte integrante della posizione che egli assume verso di esso; per dirla con Kahneman, il pensiero intuitivo che precede la nostra vita cognitiva cosciente presenta storture difficili da individuare perché il sistema 2 tende ad avere fiducia nelle sue conclusioni spontanee e ad appoggiarsi alla pre-comprensione "ovvia" che abbiamo del mondo. Per questa ragione è più semplice osservare fallacie nei ragionamenti altrui rispetto che nei propri: occupare una posizione esterna a quella del soggetto di cui criticiamo il pensiero consente di neutralizzare l'effetto stordente della prospettiva in prima persona e dà maggiore obiettività. Possiamo osservare senza fatica le storture del pensiero dell'altro, ma siamo ciechi davanti ai nostri stessi sbagli.³⁵⁰

Una prima tipologia di errore cognitivo sono i *bias*, errori sistematici e prevedibili del ragionamento. Essi si verificano quando viene ignorato un fattore rilevante ai fini del giudizio che si vuole esprimere, quando se ne sovrastima un altro, o quando siamo già convinti di sapere quale conclusione raggiungere mentre stiamo ancora formulando un giudizio. Per fare un

e la fiducia che abbiamo nelle nostre convinzioni e preferenze intuitive è solitamente giustificata. Ma non sempre. Spesso siamo sicuri delle nostre idee anche quando ci sbagliamo».

³⁵⁰ Cfr. *ivi*, p. 35: «Poiché il sistema 1 agisce automaticamente e non può essere disattivato a piacere, gli errori del pensiero intuitivo sono spesso difficili da prevenire. Non sempre si possono evitare [...] perché il sistema 2 a volte non ha alcun indizio dell'errore. [...] La premessa di questo libro è che è più facile riconoscere gli errori altrui che i propri».

esempio, poniamo di stare leggendo la breve descrizione di una persona che non conosciamo: la sua personalità è stata riassunta in quattro aggettivi, ciascuno dei quali è scritto su un foglio coperto davanti a noi. Girandone un paio leggiamo “caparbio” e “orgoglioso”: benché sappiamo che il giudizio andrebbe formulato solo una volta che sono disponibili tutte le informazioni, grazie al lavoro del sistema 1 nella nostra mente si è già formata un’impressione coerente (probabilmente non molto positiva) su questa persona, magari perché la associamo a un amico di infanzia, un collega di lavoro o un conoscente. Potremmo immaginare qualcuno che non è disposto a cambiare posizione e che prende sul personale le critiche, rendendo molto difficile il dialogo. Se però gli ultimi aggettivi dovessero essere “altruista” e “responsabile”, la coerenza dell’immagine che ci siamo fatti verrebbe messa in discussione. Non si può però arrestare l’attività spontanea del sistema 1 e l’impronta che lascia un’impressione rimane anche dopo che il sistema 2 ne ha certificato la falsità. Questo bias è l’*effetto alone*: il giudizio sulla persona descritta è stato influenzato dall’alone della prima impressione.³⁵¹

L’errore cognitivo forse più famoso è il *bias di conferma*, che consiste nel cercare informazioni a supporto di un giudizio in cui crediamo già (e nell’ignorare quelle che lo contraddicono).³⁵² Qualche anno fa, un sostenitore della teoria della terra piatta, Bob Knodel, spese 20.000 dollari per l’acquisto di un giroscopio professionale. Se il pianeta ruotasse davvero su se stesso come gli scienziati sostengono, compiendo in un giorno una rotazione completa di 360° sul suo asse, il giroscopio avrebbe dovuto registrare ogni ora una variazione di 15°. La grande spesa indica quanto egli fosse convinto della correttezza della propria tesi: «Con un giroscopio di questo tipo, potremmo finalmente dimostrare che la terra non gira su se stessa». Purtroppo, però, una volta effettuate le misure registrò esattamente la variazione di 15° che confermava la falsità della tesi terrapiattista. «Ovviamente, non eravamo disposti ad accettare questo risultato. Così, abbiamo iniziato a cercare modi per dimostrare che non stesse registrando la rotazione terrestre, ma quella del cielo». Questo aneddoto descrive efficacemente la logica dietro al bias di conferma: il soggetto scredita qualunque dato che indica la falsità del suo

³⁵¹ Cfr. D. Kahneman, *Pensieri lenti e veloci*, cit., pp. 110-114, e Id., *Rumore*, cit., pp. 198-201.

³⁵² Cfr. D. Kahneman, *Pensieri lenti e veloci*, cit., pp. 108-109. Cfr. anche Id., *Rumore*, cit., p. 196: «Spesso le persone elaborano razionalizzazioni plausibili per i propri giudizi e arrivano a pensare che siano la causa dei propri convincimenti».

giudizio e distorce sistematicamente la sua percezione della realtà per trovare conferme a supporto della sua tesi.³⁵³

Il sistema 1 ricorre a “scorciatoie cognitive” per elaborare in fretta e con meno sforzo giudizi utili al soggetto, dette *euristiche*. Quando viene posto un quesito a cui non si riesce a dare subito una risposta soddisfacente, il sistema 1 produce una bozza di risposta intuitiva a partire da ciò che sa, sostituendo il quesito di partenza con uno più facile. Spesso i giudizi formulati tramite un’euristica portano a intuizioni corrette e a risposte adeguate al contesto, ma a volte portano allo sviluppo dei bias. Un’euristica del giudizio piuttosto comune consiste nel trascurare le probabilità. Supponiamo di condurre colloqui di lavoro per una grande azienda. Un dirigente ci chiede di valutare il profilo di un candidato e di stimare se potrebbe essere una risorsa valida per i prossimi 5 anni. Leggendo il suo fascicolo ci formiamo un’idea su questa persona a partire da ciò che sappiamo; man mano che le informazioni aumentano, tale impressione acquisisce sempre maggiore tridimensionalità e veridicità. Quando si tratterà di tirare le conclusioni circa le probabilità che la risorsa in questione rimanga un valido dipendente per i prossimi anni, formuleremo un giudizio sulla base dell’impressione che ci siamo fatti. La maggior parte delle persone trascura la classe di riferimento del profilo che stiamo considerando: quanti individui, in media, dopo l’assunzione hanno mantenuto la posizione per cinque anni senza licenziarsi (o essere licenziati)? Per quanto il candidato possa rappresentare l’eccezione alla norma e risultare (a posteriori) non allineato alla media, è senz’altro sensato prendere in considerazione anche il dato statistico (le «probabilità a priori») quando si tratta di fornire un giudizio professionale. La mente umana tende a privilegiare la spiegazione causale e narrativa rispetto a quella statistica: quando ho davanti a me una persona la associo (anche inconsciamente) a uno stereotipo, a una descrizione che sembra calzargli e completare la sua immagine, anche se non l’ho confrontato con la classe statistica di riferimento e non ho avuto abbastanza tempo per conoscere il suo carattere, i suoi interessi e i suoi valori.³⁵⁴

Quando ci troviamo davanti a una persona per cui nutriamo forti sentimenti, è facile apprezzare il suo tono di voce o il suo abbigliamento. Anche qualora dovesse esprimere un’opinione in netto contrasto con le nostre convinzioni, tenderemmo a concedere un certo

³⁵³ Le due dichiarazioni riportate sono tratte dal documentario *Behind the Curve* (D. J. Clark, Delta-v Productions, Stati Uniti, 2018). Un estratto è disponibile al sito <https://www.youtube.com/watch?v=SrGgxAK9Z5A>.

³⁵⁴ Per approfondire la trattazione kahnemaniana della rappresentatività e del ragionamento stereotipico, rimando a D. Kahneman, *Pensieri lenti e veloci*, cit., pp. 195-206.

grado di ragionevolezza a ciò che esprime, maggiore di quello che attribuiremmo a una persona che invece ci sta antipatica. Il giudizio che formuliamo di volta in volta è influenzato dalla nostra emotività: tendiamo ad attribuire una certa ragionevolezza ai discorsi dei politici che prendiamo in simpatia, come tendiamo a simpatizzare con coloro che condividono le nostre idee. «Come hanno sottolineato negli ultimi anni gli psicologi cognitivi, la cognizione è incarnata: si pensa con il corpo, non solo con il cervello».³⁵⁵ Rispondere a una domanda complessa come “Sei soddisfatto della tua vita, in questo periodo?” richiederebbe al soggetto di tenere conto in modo obiettivo e simultaneo di tutti gli ambiti in cui è coinvolto quotidianamente, perché lo riguardano direttamente, come il lavoro, le relazioni, il tempo libero, il progresso nei propri progetti esistenziali, o perché riguardano il suo ambiente, come se il proprio paese è in guerra o in crisi. Spesso, quando alle persone è posto un quesito del genere, inconsciamente rispondono alla domanda sostitutiva “Quanto sei felice in questo momento?”. L’influenza delle emozioni sulle attività del sistema 1 è detta *euristica dell’umore*.³⁵⁶

Mentre i bias e le euristiche possono essere individuati nei ragionamenti di un individuo, esiste un’altra tipologia di errore cognitivo che spesso è invisibile: si tratta del *rumore*, «ovvero la variabilità di giudizi che dovrebbero essere identici»,³⁵⁷ presente in ogni settore i cui addetti dovrebbero fornire risposte concordi. Si può osservare ad esempio quando due giudici emettono sentenze diverse per gli stessi casi, o quando due medici diagnosticano malattie diverse a partire dagli stessi sintomi. Discutere argomentando le proprie opinioni riguardo a un piatto, un film o un quadro con un confronto disinteressato (e non mosso da urgenze o questioni di principio, come è invece nel caso dei dibattiti politici) non solo è lecito ma anche auspicabile, in quanto non è un’attività che esige di raggiungere un punto comune. Immaginiamo però di essere sottoposti a processo, e di sapere che l’esito della condanna varierà a seconda del giudice che viene assegnato al caso: una variazione di questo tipo conduce a gravi ingiustizie e mina la credibilità del sistema legale, dal momento che la sentenza dovrebbe dipendere solo dalle prove e informazioni agli atti e dalla legge, non dalla personalità di chi la pronuncia. Kahneman riporta una serie di studi condotti in ambito giuridico negli Stati Uniti e i risultati sono sconvolgenti: in media, i giudici sono più clementi all’inizio delle giornate di lavoro e dopo la

³⁵⁵ D. Kahneman, *Pensieri lenti e veloci*, cit., p. 68.

³⁵⁶ Cfr. *ivi*, p. 137.

³⁵⁷ D. Kahneman, *Rumore*, cit., p. 425.

pausa pranzo, quando la squadra sportiva locale consegue un risultato positivo o quando c'è bel tempo. Tutti questi fattori dovrebbero essere irrilevanti ai fini del giudizio professionale che devono esprimere, eppure le correlazioni ci sono e non sono piccole.

La colpa di questi errori cognitivi non va attribuita solo al sistema 1: si cadrebbe nella logica manichea che è necessario invece contrastare, perché semplifica troppo come stanno le cose. Se è vero che le associazioni spontanee sono una sua produzione, è anche vero che sta al sistema 2 mettere alla prova il frutto delle sue attività. È impossibile vivere in uno stato coscienziale perenne, ma questo non significa che sia lecito abbandonarsi a ogni associazione spontanea: pensare richiede metodo e controllo, perché non sono poche le storture in cui incappiamo quotidianamente, anche se non ne prendiamo coscienza.

4. *La posizionalità cognitiva*

Kahneman personifica i due sistemi perché così rende più semplice la comprensione del loro funzionamento: invece di concepire l'attività della mente come un insieme di processi cognitivi dalla difficile descrizione, egli invita a immaginarla come il frutto del lavoro di due agenti fittizi dal carattere preciso. Il sistema 1 è *impulsivo* e smania dalla voglia di *saltare alle conclusioni* su ciò che di volta in volta osserva, una fucina di impressioni intuitive che si scalzano una dopo l'altra. Il suo compito è creare un modello coerente del mondo che rispecchia (descrittivamente) e orienta (normativamente) la convinzione dell'individuo. Il sistema 2 ha invece una funzione di *autocontrollo* che esercita su pensieri e comportamenti del soggetto, che viene bloccato quando sta per fare qualcosa di sconveniente o vergognoso: il giudizio viene rallentato per poter valutarle le impressioni generate dal sistema 1. Esso è tuttavia anche *pigro*: è ben felice di non dover fare fatica appoggiandosi al lavoro del suo collega e il più delle volte non si preoccupa nemmeno di verificare fino in fondo la fondatezza delle sue affermazioni.

Durante la nostra vita, il cervello spende un certo quantitativo di energia nella produzione di pensieri casuali e nel controllo di ciò che succede intorno a noi, che non richiede uno sforzo da parte del sistema 2: se si alza una folata di vento improvvisa vicino a me non faccio fatica a registrarla. Quando però siamo immersi in un compito complesso, la soglia di energia mentale a nostra disposizione è monopolizzata dallo sforzo e il sistema 2 non adempie alla sua funzione di controllo, lasciando campo aperto ai suggerimenti impulsivi (e per nulla sicuri) del sistema

1. Verificare la nostra intuizione e mediare il nostro comportamento richiedono energie che il pensiero conscio preferisce risparmiare quando è già impegnato in altro.³⁵⁸

Kahneman propone ai suoi lettori un esperimento mentale per capire la discrepanza fra le attività (e le risposte) dei due sistemi: «Una mazza da baseball e una palla costano un dollaro e dieci. La mazza costa un dollaro in più della palla. Quanto costa la palla?». Egli specifica di assecondare la propria intuizione e di non cercare di risolvere criticamente il quesito.³⁵⁹ La risposta intuitiva che la domanda suscita è “10 centesimi”, ma è sbagliata: la mazza costa 1,05 dollari, la palla 5 centesimi. Oltre il 50% degli studenti di Harvard a cui era stato sottoposto il problema hanno dato come risposta il suggerimento del sistema 1, mentre in università meno selettive il dato si alza oltre l’80%.³⁶⁰ Lo sforzo cognitivo ci risulta sgradevole e cerchiamo il più possibile di evitarlo: quando una risposta viene evocata con facilità e sembra coerente, il sistema 2 non vede alcun motivo per effettuare un controllo più approfondito; in questo modo, il soggetto si convince di assunti che in realtà non ha verificato fino in fondo. Più siamo esposti a uno stesso evento o stimolo, maggiore sarà la sensazione di familiarità a esso associata. Basta che qualcosa appaia come facile da capire per convincere il sistema 1 anche della sua veridicità: meno fatica viene richiesta da un compito mentale, meno bisogno c’è di ulteriori sforzi cognitivi da parte del sistema 2.

Ogniqualvolta siamo consci [...] nel nostro cervello avvengono multiple computazioni che mantengono e aggiornano le risposte correnti ad alcune domande fondamentali: sta succedendo niente di nuovo? Incombe una minaccia? Sta andando tutto bene? Dovrei forse ridirigere la mia attenzione? Occorre uno sforzo maggiore per eseguire questo compito? Immaginiamo una cabina di pilotaggio con una serie di quadranti [...]. Uno dei quadranti misura la «fluidità cognitiva», e la sua gamma è compresa tra «facile» e «difficile». «Facile» è un segno che le cose stanno andando bene: niente minacce, niente notizie importanti, nessun bisogno di ridirigere l’attenzione o mobilitare gli sforzi. «Difficile» indica che esiste un problema che richiede una maggiore mobilitazione del sistema 2.³⁶¹

³⁵⁸ Cfr. D. Kahneman, *Pensieri lenti e veloci*, cit., p. 53: «Le persone che sono “cognitivamente indaffarate” hanno anche più probabilità di compiere scelte egoistiche, usare un linguaggio sessista e formulare giudizi superficiali in società. Quando si memorizzano e ripetono cifre, il sistema 2 allenta la sua presa sul comportamento».

³⁵⁹ *Ivi*, p. 57.

³⁶⁰ *Ivi*, p. 58.

³⁶¹ *Ivi*, p. 79.

La *fluidità cognitiva* è la facilità con cui una conclusione viene presentata dal sistema 1. Essa è influenzata da moltissimi fattori: scrivere a caratteri più grandi, essere esposti a uno stesso evento o contesto, sentirsi bene la aumentano, mentre scarabocchiare, sperimentare qualcosa di nuovo o essere stanchi la riduce. Quando un giudizio presenta troppe problematicità, si innesca un controllo aggiuntivo del sistema 2. In altre parole, la facilità con cui il pensiero intuitivo accede a un'idea sostituisce il controllo del suo contenuto, dando l'impressione che non sia necessario. Il sistema 1 valuta le sue intuizioni sulla base di un sensazione di completezza che è interna al soggetto: non importa se al quadro che ha elaborato mancano dei tasselli per rispecchiare fedelmente la realtà, ma solo quanto esso è coerente.

Immaginiamo di trovarci su un treno e di venire approcciati da una persona che inizia a parlare in modo amichevole con noi, finché dopo qualche fermata non si congeda e non scende. Potremmo interrogarci sul perché questo individuo si sia fermato a conversare con noi: magari assomigliamo a un suo conoscente e questo l'ha spinto a rompere il ghiaccio e parlare con noi, oppure potrebbe essere una persona a cui piace conversare sui mezzi pubblici, o ancora qualcuno che ha problemi nel gestire l'ansia, a cui uno psicologo ha consigliato di parlare con persone incontrate per caso per vincere la sua paura. L'interpretazione che ci sorge spontanea dipende da moltissimi fattori, alcuni dei quali non sono registrati dalla coscienza: gli sguardi e le espressioni dell'interlocutore, il nostro stato d'animo prima, durante e dopo la conversazione, i ricordi associati al viaggio in treno (o magari a quel treno in particolare, se si è pendolari), il nostro interesse per gli argomenti trattati, il modo in cui l'altro si è posto nei nostri confronti. Non è possibile arrivare a una conclusione totalmente immune dal dubbio, ma prima o poi si raggiunge una risposta soddisfacente: combinando gli elementi a sua disposizione, il sistema 1 elabora una storia coerente che genera una sensazione di fluidità cognitiva ("Mi convince, è così che stanno le cose") e archivia la questione senza sottoporla al sistema 2. Poco importa che un'informazione aggiuntiva possa cambiare drasticamente la conclusione: se ci fossimo resi conto che ci stava rubando il portafoglio durante la conversazione, probabilmente ci saremmo fatti un'idea diversa sul suo conto. La sensazione di completezza del giudizio che accompagna una conclusione esprime una coerenza raggiunta solo all'interno della nostra testa, che non rispecchia necessariamente come stanno davvero le cose.³⁶²

³⁶² Cfr. D. Kahneman, *Rumore*, cit., p. 59 [c.n.]: «L'impressione di coerenza fa parte dell'*esperienza* del giudizio. *Non è subordinata a un esito reale*»; e Id., *Pensieri lenti e veloci*, cit., p. 283: «La sicurezza soggettiva di un

Per il sistema 1, la misura del successo è la coerenza della storia che riesce a costruire. La quantità e la qualità dei dati su cui si basa la storia sono in gran parte irrilevanti. Quando le informazioni sono scarse, cosa che accade spesso, il sistema 1 funziona come una macchina per saltare alle conclusioni. Consideriamo la frase: «Mindik sarà una buona leader? È intelligente e forte...». Ci viene subito in mente una risposta: sì. Abbiamo scelto la migliore risposta che potessimo scegliere basandoci sulle pochissime informazioni disponibili, ma siamo saltati alle conclusioni. E se gli aggettivi seguenti fossero stati «corrotta» e «crudele»?³⁶³

Kahneman cita uno studio nel quale ai volontari era presentata una disputa legale tra due parti. La maggior parte di loro leggeva il discorso di un solo avvocato, pochi altri avevano accesso a entrambi. In ogni caso, erano consapevoli di venire esposti a prove unilaterali: sapevano di stare ascoltando solo una delle parti e veniva chiesto loro di tenerne conto in sede di giudizio. Non c'erano situazioni in cui emergeva chiaramente un colpevole, perciò chiunque avesse ascoltato solo una versione avrebbe potuto sostenere facilmente la parte avversa: i risultati mostrano che le persone che non avevano accesso a entrambi i punti di vista erano più sicure del loro giudizio rispetto a quelle che avevano letto le arringhe di entrambi gli avvocati. Ai fini della sicurezza del giudizio non conta la completezza delle informazioni a cui si ha accesso, ma solo la coerenza interna della storia che ci dipingiamo per descrivere la situazione: conoscere entrambi i punti di vista complica il quadro perché tenere presenti due formulazioni alternative comporta uno sforzo mentale notevole, che il sistema 1 non sa fare e che il sistema 2 tende a rifuggire quando può.³⁶⁴ Nel momento in cui il discorso di una parte sembra essere completo e avere senso, il pensiero riflessivo sperimenta fluidità cognitiva e salta alle conclusioni.³⁶⁵

giudizio non è una valutazione razionale della probabilità che quel giudizio sia corretto. La sicurezza è una sensazione che riflette la coerenza delle informazioni e la facilità cognitiva con cui esse sono elaborate».

³⁶³ D. Kahneman, *Pensieri lenti e veloci*, cit., p. 115.

³⁶⁴ Cfr. *ivi*, p. 108: «Il sistema 1 non conserva il ricordo delle alternative che scarta e nemmeno del fatto che vi fossero alternative. Il dubbio conscio non rientra nel repertorio del sistema 1, in quanto comporta che si conservino simultaneamente nella mente interpretazioni incompatibili, impresa che comporta uno sforzo mentale. L'incertezza e il dubbio sono appannaggio del sistema 2»; e *ivi*, p. 109: «Il sistema 1 è sprovveduti e tende a credere, il sistema 2 ha il compito di dubitare e non credere, ma a volte è indaffarato e spesso è pigro».

³⁶⁵ Cfr. *ivi*, pp. 116-117.

È la coerenza, non la completezza delle informazioni, che conta per una buona storia. Anzi, si scopre spesso che sapere poco rende più facile integrare tutte le informazioni in un modello coerente.³⁶⁶

Il sistema 2 non ha alcuna garanzia che il giudizio che matura corrisponda alla realtà, né di stare tenendo in considerazione tutti gli elementi rilevanti; può valutare la propria conclusione solo sulla base della sua coerenza interna e spesso tale sensazione è raggiunta solo trascurando alcune informazioni. Supponiamo di abitare in un villaggio dove vive una persona celebre per il suo rigore morale e per il suo altruismo. Potremmo avere reazioni diverse nei suoi confronti: magari un sentimento di ammirazione per la sua condotta esemplare, oppure scetticismo sulla veridicità delle storie che circolano sul suo conto, o ancora un pizzico di fastidio per il suo ostentato perbenismo. Se incontrassimo tre persone, ciascuno con un'idea simile a queste, e dovessimo riferire loro che in casa di questo individuo sono state rinvenute evidenze di qualcosa di scabroso, come alcune tracce di sangue, che hanno fatto partire un'indagine, ognuna di esse reagirebbe in modo da preservare la propria narrazione. La prima potrebbe ribattere che si tratta di voci sicuramente false, che “non è proprio da lui comportarsi in questo modo”, magari rievocando episodi che confermano la sua bontà d'animo. La seconda potrebbe soddisfare il suo dubbio, concludendo che “era troppo bello per essere vero”, che la sua nomea era una leggenda che non rispecchiava la realtà. La terza potrebbe dire che era sicura che nascondesse qualcosa, che non le era mai piaciuto il modo falso in cui sorrideva a chiunque volesse fare due parole lungo la strada.

Ciascuna di queste persone si sente soddisfatta della conclusione che raggiunge anche se non tiene conto di tutti gli elementi che sarebbero rilevanti per farsi un'idea fondata sul caso: non ricordano tutti gli episodi in cui hanno interagito in prima persona con lui, non sanno (se non via testimonianza indiretta) come ha interagito con altri, non possono sapere come si comporta in privato. Non tengono nemmeno conto del fatto che le indagini sono ancora in corso: l'“innocenza fino a prova contraria” non è prerogativa del sistema 1, che salta alle conclusioni non appena fiuta un minimo di coerenza. La sensazione che proviamo quando ci convinciamo della bontà di un giudizio è la misura della soddisfazione per la storia che abbiamo elaborato, non un indice attendibile della sua veridicità.

³⁶⁶ *Ivi*, p. 117.

Il segnale interno è un autoriconoscimento che ci si sforza (a volte neanche tanto) di ottenere quando si giunge a una conclusione su un certo giudizio. È un'esperienza emotivamente appagante, la piacevole sensazione di aver raggiunto una coerenza tra le informazioni esaminate e il giudizio a cui si è arrivati. Tutti i tasselli sembrano combaciare. [...] Il segnale interno è importante – e fuorviante – perché non viene interpretato come un'impressione, ma come una convinzione: un'esperienza emotiva (“Ho l'impressione che sia giusto”) si fa passare per fiducia razionale nella validità del proprio giudizio (“Non so perché, ma lo so”).³⁶⁷

La sensazione di familiarità e di ovvietà che accompagna il giudizio prodotto dal sistema 1 annebbia il pensiero riflessivo e, come il canto delle sirene, lo convince a non cercare una spiegazione ulteriore, a non esercitare il dubbio verso la conclusione, che appare *autoevidente*. Un segnale fisiologico viene erroneamente interpretato come garanzia di validità epistemica. Questo rifiuto della complessità è possibile grazie alla capacità che l'uomo ha di ignorare la sua stessa ignoranza: oltre a sopravvalutare la sua abilità predittiva e valutativa, chi segue acriticamente i suggerimenti del pensiero intuitivo nega implicitamente l'imprevedibilità e l'ambiguità del reale, minimizzando il ruolo mediatore che svolge nella sua interpretazione e illudendosi che la realtà si mostri da sé senza veli e senza complessità.³⁶⁸

Il sistema 1 associa costantemente idee senza che il soggetto ne prenda coscienza e senza che debba compiere uno sforzo. Esso rimaneggia idee già discusse, memorie di esperienze passate, verità assodate, ma non può tenere conto di ciò che non ha mai visto o di ciò che non ricorda. Questa condizione di potenziale incompletezza delle informazioni non disturba però l'operato del pensiero intuitivo, dal momento che esso privilegia la coerenza alla completezza: con una spiegazione soddisfacente, cessa di cercare ulteriori elementi del quadro e archivia la questione come conclusa. Il più delle volte le spiegazioni elaborate dal sistema 1 sono abbastanza vicine alla realtà da minimizzare errori, incongruenze o banalizzazioni; altre volte,

³⁶⁷ D. Kahneman, *Rumore*, cit., p. 161.

³⁶⁸ Cfr. *ivi*, p. 169: «Chi si ritiene capace di un'accuratezza predittiva inverosimilmente alta non è solo troppo sicuro di sé, né si limita a negare che nel suo giudizio rischi di essere affetto da rumore e bias, né semplicemente si ritiene superiore ai comuni mortali: oltre a tutto questo, crede nella prevedibilità di eventi che sono a tutti gli effetti imprevedibili, negando implicitamente la realtà dell'incertezza. [...] Il suo atteggiamento comporta una *negazione dell'ignoranza*».

però, a mancare è proprio ciò che farebbe la differenza nella corretta interpretazione dei fatti. Una persona molto suscettibile che è appena stata in tram e che è stata borseggiata in passato sarà incline a elaborare una spiegazione convincente del perché non sia riuscita a trovare le chiavi di casa nella sua borsa, magari pensando di dover fare una denuncia per furto; sarà però meno convinta, a posteriori, della sua storia qualora si renda conto di non aver controllato in una delle tasche.

Le informazioni che non sono recuperate (nemmeno inconsciamente) dalla memoria potrebbero anche non esistere. Il sistema 1 è abilissimo nell'elaborare la miglior storia possibile con le idee attivate al momento, ma non tiene (non può tenere) conto delle informazioni che non ha.³⁶⁹

Kahneman dà a questa caratteristica del pensiero intuitivo il nome *WYSIATI*, sigla che sta per “*what you see is all there is*” (“*ciò che vedi è tutto quello che c'è*”).³⁷⁰ Il sistema 1 articola in pochi secondi spiegazioni in grado di combinare conoscenze pregresse ed elementi presenti per soddisfare i perché più disparati, ma sembra totalmente ignaro di trascurare parecchio: il suo raggio visivo non copre tutto il potenziale di informazioni della realtà dal momento che essa non si presenta mai in modo univoco. Prendendo in prestito la terminologia plessneriana, potremmo dire che è al sistema 2 che appartiene il *senso del negativo* e la capacità di tenere presente l'assente, non al sistema 1. È quest'ultimo, tuttavia, che sottopone al pensiero cosciente il materiale che la riflessione successiva trasforma in credenze e convinzioni attive. Il modello del mondo che il sistema 2 abbraccia in modo consapevole si fonda sull'operato del pensiero intuitivo: c'è il rischio che un ragionamento condotto correttamente, ma non verificato nella correttezza dei suoi presupposti, porti a conclusioni erranee.

Non si può fare a meno di trattare le informazioni limitate che si hanno come se fossero le uniche esistenti sulla piazza. Si elabora la migliore narrazione possibile a partire dai dati disponibili e, se essa è buona, ci si crede. Paradossalmente, è più facile elaborare una storia coerente quando si sa poco e ci sono meno tessere da far quadrare nel puzzle. La nostra

³⁶⁹ D. Kahneman, *Pensieri lenti e veloci*, cit., p. 115.

³⁷⁰ Cfr. *ivi*, p. 116.

consolatoria fiducia che il mondo sia dotato di senso poggia su un fondamento sicuro: la nostra capacità pressoché illimitata di ignorare la nostra stessa ignoranza.³⁷¹

Il sistema 2 decide come rispondere all'evidenza immediata che il sistema 1 gli sottopone, frutto di una mediazione di cui il soggetto non ha coscienza. Allo stesso modo in cui il vivente eccentrico sceglie liberamente come porsi nei confronti dell'ambiente, che schematizza per comprenderlo senza averne piena consapevolezza del procedimento. Solo nei momenti in cui il pensiero intuitivo fallisce platealmente il soggetto rompe l'illusione del realismo ingenuo in cui può rimanere confinato e prende coscienza di mediare la sua comprensione degli eventi: nella maggior parte dei casi, tuttavia, trascuriamo l'inesattezza dei nostri pensieri, previsioni e giudizi, assecondiamo la sensazione di fluidità cognitiva che accompagna il *WYSIATI*, in base a cui tutti i tasselli sembrano andare al loro posto e sposiamo la conclusione immediata. Il sistema 1 non è vincolato alla realtà ma a un suo *aspetto* particolare, nello specifico quello che è in grado di afferrare con la sua rappresentazione intuitiva.

Per fornire un esempio di questo fenomeno, Kahneman riporta la dicitura di due quesiti che sono stati sottoposti in uno studio a due campioni diversi.

Accetteresti una scommessa in cui ti si proponesse il 10 per cento di probabilità di vincere 95 dollari e il 90 per cento di probabilità di perderne 5?

Pagheresti 5 dollari per partecipare a una lotteria che desse il 10 per cento di probabilità di vincere 100 dollari e il 90 per cento di probabilità di non vincere niente?³⁷²

In entrambi i casi, si tratta di decidere se accettare una prospettiva che potrebbe arricchire di 95 dollari oppure di impoverire di 5, con chances analoghe tra le due formulazioni. Se fossimo agenti razionali obiettivi, legati direttamente alla realtà e non a una sua pre-interpretazione parziale, non ci si dovrebbe aspettare disparità di risposte tra i due quesiti. Eppure, come riporta Kahneman, «una delle due versioni attira molte più risposte positive dell'altra. Un brutto risultato è molto più accettabile se è formulato (*framed*) come il costo di un biglietto della

³⁷¹ *Ivi*, p. 268. Questo passo riecheggia la famosa sentenza di Einstein: “Due cose sono infinite: l'universo e la stupidità umana, ma sul primo ho ancora dei dubbi”.

³⁷² *Ivi*, p. 490.

lotteria che non ha vinto che come una scommessa persa».³⁷³ La disparità di scelta evidenzia una caratteristica del *WYSIATI* e del sistema 1: *non importa che la realtà dei fatti sia la stessa*. Dal momento che il quesito è stato presentato in modi diversi ma equivalenti sotto il profilo logico, è evidente che le persone sono influenzate nel loro processo decisionale dalle diverse immagini che le formulazioni evocano. L'uomo non vede "semplicemente" la realtà così com'è, ma la incontra sempre grazie alla mediazione di una sua manifestazione concreta. In altre parole, il *modo* in cui l'uomo si pone verso la realtà influenza la decisione e la sua valutazione cambia a seconda della descrizione che il pensiero intuitivo elabora; con essa cambiano anche le possibilità interpretative e d'azione che il sistema 2 prende (può prendere) in considerazione per la scelta.

Kahneman dà il nome di *effetto framing* al fenomeno per cui la formulazione di un quesito influenza le preferenze di scelta. Per osservare meglio questo fenomeno, immaginiamo di dover compiere una scelta fra queste coppie di decisioni contemporanee:

Decisione (I). Scegli tra:

- A. Un guadagno sicuro di 240 dollari.
- B. 25 per cento di probabilità di guadagnare 1000 dollari e 75 per cento di non guadagnare nulla.

Decisione (II). Scegli tra:

- C. Una perdita sicura di 750 dollari.
- D. 75 per cento di probabilità di perdere 1000 dollari e 25 per cento di non perdere nulla.³⁷⁴

La maggior parte delle persone intervistate optò per le decisioni A e D (il 73% degli intervistati), mentre solo una esigua minoranza scelse la combinazione di B e C (il 3%).³⁷⁵ Tale preferenza rispecchia l'avversione al rischio nel guadagno e l'attitudine opposta nelle perdite, entrambe caratteristiche del sistema 1. Eppure, ciò che la maggior parte delle persone probabilmente non fa osservando l'esercizio è combinare gli esiti delle diverse opzioni, compito che richiede uno sforzo mentale e che il sistema 1 tende a rifuggire. Assumendo una prospettiva alternativa, lo stesso quesito innesca preferenze di scelta drasticamente diverse:

³⁷³ *Ibidem*. Cfr. anche *ivi*, p. 491: «La gente è molto più pronta a rinunciare a uno sconto che a pagare un sovrapprezzo».

³⁷⁴ *Ivi*, p. 450.

³⁷⁵ Cfr. *ivi*, p. 451.

AD. 25 per cento di probabilità di vincere 240 dollari e 75 per cento di probabilità di perderne 760.

BC. 25 per cento di probabilità di vincere 250 dollari e 75 per cento di probabilità di perderne 750.

Non c'è più un margine di libertà entro cui esercitare la scelta, in quanto l'opzione BC presenta una vincita superiore e una perdita inferiore (a meno di non optare apposta per l'esito peggiore). Si tratta dello stesso stato di cose della formulazione precedente, ma il modo diverso in cui è stata presentata comporta un cambiamento nelle preferenze e nelle credenze della maggior parte delle persone: chiunque poteva operare questo confronto e individuare l'opzione oggettivamente migliore, ma la stragrande maggioranza ha assecondato la sensazione di completezza del giudizio accontentandosi del risultato intuitivamente più convincente.

Si potrebbe ribattere che gli intervistati non si siano impegnati e che questo test non riveli le vere potenzialità dell'essere umano: del resto, erano coscienti di rispondere a un quesito che non gli avrebbe fruttato nulla. Ipotizziamo di essere sottoposti a una catena di 5 decisioni binarie da prendere allo stesso tempo: le persone tendono a considerare ogni scelta isolatamente piuttosto che combinarle in un'unica, grande scelta fra 32 opzioni diverse. La frammentazione può originare una combinazione di preferenze incoerenti: singole scelte che si presentano come sensate agli occhi del sistema 1, che le giudica isolatamente senza tenere presente gli esiti simultanei delle altre decisioni, una volta assemblate potrebbero rivelare che la decisione presa nel complesso non è la migliore. Mentre un Econ si sforzerebbe di intrecciare un'unica prospettiva per tenere conto dell'interazione di tutti i fattori per prendere la scelta razionalmente migliore, l'uomo in carne e ossa tende a non elaborare ulteriormente il modo in cui le opzioni sono presentate, finendo senza rendersene conto per sceglierne una peggiore di altre.

Le scelte non sono vincolate alla realtà perché il sistema 1 non è legato alla realtà.³⁷⁶

La nostra razionalità non è assoluta, come quella che il paradigma Econ attribuisce all'essere umano, ma è sempre limitata alle informazioni di cui dispone e alla specifica formulazione con cui le inquadra: uno stesso stato di cose presentato con proposizioni diverse suscita risposte

³⁷⁶ *Ivi*, p. 490.

differenti nelle persone. Non avviene un passaggio diretto tra le persone e la realtà, in uno schema semplicistico che abbatte la complessità: ogni individuo è in parte responsabile della sua visione, del modo in cui interpreta la realtà. Le impressioni che ricaviamo da oggetti, eventi e situazioni non sono semplici descrizioni neutrali di ciò che osserviamo ma il frutto dell'operato combinato del sistema 1 (che fornisce una sensazione immediata) e del sistema 2 (che esercita il dubbio e poi la abbraccia come credenza o la sottopone a revisione).

Si può estendere la legge antropologica fondamentale della ricerca di equilibrio tra artificialità e naturalità, tra mediazione e immediatezza, tra senso e non-senso anche alla vita cognitiva: anche se nella maggior parte dei casi non ci rendiamo conto delle operazioni del pensiero intuitivo e non ne prendiamo coscienza perché non ci è richiesto alcuno sforzo, esse sono reali. Come a uno stesso campo ambientale è possibile reagire nei modi più disparati, a uno stesso stato di cose è possibile dare infinite descrizioni diverse, ciascuna delle quali sottolinea un particolare aspetto della realtà e influenza in modo decisivo le preferenze e le credenze delle persone. Gli uomini consolidano e revisionano il loro *pool* di conoscenze lungo tutta la vita e articolano un'immagine del mondo che determina il modo in cui conducono la loro esistenza: essi *reagiscono al mondo* e dunque *alla loro particolare visione*, alla replica inesatta del mondo che essi stessi hanno costruito nel tempo.

Il mondo dentro la nostra testa non è una replica precisa della realtà; le nostre aspettative riguardo alla frequenza degli eventi sono distorte dalla quantità e dall'intensità emozionale dei messaggi cui siamo esposti.³⁷⁷

È possibile estendere il concetto di *posizionalità* anche a quest'ambito. Come sul versante biologico l'uomo si distingue dal campo ambientale in cui si trova ad esistere, anche se rimane una condizione necessaria per la sua vita, allo stesso modo su quello psicologico la mente si distingue dal *campo cognitivo* in cui esercita le sue funzioni, costituito da conoscenze consolidate, convinzioni attive e interpretazioni della realtà. L'operato dei due sistemi è il tentativo continuo di capire cosa succede nel mondo, di orientare l'individuo in qualunque contesto. Non ci sono dati nudi e crudi: ogni rappresentazione è una presa di posizione nei confronti della realtà, è scegliere di sottolineare un elemento rispetto a un altro, come quando si deve decidere se parlare di bicchieri mezzi pieni o mezzi vuoti nonostante la realtà sia la

³⁷⁷ *Ivi*, p. 185.

stessa. Come il vivente deve stagliarsi dal campo della sua esistenza per procurarsi la soddisfazione dei suoi bisogni, così la mente deve mettersi in gioco (anche se intuitivamente, senza che il soggetto ne abbia piena coscienza) e stagliarsi dal campo costituito dalla sua pre-compensazione della realtà (l'ovvio, il consolidato) per capire ciò che è nuovo e soddisfare la sua curiosità e il suo bisogno di senso. Può giocare con e contro le sue conoscenze consolidate interpretando i fatti alla luce di quanto sa oppure assumendoli come prova dei limiti delle sue teorie. Chi si limita a considerare la mente prescindendo dalla sua storia, dal suo radicamento, dalle sue convinzioni e ideologie pregresse, non ne può comprendere la complessità, come chi studia l'organismo trascurando ciò di cui ha bisogno nel concreto per vivere: un simile ragionamento astrae in modo eccessivo dalle condizioni in cui l'oggetto di analisi si dà fattualmente.

Riprendendo le parole spese sopra per la controparte biologica, il luogo metaforico che la mente occupa, ossia la sua immagine del mondo, la replica della realtà in cui si colloca (crede di collocarsi), il suo *campo cognitivo (storico)* è una tappa fondamentale della scienza psicologica e la filosofia non può esimersi da fare lo stesso. Parlare di *posizionalità cognitiva (ideologica)* è una metafora che collega spazialità e razionalità³⁷⁸ e che sottolinea la passività e la reattività che l'uomo testimonia quando cerca di venire a capo dell'enigma che è la vita nel mondo: egli non "è" semplicemente nella realtà, ma a seconda di "dove" si trova (quale modello presuppone, che esperienze pregresse ha vissuto, quali stati di cose si trova a valutare, in che epoca vive) e da come decide di "muoversi" (come ragiona *qui e ora*) si trova *di fronte* a un aspetto particolare del mondo, a cui corrisponde da parte sua un tentativo di interpretazione.

³⁷⁸ Plessner ha già fornito spunti in questo senso parlando di *coscienza* non come una facoltà a disposizione dell'essere umano, ma come una dimensione all'interno di cui ci muoviamo, una possibile modalità di relazionarsi con il mondo. Cfr. H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, cit., p. 92: «Non è la coscienza che sta in noi, ma noi stiamo "nella" coscienza, vale a dire che noi ci comportiamo nei confronti dell'ambiente come corporalità capace di movimento proprio. [...] La coscienza non è altro che questa forma fondamentale e questa condizione fondamentale del comportamento di un essere vivente nella sua posizione autonoma rispetto all'ambiente». Senza un campo posizionale in cui muoversi e a cui rispondere, non si coglie a pieno il funzionamento della coscienza e si trascura il nesso essenziale che sussiste tra quest'ultima e l'ambiente che la include e la eccede.

5. Col senno di poi...

Quando il sistema 1 è all'opera tende a stabilire rapporti di causa ed effetto per spiegare eventi e stati di cose. “Maria ha fame perché stamattina ha lavorato sodo sotto il sole”; “La Seconda guerra mondiale è iniziata perché Hitler ha invaso la Polonia”; “Adriano è all'ospedale perché si è distratto alla guida” sono tutti esempi di spiegazione causale. Quando il pensiero intuitivo intreccia una narrazione che lo soddisfa, si convince di aver compreso l'evento e smette di interrogarsi ulteriormente. Il sistema 1 non è solito individuare una classe di riferimento che possa spingere a un confronto con casi analoghi a quello che considera. La coerenza della storia determina quanto la spiegazione ci soddisfa e non l'aderenza alla realtà: il più delle volte fabbrichiamo spiegazioni riguardo a eventi che non sono ri(con)ducibili a una sola causa. Ad esempio, dire che la Seconda guerra mondiale è iniziata *solo* perché Hitler voleva invadere la Polonia non costituisce una spiegazione accurata, ma potrebbe risultare esaustiva alle orecchie di chi non ha interesse nel fare un'analisi storica approfondita. Dire che “la crisi del 2008 è un complotto segreto dei poteri forti per decimare la popolazione vista la sempre ridotta disponibilità di cibo” suscita ilarità nei circoli di persone esperte in economia, ma non altrettanto in altre nicchie sociali e mediatiche: all'uomo non interessa trovare *la* spiegazione giusta, ma trovarne una che soddisfi la propria ricerca di coerenza anche alla luce del proprio modello consolidato del mondo.

Più una storia è semplice, meno probabile è che tenga in considerazione tutti gli aspetti che dovrebbe valutare. Maggiore è lo zoom su una situazione, più numerosi sono i dettagli che l'occhio è in grado di percepire e di cui la narrazione dovrebbe tenere conto. Una spiegazione causale segue l'immagine dell'idea di progresso e implica ordine e direzione: i fenomeni si svolgono in una determinata sequenza e portano a un risultato che si presenta come il fine sotteso e il frutto inevitabile dell'evoluzione degli eventi, in virtù di cui il passato era un semplice “momento di passaggio”. Dal punto di vista presente ciò che è avvenuto può essere spiegato quasi sempre con riferimento a ragioni di facile individuazione.

Gli eventi che non riusciamo a prevedere possono essere classificati, grosso modo, in due categorie: i primi sono fatti inaspettati, che rompono il modello del mondo precedentemente fabbricato dal sistema 1. Un fatto che causa una forte sorpresa viene classificato dal pensiero intuitivo come “singolare”, anormale, e richiede uno sforzo attivo del sistema 2 per individuare una spiegazione ulteriore. I secondi, invece, sono eventi che non vengono previsti dal sistema

1, ma che non ci stupiscono. Per fare un esempio, non compiamo previsioni dettagliate sulle macchine che potremmo vedere durante un viaggio in autostrada: ciascun modello che sfreccia sulla strada non era stato attivamente previsto; non ha tuttavia violato la nostra aspettative sulla realtà, non è apparso retrospettivamente come qualcosa di singolare, ma come un che di normale, ordinario, comune. Nonostante non fossimo in grado di anticiparlo con precisione, non ha suscitato curiosità o stupore. La stragrande maggioranza degli eventi che si susseguono ogni giorno è di questo tipo: titoli di giornale, notizie in televisione, post sui social, conversazioni, interazioni con i propri familiari sono esempi di istanze che il nostro cervello non ha saputo prevedere, ma che non ci scompongono quando occorrono.

Esiste una categoria [...] di eventi che prevediamo passivamente; non li aspettiamo, ma non siamo sorpresi quando accadono. Si tratta di avvenimenti che sono normali in una situazione, anche se non abbastanza probabili da essere attivamente attesi.³⁷⁹

Le persone non hanno aspettative particolari su cosa potrebbero ascoltare al telegiornale: non si stupiscono nel sapere che le borse di alcuni paesi non hanno concluso al meglio la giornata, ma le cose cambiano qualora sentissero che è scoppiata la Terza guerra mondiale, che sono stati avvistati gli alieni o se il giornalista iniziasse a parlare polacco. Il modello del mondo che il sistema 1 produce e mantiene non è qualcosa di fisso, ma si nutre di tutto ciò che accade quotidianamente e che non lo viola in modo netto. L'immagine cristallizzata della realtà in cui il soggetto crede, lo sfondo a partire da cui egli può ragionare, è stabile solo dalla prospettiva in prima persona, dal centro dell'individuo che non nota l'aggiornamento continuo delle sue convinzioni riguardo alla realtà dal momento che è lento e impercettibile.

A meno che la sorpresa non sia tale da scuotere il modello e imporre uno sforzo per dare un senso all'imprevisto, il sistema 1 mantiene un'impressione di coerenza (di *fluidità cognitiva*) che ostacola la presa di coscienza. La familiarità, l'ovvietà, l'assenza di stupore impediscono alle persone di osservare a un fenomeno come se rivelasse qualcosa di nuovo, come se ponesse un problema storico, come se fosse una sfida a individuare una nuova interpretazione. L'esposizione quotidiana a fatti che non turbano la coscienza critica dell'individuo alimenta la sua convinzione di sapere *già* come stiano le cose, che vengono così rivestite di un'aura di inevitabilità, e conferma la sua visione della realtà. È inevitabile che ogni giorno muoia

³⁷⁹ D. Kahneman, *Pensieri lenti e veloci*, cit., p. 96.

qualcuno; è destino che nel mondo ci siano intere comunità che soffrono la fame; è scontato che i politici dibattano su questioni che non riguardano la popolazione reale. È sconcertante constatare che l'uomo è in grado di mettersi al riparo dai suoi stessi limiti e di creare un modello monolitico che lo esonera dalla fatica del ragionamento tramite il ricorso a spiegazioni qualunque già fatte che banalizzano la questione in esame. Una volta sentita una notizia, la si categorizza ricorrendo a etichette usate "e abusate" e non si conserva nemmeno il ricordo o l'impressione di aver sentito qualcosa di *nuovo*.

Questa interpretazione causale della realtà è il nostro modo abituale di "comprendere" il mondo: abbiamo l'impressione di comprendere la vita nel suo svolgimento grazie a questo flusso costante di valutazioni a posteriori nella valle della normalità. È un processo fondamentalmente causale: i nuovi eventi, una volta noti, eliminano ogni alternativa, e la narrazione non lascia spazio all'incertezza. Come sappiamo dagli studi classici sul senno di poi, anche quando vi è una prima incertezza soggettiva, questa viene per lo più dimenticata una volta risolta.³⁸⁰

Si tratta di un circolo vizioso: il soggetto si convince inconsapevolmente che tutto sia comprensibile e che non richieda uno sforzo cognitivo; si pensa che il corso dell'esistenza sia sorretto da regolarità indiscutibili, che determinano aspettative e interpretazioni dell'individuo; ogni evento viene letto alla luce del modello consolidato, confermandolo ("Dopo 12 vittorie consecutive, la squadra si è confermata una schiacciasassi in campionato") o trovando un'eccezione alla regola ("Dopo 12 vittorie consecutive, la squadra ha avuto un calo fisiologico inevitabile ma il tasso tecnico rimane altissimo"). La visione retrospettiva irrigidisce l'interpretazione di un avvenimento in una spiegazione univoca che soffoca il dubbio e sopprime il pensiero critico: per questa ragione, il senno di poi è a tutti gli effetti un *bias* che inquina il ragionamento.

Immaginiamo di ricevere un nostro conoscente a casa, Pino, dopo che ha appena ricevuto un avviso di sfratto. La notizia, in un primo momento, ci coglie di sorpresa, e gli chiediamo di raccontarci cosa è accaduto. Pino riferisce di aver perso di recente il lavoro e di non essere riuscito a trovare un impiego alternativo. Nei primi tempi ricorreva ai suoi risparmi per pagare l'affitto: rimanendo in città era più probabile venire assunti rispetto che andando in campagna.

³⁸⁰ D. Kahneman, *Rumore*, cit., pp. 181-182.

Una volta esaurito il fondo, l'amministratore del condominio ha iniziato a fare pressioni su Pino affinché pagasse regolarmente il dovuto. Dopo il secondo ritardo nel pagamento, Pino ha ricevuto l'avviso di sfratto ed è stato costretto a lasciare la sua casa. Potremmo pensare che il nostro conoscente ha vissuto una serie di eventi sfortunata, ma dall'esito in un certo senso inevitabile. Certo, alcune circostanze sarebbero potute essere diverse, ma, *stando così le cose, era ovvio che finisse così*. Ma cosa succederebbe se venissimo a conoscenza di una voce per cui l'amministratore del condominio è amico dell'ex datore di lavoro di Pino, e che suo figlio stava proprio cercando un appartamento? Potremmo dipingere nella nostra testa una storia drasticamente diversa: un licenziamento pretestuoso, una pressione volontaria, una scusa per liberare l'abitazione a un migliore offerente. Avremmo un'opinione più polarizzata sul carattere di queste persone e la estenderemmo retrospettivamente ad altri episodi che le vede coinvolte (ammesso che ce ne siano). Gli stessi fatti (Pino che perde il lavoro e la casa) possono originare interpretazioni quasi opposte che influenzano in modo decisivo le nostre preferenze e decisioni.

Una volta che l'esito di una azione è noto, lo sguardo umano tende a cedere a un senso di *inevitabilità* e a individuare un motivo per cui le cose non potevano andare diversamente. È facile, riprendendo l'esempio di sopra, affermare che la Seconda guerra mondiale è scoppiata perché Hitler ordinò l'invasione della Polonia, ma dire che era inevitabile che andasse così cristallizza lo sviluppo degli eventi in un corso inarrestabile e svilisce il peso delle decisioni dei singoli. E se la comunità internazionale avesse lasciato piede libero a Hitler nella speranza che si fermasse, come accaduto con l'invasione della Moravia e con l'Anschluss? E se la reazione di sdegno fosse arrivata prima? Cosa sarebbe successo se invece avessero consigliato al Führer di virare su altri obiettivi? Discorsi del genere appaiono infruttuosi e privi di aderenza alla realtà, dal momento che sappiamo già come è andata a finire. Questa dinamica è ancora più evidente se si prende come riferimento gli avvenimenti quotidiani: privi dell'impronta di unicità e importanza degli eventi storici, è ancora più facile guardarli come situazioni tipiche, destinate a ripetersi, con cause, effetti e sviluppi precisi e dunque prevedibili: l'accattone che chiede l'elemosina, gli autobus non in orario, il burocrate scorbutico che non ha voglia di lavorare, una sparatoria in una scuola americana.

Quando un esito inatteso ma non sorprendente viene spiegato in questi termini, le conclusioni che se ne possono trarre sono sempre sensate. È questo che vuol dire, per tutti noi, comprendere una storia, e che ci fa sembrare la realtà prevedibile, col senno di poi.

Poiché l'evento si spiega da sé una volta verificatosi, ci illudiamo che potesse essere previsto.³⁸¹

La presunzione semplicistica con cui le persone si attribuiscono una capacità irrealistica di capire il passato alimenta la loro arroganza nel prevedere anche il futuro. Molti esperti si cimentano in previsioni sul futuro economico delle aziende, sulla stagione che una squadra sportiva si appresta ad affrontare, sull'esito di guerre in corso e sulle conseguenze che possono portare. Ciascuno di loro supporta le sue teorie con spiegazioni chiare che suscitano consenso nel suo pubblico, frutto della preparazione che dimostra di avere. Pretendere di sapere come si evolverà il futuro implica anche negare l'imprevedibilità della realtà e affermare che la storia segue una logica precisa che non è influenzata dal caso: ammettere che quest'ultimo gioca un ruolo dovrebbe – in linea di principio – rendere qualunque stima sull'avvenire incerta o almeno impedire previsioni assolute e definitive.

Kahneman cita uno studio del 1972 in cui una coppia di psicologi aveva effettuato un sondaggio prima di una visita ufficiale del presidente Nixon in Cina.³⁸² I volontari dovevano assegnare una probabilità a una serie di scenari plausibili riguardo la missione diplomatica, riconosciuta già allora come un evento significativo: all'epoca gli Stati Uniti non avevano ancora riconosciuto la Repubblica popolare cinese e il mondo era in piena guerra fredda. A ciascuno degli eventi ipotetici veniva assegnato un valore percentile che esprimeva la probabilità che tale evento avesse luogo. Dopo la missione, gli psicologi convocarono nuovamente i volontari e chiesero loro se ricordavano le stime effettuate. Le percentuali registrate durante il secondo colloquio differivano enormemente. «Se un evento si era verificato davvero, gli intervistati esageravano la probabilità che vi avevano assegnato in precedenza; se il potenziale evento non si era verificato, ricordavano erroneamente di averlo sempre considerato improbabile».³⁸³ Alla luce di ciò che avviene il sistema 1 modifica la cronologia delle sue credenze sovrascrivendo retroattivamente le sue convinzioni passate a causa del senno di poi: tramite questa illusione cognitiva, il soggetto crede di non essere stato sorpreso dallo scorrere degli eventi tanto quanto in realtà è accaduto. L'uomo non si rende conto di essere incapace di prevedere il futuro, né di capire a pieno il passato: è cieco alla sua stessa ignoranza.

³⁸¹ *Ivi*, p. 181.

³⁸² Cfr. D. Kahneman, *Pensieri lenti e veloci*, cit., pp. 270-271.

³⁸³ *Ivi*, p. 270.

La nostra esperienza soggettiva ci suggerisce che siamo in grado di comprendere il mondo intorno a noi, che esso è più regolare di quanto la scienza non faccia intendere. La vividezza con cui una convinzione si presenta al nostro sguardo rispecchia solo la coerenza della narrazione che abbiamo elaborato, non la sua aderenza alla realtà: siamo sicuri dei nostri giudizi più di quanto dovremmo. La facilità con cui ci accontentiamo di narrazioni che semplificano uno stato di cose, isolando una causa e spiegando alla luce di essa tutto il corso successivo degli eventi, è conseguenza della fluidità cognitiva, che ci porta a rifuggire lo sforzo. Se si rifiuta sistematicamente di sottoporre a revisione il proprio sguardo sul mondo, il soggetto rischia di non essere obiettivo e di non ricordare i propri sbagli nelle previsioni del futuro e nell'analisi del passato: i nostri giudizi sono di gran lunga più erronei di quello che pensiamo. Se non contrastato, il bias del senno di poi assuefà il soggetto alla visione intuitiva e lo rende incapace di staccarsi dal sistema 1, cristallizzando sempre più la sua visione del mondo e facendogli perdere quell'elasticità eccentrica che consente di distanziarsi dal proprio centro e di cambiare prospettiva.

La visione retrospettiva è utile perché non ci fa sentire spaesati e ci dà un sostegno per la comprensione del mondo. Al tempo stesso però è *antistorica* in quanto tende a individuare *una* causa grande piuttosto che *molte* concause minori. È più semplice creare una narrazione coerente se ci sono pochi elementi da far quadrare: il sistema 1 minimizza il ruolo dei fattori che cadono fuori dal suo sguardo, non è in grado di tenere in conto più prospettive simultaneamente e dunque non può fare a meno di *banalizzare* lo stato di cose che cerca di spiegare. Uno sguardo consapevole della storicità al contrario tiene conto di più elementi, anche non immediatamente visibili (come tendenze sociali, documenti perduti, falsificazioni...), ed è in grado di orientare correttamente l'individuo nella sua comprensione del mondo, sebbene richieda uno sforzo che la mente umana tende a evitare. Kahneman riprende una metafora impiegata da Isaiah Berlin per descrivere i due tipi umani corrispondenti.

La volpe sa molte cose, ma il riccio «ne sa una grande» e ha una teoria del mondo; spiega eventi specifici riferendo «tutto a una visione centrale, a un sistema più o meno coerente e articolato», reagisce con impazienza a chi non vede le cose nel suo modo ed è sicuro delle sue previsioni. [...] Per loro, una previsione errata è quasi sempre «sbagliata nella

tempistica» o «quasi esatta». Sono chiari e dogmatici, proprio il tipo di persone che i produttori televisivi amano vedere nei loro programmi.³⁸⁴

La maggioranza delle persone tende a comportarsi da riccio: inesperte sugli argomenti che commentano, eccessivamente sicure del proprio giudizio, incapaci di ammettere la propria ignoranza. Assecondare la propria pigrizia e ricorrere alle solite spiegazioni, difese a spada tratta da qualunque ombra di dubbio, è una conferma della validità del proprio modello del mondo che innesca un circolo vizioso a causa di cui esso acquista ancora più autorevolezza e si impone nei giudizi, che a loro volta diventano nuove conferme. Pensare che non esistano altre interpretazioni di un fenomeno preclude lo spazio per un confronto tra opinioni: non c'è più un dialogo tra posizioni diverse ma dalla pari dignità, ma solo uno scontro tra “giusto” e “sbagliato”, una lotta comunitaria che unisce “noi” (che la pensiamo allo stesso modo) contro “loro” (i puntigliosi che credono di sapere di più del mondo solo perché hanno studiato).

Le volpi, invece, sono pensatori complessi. Non credono che un unico grande fattore guidi il progresso della storia (per esempio, è improbabile accettino l'idea che Ronald Reagan abbia posto, da solo, fine alla guerra fredda opponendosi all'Unione Sovietica). Ritengono piuttosto che la realtà emerga dalle interazioni di molti e svariati agenti e forze, tra cui il cieco caso, e che questo produca spesso risultati imprevedibili e di vasta portata.³⁸⁵

6. Esperienza vs Memoria

Come abbiamo visto, la teoria Econ descrive l'uomo come un agente razionale coerente, in grado di massimizzare il proprio utile con la migliore opzione possibile. A ben vedere si tratta di un assunto molto drastico, che può essere messo in crisi evidenziando la duplice sfumatura di significato che può assumere il termine “utilità”. Da un lato si può concepire l'utile come piacere (o assenza di dolore) concretamente esperito: se ho la febbre e mi viene somministrato paracetamolo per alleviarne i sintomi, posso concludere che quel farmaco è *utile* per me.³⁸⁶

³⁸⁴ *Ivi*, p. 294.

³⁸⁵ *Ivi*, pp. 294-295.

³⁸⁶ Kahneman si rifà all'*Introduzione ai principi della morale e della legislazione* di Jeremy Bentham, che inizia con la frase «La natura ha posto l'umanità sotto il governo di due sommi sovrani, il dolore e il piacere. Soltanto in

Dall'altro, si può intendere l'utile come ciò che il soggetto vuole: qualunque oggetto di desiderio (a prescindere dalla sua effettiva capacità di procurare benessere) diventa *utile* per il soggetto se quest'ultimo orienta la sua azione assumendolo come fine esplicito, se il suo desiderio influenza la sua decisione.

Kahneman dà alla prima definizione il nome di «utilità esperita», mentre alla seconda quello di «utilità decisionale».³⁸⁷ La teoria economica recente non prende in considerazione l'aspetto empirico della scelta: non si chiede affatto se la decisione presa dal soggetto lo porta a stare davvero bene, fattore che in realtà è decisivo quando si deve valutare se ripetere o meno la scelta. Se in un primo momento decido di ordinare una pizza capricciosa e scopro che non mi piace quanto altri gusti, la volta successiva sceglierò qualcosa di diverso. La teoria dell'agente razionale suppone che in ogni momento l'essere umano compie la scelta migliore per sé e si troverebbe in difficoltà a spiegare *perché* ho ordinato una pizza che non mi è piaciuta. Con ogni probabilità si limiterebbe a bollare la decisione come sbagliata, anche se potrei non essermene affatto pentito: senza quell'esperienza non sarei certo di non apprezzare quella combinazione di ingredienti. Nelle scelte concrete che gli uomini si trovano a prendere le due concezioni di utilità possono divergere e non sempre prevale l'opzione migliore.

Certo i due concetti di utilità coincidono se le persone desiderano quello di cui godono e godono di ciò che scelgono per se stesse, e assumere tale coincidenza è implicito nel concetto generale di razionalità degli agenti economici. Si presume che gli agenti razionali conoscano i propri gusti presenti e futuri e prendano decisioni capaci di massimizzare i loro interessi.³⁸⁸

In modo analogo alla visione bisistemica del cervello, Kahneman propone di distinguere nei processi decisionali due sé distinti (il «sé esperienziale» e il «sé mnemonico») che rappresentano le diverse utilità che gli individui possono perseguire (rispettivamente, quella esperita e quella decisionale). In linea di principio un agente razionale dovrebbe massimizzare l'utile corrispondente a ciascuno dei due; come si potrà notare, questo non è vero per l'uomo, che in numerose circostanze si dimostra incapace di soddisfare al meglio il suo interesse.

riferimento a essi si stabilisce ciò che si deve fare, come ciò che si farà». La fuga dal dolore e la ricerca del piacere vengono intesi come motori dell'azione intelligente e finalizzata dell'essere umano, come l'*utile* che lo muove.

³⁸⁷ Cfr. D. Kahneman, *Pensieri lenti e veloci*, cit., p. 507.

³⁸⁸ *Ivi*, pp. 507-508.

In uno studio compiuto negli anni '90 venne chiesto ad alcuni pazienti sottoposti a colonscopia di indicare il dolore che provavano ogni minuto in una scala da 0 (nessuno) a 10 (intollerabile).³⁸⁹ In questo modo era possibile tracciare un grafico che descriveva fedelmente lo stato d'animo delle persone durante quell'esame (va detto che al tempo non era diffusa la prescrizione di anestetici). Ogni grafico mostrava un'esperienza soggettiva drasticamente diversa dalle altre e consentiva la comparazione tra alcuni esami lunghi ed altri corti, tra alcuni dolorosi ed altri meno invasivi. Al termine dell'esame, ai pazienti veniva chiesto di dare una valutazione retrospettiva sul dolore che avevano provato nel complesso. Se l'uomo fosse razionale e coerente, dovrebbe fornire una valutazione complessiva che corrisponde esattamente alla somma di quelle appuntate durante l'esame: la quantità finale dovrebbe equivalere alla somma dei dolori momentanei. Al contrario, i due dati differivano parecchio ed evidenziavano due caratteristiche del giudizio dei pazienti. Per prima cosa, la loro valutazione complessiva non era influenzata dalla durata della procedura: pazienti che avevano effettuato un esame molto più lungo di quelli altrui avevano espresso valutazioni migliori di altre, nonostante la somma dei momenti di dolore fosse più alta («disattenzione per la durata»). Inoltre, la media tra il momento peggiore della colonscopia e il suo momento conclusivo rispecchiava con abbastanza precisione la valutazione retrospettiva («regola del picco-fine».)³⁹⁰ Tutti i soggetti mostravano di trascurare il benessere effettivamente esperito e di decidere in base a un ricordo significativo ma fondato su informazioni parziali.

Il sé esperienziale vive nel *qui e ora* e sperimenta in prima persona sensazioni, emozioni, situazioni. Affronta la fatica e assapora la gioia dell'esistenza. Il sé mnemonico, invece, esprime le valutazioni e conserva i ricordi. Non affronta la concretezza in prima persona, ma quando giudica tenta di rifarsi a ciò che ha sperimentato. Per usare una terminologia plessneriana, potremmo dire che il sé esperienziale è il *centro* posizionale dell'uomo, l'attore della sua vita, mentre il sé mnemonico è uno spettatore quasi esterno, l'*eccentrico* in grado di simpatizzare con l'altro, che si pone alla periferia di sé per prendere una decisione ragionata, non dettata dalla contingenza.

Il sé esperienziale è quello che risponde alla domanda: «Fa male, adesso?». Il sé mnemonico è quello che risponde alla domanda: «Com'è stato, nel complesso?». I ricordi

³⁸⁹ Cfr. *ivi*, pp. 509-510.

³⁹⁰ Cfr. *ivi*, p. 511.

sono tutto quello che possiamo conservare della nostra esperienza di vita e l'unica prospettiva che possiamo adottare quando pensiamo alla nostra esistenza è quindi quella del sé mnemonico.³⁹¹

In un altro esperimento venne chiesto ad alcuni volontari di tenere una mano per 60 secondi all'interno di un recipiente che conteneva acqua a una temperatura tanto fredda da generare una certa sensazione di dolore, ma non tale da renderla insopportabile. Dopo una breve pausa il volontario veniva richiamato per inserire l'altra mano in un recipiente che conteneva acqua alla stessa temperatura. Dopo 60 secondi, veniva rilasciata acqua a temperatura leggermente più calda, tanto da far alzare di un grado il calore complessivo del recipiente e di produrre così una lieve sensazione di benessere; il soggetto lasciava la mano immersa per altri 30 secondi.³⁹² Durante le immersioni, il livello di dolore veniva annotato grazie alla mano libera. Dopo che era finita anche la seconda parte, gli sperimentatori chiedevano quale intendessero ripetere. Questo test era finalizzato a registrare le impressioni del sé esperienziale e a vedere se queste influenzavano in qualche modo la decisione finale. L'esperimento creava un conflitto tra gli interessi dei due sé: dal momento che i primi 60 secondi dello scenario lungo erano identici a quello breve, dal punto di vista di uno spettatore obiettivo era di gran lunga preferibile quest'ultimo in quanto non presentava 30 secondi di sofferenza aggiuntiva (per quanto alleviata). La regola del picco-fine suggeriva agli sperimentatori che il finale più caldo avrebbe lasciato un'impressione più positiva nei volontari, e che la disattenzione per la durata avrebbe portato a ignorare la distinzione tra 60 e 90 secondi. I soggetti in media preferirono nettamente ripetere la prova lunga rispetto a quella breve.³⁹³

I volontari che preferirono l'episodio lungo non erano masochisti e non scelsero deliberatamente di esporsi all'esperienza peggiore: semplicemente, commisero un errore. Se avessimo chiesto loro: «Preferite un'immersione di 90 secondi o solo la sua prima

³⁹¹ *Ivi*, p. 512.

³⁹² Specifico che l'esperimento era organizzato in modo da mitigare l'influenza di qualunque fattore secondario. Cfr. *ivi*, p. 514: «Metà dei partecipanti avevano subito la prova breve con la sinistra, mentre gli altri con la destra; metà avevano affrontato per prima la prova breve, mentre gli altri la prova lunga, e così via».

³⁹³ Cfr. *ibidem*: «Ben l'80 per cento dei soggetti che avevano detto di avere sentito meno dolore nell'ultima fase dell'episodio lungo scelse di ripetere quello, dichiarandosi disposto a patire 30 secondi in più di dolore inutile nella prevista terza prova».

parte?»), avrebbero sicuramente scelto l'opzione breve. Non usammo, però, quelle parole, e scelsero quello che venne loro spontaneo scegliere: l'episodio di cui serbavano il ricordo meno avversivo. [...] Presero la loro decisione in base a una semplice regola intuitiva: scegliere l'opzione che piace di più o che si detesta di meno.³⁹⁴

Questo esperimento mostra perché la duplicità dei sé non è una formulazione equivalente dell'ambivalenza tra i sistemi. Il sé mnemonico condivide alcune caratteristiche del sistema 2: è il sé che decide e che valuta, ma fa tutto questo sulla base di ricordi rappresentativi influenzati dal picco e dalla fine di un'esperienza, elementi che non descrivono sempre in modo accurato la realtà dei fatti. Anche il sistema 1 ragiona per archetipi, norme, storie efficaci ma non sempre obiettive: il sé mnemonico non ha ragionato sommando i vari momenti e prendendo una decisione che tenesse pari conto di ognuno di essi, ma è saltato intuitivamente a una conclusione basandosi sulla vividezza del suo giudizio, sulla media dei ricordi. Alcune volte il sé mnemonico esprime una valutazione positiva di scenari estremamente dolorosi, mentre altre esagera una condizione che il sé esperienziale aveva sopportato agevolmente (o comunque più di quanto il sé mnemonico sarebbe disposto a credere): è il ricordo lasciato da un'esperienza a determinare la decisione; le sensazioni che proviamo nel momento sono di importanza secondaria. Confondere l'esperienza e il ricordo che se ne ha è un'illusione cognitiva, un errore del ragionamento.

[Una persona mi] disse di avere ascoltato estasiato una lunga sinfonia su un disco che, essendo graffiato vicino al bordo finale, aveva prodotto un suono orribile verso il termine dell'esecuzione, e riferì che quella brutta conclusione «gli aveva rovinato l'intera esperienza». Ma non era realmente rovinata l'esperienza, bensì solo il ricordo. Il sé esperienziale aveva vissuto un'esperienza quasi del tutto positiva, e il cattivo finale non poteva annullarla, in quanto era già accaduta. [...] L'esperienza reale non conta dunque nulla?³⁹⁵

Con l'abitudine, l'attenzione che diamo a ciò che ricorre cala e il suo impatto nel nostro giudizio si riduce sempre di più. Pensiamo alle restrizioni vissute durante la pandemia: probabilmente la maggioranza della popolazione col senno di poi esprimerebbe un giudizio

³⁹⁴ *Ivi*, pp. 514-515.

³⁹⁵ *Ivi*, p. 512.

negativo a riguardo, ma questo non rispecchierebbe lo stato d'animo che provava effettivamente in quel periodo. Dopo un mese e mezzo di lockdown era più facile trovare una routine per fuggire dallo stress o dalla noia perché ci si era abituati a compensare all'impossibilità di vedersi fisicamente con altre persone, si era trovato un nuovo equilibrio in risposta all'aumento di ore in cui i conviventi erano costretti a stare a contatto e al cambio spaesante di routine. I nostri ricordi non sono sempre affidabili perché riassumono intere giornate in una singola sensazione-immagine, frutto della media degli episodi che ricordiamo e non della loro somma.

Immaginiamo di essere affetti da una malattia difficile da curare, per la quale si può ricorrere a due trattamenti: un'operazione all'avanguardia, molto efficace ma così dolorosa da essere poco sopportabile, oppure una meno invasiva ma dall'efficacia ridotta. La nostra scelta verrebbe influenzata se sapessimo che al termine dell'intervento ci verrebbe iniettato un farmaco che induce un'amnesia di quanto successo nelle 24 ore precedenti? Se la risposta è affermativa, la nostra scelta è determinata dal sé mnemonico ed è indifferente al dolore che il sé esperienziale prova nel presente. Non conta quanto benessere esperito si registra in ogni momento, ma quale valutazione viene fornita dal sé mnemonico, anche se non rispecchiasse affatto ciò che abbiamo vissuto nel presente.

Per quanto possa sembrare strano, io sono il mio sé mnemonico e il sé esperienziale, quello che vive la mia vita, è come un estraneo per me.³⁹⁶

Tale questione solleva un problema: supponiamo di essere un medico che deve operare un paziente. Quale trattamento dovremmo privilegiare? Quello veloce ma doloroso, che privilegia il sé esperienziale riducendo la sofferenza che prova, o quello più lento, senza picchi negativi, che favorisce il sé mnemonico lasciando un ricordo migliore? Non c'è un sé effettivamente prioritario sull'altro: per quanto il secondo ha più voce in capitolo nelle scelte e nei giudizi, il primo vive effettivamente e sperimenta le sensazioni. Si dovrebbe migliorare le condizioni di vita delle persone, intervenendo su qualcosa di persistente, ma che alla lunga si dà per scontato e che non incide più di tanto sulla valutazione retrospettiva, oppure intervenire sulla memorabilità, dunque sull'eccezione che influenza il giudizio ma non la quotidianità?

In un ulteriore esperimento ad alcuni volontari veniva posto un questionario per valutare la soddisfazione per la loro vita. Il ricercatore chiedeva alle persone di andare a fotocopiare un

³⁹⁶ *Ivi*, p. 525.

documento prima di iniziare il test, lasciando in alcuni casi una monetina da 10 centesimi in bella vista sulla stampante. Questo insignificante episodio di fortuna provocò un miglioramento nella valutazione generale della vita. Cosa determina davvero la soddisfazione, la felicità, il benessere? Cosa conta davvero quando ci chiedono come stiamo?

È probabile che vengano in mente avvenimenti cruciali del nostro recente passato o dell'imminente futuro, preoccupazioni ricorrenti, [...] nonché successi importanti e insuccessi dolorosi. Alcune cose pertinenti alla domanda ci verranno in mente, mentre molte altre no. Anche quando non è influenzato da episodi del tutto irrilevanti come la moneta sulla fotocopiatrice, il punteggio che assegniamo in fretta alla nostra vita è determinato non già da un'attenta valutazione dei vari ambiti della nostra esistenza, bensì da un piccolo campione di idee altamente disponibili.³⁹⁷

La coerenza che il modello dell'agente razionale presuppone negli esseri umani non esiste: non siamo rappresentanti affidabili della nostra persona.³⁹⁸ Il nostro umore e le circostanze in cui ci troviamo cambiano sempre e con essi il sottofondo (*campo*) cognitivo a partire da cui pensiamo: non sappiamo tenere sempre in considerazione il nostro interesse e spesso ci facciamo sviare da cose che appaiono significative ma in realtà non lo sono o non lo sono mai state. «La chiave di tutto è l'attenzione».³⁹⁹ È ciò di cui ci preoccupiamo a determinare maggiormente le nostre scelte e preferenze: spesso l'attività del sistema 2 si appoggia su valutazioni del pensiero intuitivo che non vengono sottoposte a revisione perché si presentano con un'aura di familiarità o di ovvietà, con una fluidità cognitiva che illude che ulteriori sforzi cognitivi siano superflui.

Dovremmo essere consapevoli che il nostro sé mnemonico trascura oltre il dovuto la voce del sé esperienziale, quell'operaio costante e silenzioso che si fa carico del presente. Al tempo stesso, non bisogna commettere l'errore di identificarci con quest'ultimo: il motore della sua esistenza è lo scopo che l'uomo si prefigge, il suo progetto di vita. Siamo capaci di distanziarci dal presente, di assumere un'immagine come guida pratica per le nostre decisioni e azioni: tale compito è appannaggio del sé mnemonico, un insieme di riflessione consapevole e di senso di

³⁹⁷ *Ivi*, p. 538.

³⁹⁸ Cfr. *ivi*, p. 451: «Quella che chiamiamo coerenza logica delle preferenze degli Umani è solo un disperato miraggio».

³⁹⁹ *Ivi*, p. 531.

affinità che può essere solo scoperto. Kahneman non si augura che le persone diventino macchine edoniste il cui obiettivo è massimizzare sempre il proprio benessere concretamente esperibile. Egli intende piuttosto sensibilizzare sul fatto che, contrariamente a quanto suggerisce la nostra esperienza soggettiva, i ricordi che guidano le scelte non sono sempre obiettivi: sé mnemonico e sé esperienziale sono diversi, ed è necessario sforzarsi di mettere alla prova la propria intuizione ed assicurarsi che ci stia portando sulla strada corretta.⁴⁰⁰ Se è vero che è impossibile (e nemmeno desiderabile) essere sempre pienamente coscienti di ciò che si fa e di ciò che si pensa, è anche vero che si può sviluppare una certa sensibilità nel riconoscere le situazioni in cui è probabile che ci sbagliamo. Dobbiamo coltivare in altre parole una capacità di dubbio sana, che complichino il quadro al fine di assicurare la visione d'insieme migliore possibile, dando pari peso ai due sé nella scelta.

Gli obiettivi che ci poniamo sono così importanti per quello che faremo, e per come ci sentiremo al riguardo, che non ha senso concentrarsi esclusivamente sul benessere esperito. Non possiamo sostenere un concetto di benessere che ignori quello che la gente vuole. D'altronde è anche vero che un concetto di benessere che ignori come ci sentiamo mentre viviamo [...] è altrettanto insensato. *Dobbiamo accettare le complessità di una visione ibrida, nella quale sia preso in considerazione il benessere di entrambi i sé.*⁴⁰¹

6.1 La frattura del sé in *L'anima buona del Sezuan*

Una delle opere più famose scritte da Brecht offre l'occasione di riflettere circa alcune considerazioni finora svolte. Si tratta de *L'anima buona del Sezuan*, spettacolo ambientato nella regione cinese omonima fittizia. Un tema di questo dramma è il conflitto interno all'uomo, che si presenta in ogni circostanza che gli impone una scelta: lungi dall'essere qualcosa di indolore, il momento della decisione è quello in cui l'individuo è messo alla prova, dove rinuncia a parte della sua umanità, a parte del potenziale in cui essa originariamente consiste per diventare

⁴⁰⁰ Cfr. *ivi*, p. 554: «Una teoria del benessere che ignorasse che cosa vogliono le persone non sarebbe assolutamente sostenibile, ma non lo sarebbe nemmeno una teoria che ignorasse che cosa succede davvero nella loro vita e si concentrasse esclusivamente su quello che esse ne pensano. Vanno considerati sia il sé mnemonico sia il sé esperienziale, perché i loro interessi non sempre coincidono. I filosofi potrebbero andare avanti per un pezzo a disquisire di simili questioni». Sfida accettata, Daniel...

⁴⁰¹ *Ivi*, pp. 541-542 [c.n.].

qualcosa. Questa realizzazione da un lato è un compimento del processo continuo che è la sua esistenza, ma dall'altro diventa qualcosa di indipendente, che può assumere un significato diverso (o addirittura opposto) rispetto alla volontà iniziale. Capace di ingannarsi riguardo a ciò che è meglio per sé, l'essere umano non riesce a difendere i suoi interessi e tende a contraddire se stesso.

Costretta a prostituirsi per sopravvivere, la protagonista Shen Te ha l'occasione di riscattare la sua condizione e il suo nome (il suo prestigio sociale, pubblico) grazie al dono che tre divinità le fanno per averli ospitati. Essi erano alla ricerca di un'*anima buona* per poter dimostrare che l'umanità non aveva dimenticato i loro precetti.⁴⁰² Una volta saputo che Shen Te lavora sulla strada, le affidano una piccola somma per rilanciarsi e la protagonista rileva una tabaccheria per poter guadagnare senza commettere atti impuri. Le persone iniziano però ad approfittare della sua bontà e gentilezza: nella prima scena un'intera famiglia (che in precedenza aveva ospitato Shen Te, ma poi non si era fatta scrupoli a buttarla sulla strada quando non poteva più pagare l'affitto) si fa ospitare all'interno del negozio, esaurendo le scorte di riso e consumando il tabacco senza pagare un soldo. Anche la precedente proprietaria del locale, la signora Shin, sfrutta l'incapacità della protagonista di dire no per spillarle soldi. Il comportamento che i personaggi mostrano è estremamente ambiguo: da un lato, spingono la protagonista ad acconsentire alle loro richieste, facendo leva sul suo sentimento di pietà, ma dall'altro le ricordano che "deve imparare a dire di no", altrimenti non riuscirà mai ad avviare l'attività e dovrà tornare sulla strada. Quando un falegname arriva per reclamare ciò che gli spetta in cambio degli scaffali di cui il negozio è fornito, i suoi ospiti fingono che Shen Te abbia un cugino in una città vicina e garantiscono che sarà lui a risarcirlo non appena tornerà, allo scopo di legittimare ancora di più la loro richiesta di essere ospiti nella tabaccheria. Con riluttanza, la protagonista regge il gioco.

Spesso durante l'opera Shen Te si rivolge direttamente al pubblico, commentando quanto appena accaduto e stimolando una risposta polemica e contraddittoria, in modo simile a quanto accade nei drammi didascalici. Il pubblico non può fare a meno di notare l'ipocrisia manifestata dalla folla di accattoni ed è portato a farsi un'idea diversa da quella ingenua della protagonista:

⁴⁰² Cfr. B. Brecht, *L'anima buona del Sezuan*, trad. it. di G. Pignolo, Einaudi, Torino, 1971, p. 32: «Dobbiamo proseguire il nostro cammino, dobbiamo cercare e trovare altre persone che siano pari alla nostra anima buona del Sezuan e far cessare così la diceria che i buoni non possano più vivere su questa terra».

Brecht suscita appositamente un senso di straniamento nello spettatore per renderlo più critico verso lo sviluppo della trama e le scelte dei personaggi.

Il mio bel negozio! Le mie speranze! Appena aperto non è già più un negozio! (*Al pubblico*)
La piccola scialuppa
di salvataggio va presto a fondo:
troppe braccia di naufraghi
vi si aggrappano avidi.⁴⁰³

La situazione cambia drasticamente quando l'indomani si presenta in negozio il cugino in carne ed ossa, Shui Ta. La sua personalità è opposta rispetto a quella della protagonista: mentre lei è sensibile, gentile, ingenua, preoccupata per il prossimo, altruista anche al punto da mettere in pericolo se stessa, lui ha fiuto per gli affari, è obiettivo e razionale, volge la situazione sempre a suo favore. Mentre Shen Te viene apprezzata dalle persone che la conoscono senza però venire rispettata, Shui Ta viene rispettato in quanto si fa temere. In un battibaleno, intima tutti gli accattoni dalla tabaccheria di andarsene e costringe il falegname ad accettare una somma irrisoria rispetto a quella pretesa per evitare di andarsene a mani vuote.

Lungo tutta la vicenda, nei momenti in cui Shen Te non sarà in grado di difendere i suoi interessi e di tenere in ordine la sua vita irromperà sulla scena Shui Ta, che bilancerà nel senso opposto la situazione e coltiverà l'utile della protagonista. Brecht rivela al pubblico a metà dell'opera che è quest'ultima a nascondersi dietro le fattezze del cugino: ella indossa una maschera quando la sfera pubblica arriva a minacciarla, *impersonificando* suo cugino e *diventando* a tutti gli effetti una persona diversa. Shen Te è spinta a rinunciare al proprio carattere perché nel Sezuan manca solidarietà e riconoscenza: gli individui indossano la maschera da bisognosi e spingono a compassione l'altro per campare a sue spese, senza preoccuparsi di dare niente in cambio – a meno che anche i loro interessi non siano messi a rischio, come nel caso degli accattoni che difendono Shen Te dalle richieste del falegname. Questo clima ostile ed individualista è sottolineato da Brecht sin dalla presentazione dei personaggi del dramma, conclusa da una scritta: «La provincia del Sezuan [...] *nella presente parabola simboleggia tutti i luoghi dove gli uomini sono sfruttati dagli uomini*».⁴⁰⁴ In una

⁴⁰³ *Ivi*, p. 31.

⁴⁰⁴ *Ivi*, p. 11.

società come quella descritta, ognuno maschera la sua condotta per manipolare l'altro e non si mostra per quello che è. L'unica eccezione è Shen Te, "l'anima buona", che però è costretta a giocare allo stesso gioco degli altri per non soccombere, studiando sotterfugi e mezzi per difendere il suo interesse.

I buoni
non possono a lungo esser buoni in questo paese.
Dove i piatti sono vuoti i convitati si azzuffano.
No, i comandamenti celesti
non servono nella carestia.
Perché gli dèi non compaiono sui mercati
a distribuire sorridenti tutta quell'abbondanza?
A far sì che tutti, ben nutriti di pane e di vino,
vivano buoni e amici l'un con l'altro?⁴⁰⁵

Shen Te cambia personalità solo quando si maschera da Shui Ta e continua a comportarsi in modo eccessivamente altruista e ingenuo quando non si traveste. Si innamora di un aspirante aviatore, Yang Sun, che però non trova lavoro ed è deciso a uccidersi. Egli sfrutta Shen Te per andarci a letto e chiederle i soldi necessari a corrompere un burocrate pechinese che gli aveva promesso un posto nell'aviazione in cambio di una mazzetta. La ragazza è però accecata dall'amore e non riesce a capire le reali intenzioni di Sun. Quando egli confesserà a Shui Ta l'intenzione di partire per Pechino, abbandonandola dopo averla illusa che avrebbero vissuto insieme, la protagonista tornerà in un primo momento sui suoi passi ed eviterà di concedere a Sun il denaro, ma poi cederà ai suoi sentimenti e convolerà comunque a nozze con lui.

Per favore, non chiami mio cugino, signor Shu Fu. Non è del mio parere, lo so. *Ma non ha ragione, lo sento. (Al pubblico)*
Voglio andare con l'uomo che amo.
Non voglio fare i conti di quanto mi costa.
Non voglio pensare se è bene o male,
non voglio sapere se mi ama.

⁴⁰⁵ *Ivi*, p. 60.

Voglio andare con lui che amo.⁴⁰⁶

Questo passo illustra al meglio il conflitto che può verificarsi in ogni momento nell'essere umano: teso fra la sicurezza istintiva del sentimento e la voce più obiettiva ma meno confortante della ragione, è chiamato a trovare un equilibrio che pacifichi entrambe le parti e a non trascurarne nessuna. Le decisioni che Shen Te compie trascurano l'esperienza che ha vissuto nelle vesti di Shui Ta: nonostante sia convinta di fare la scelta migliore per se stessa, sta dando ascolto alle sue "sensazioni" piuttosto che essere obiettiva. Come recita un proverbio, "non c'è peggior sordo di chi non vuole sentire": l'uomo tende spesso a ignorare ciò che smentisce la sua convinzione, o a dargli una lettura alternativa che non contrasta con il suo credo.⁴⁰⁷

Poiché Shen Te si rifiuta di concedere la somma richiesta al promesso sposo, Sun rinvia la cerimonia per attendere il cugino perché intende farsi dare la somma necessaria per andare a Pechino, convinto che con lui sia più semplice ragionare; l'attesa si protrae finché non diventa chiaro a tutti che le nozze non si faranno. Shen Te rimane sola, consapevole di aver nutrito sentimenti per un approfittatore che non era interessato a una vita con lei, ma solo a vantaggi economici e carnali. La situazione cambia quando capisce di essere incinta dell'aviatore: dapprima viene rapita da una sensazione di felicità che la porta a trascurare i cattivi affari in cui versa il suo negozio; una volta realizzato che dovrebbe crescere il figlio da sola, senza la tabaccheria, e che perciò dovrebbe condurre una vita simile a quella di prima, si convince a vestire i panni di Shui Ta per l'ultima volta per garantire un futuro al bambino. Quando la sua parte razionale prende il sopravvento, sfrutta tutto ciò che ha a sua disposizione per aprire una manifattura di tabacco: alla famiglia ospitata all'inizio sottrae due sacchi di materia prima che non avevano dichiarato alla polizia e di cui dunque non possono denunciare il furto; ai senzatetto offre un lavoro sottopagato e alloggi messi a disposizione da un pretendente che ammirava l'impegno di Shen Te per i bisognosi; assume Sun come controllore degli operai, sfruttando la sua spietatezza per esercitare il pugno di ferro e tenerli in riga.

⁴⁰⁶ *Ivi*, p. 73.

⁴⁰⁷ Questa è la giustificazione che Shen Te dà alle confessioni del suo amato: «Ciò che un uomo dice agli altri uomini non conta nulla: vuol apparire grande e potente, vuol far la figura del gran duro» (*ivi*, p. 74). Si tratta di un perfetto esempio del bias di conferma e della tendenza umana a rileggere in chiave favorevole per il modello creato dal sistema 1 tutto ciò che avviene. Cfr. D. Kahneman, *Pensieri lenti e veloci*, cit., p. 289: «I dati che inficiano presupposti fondamentali, e che quindi minacciano la vita e l'autostima delle persone, non sono recepiti. La mente non li digerisce».

La trama culmina in un processo che gli abitanti del Sezuan muovono verso Shui Ta, accusandolo di avere ucciso la cugina, poiché non la vedono da mesi. Ella in realtà ha deciso di rimanere camuffata per non rendere di dominio pubblico la sua gravidanza, cosa che avrebbe portato Sun a chiedere nuovamente le nozze: è il pragmatismo di Shui Ta a impedire che la sua controparte emotiva torni sui suoi passi, dal momento che l'aviatore non farebbe l'interesse né di lei né del bambino. Quando si scopre che i giudici sono le divinità di inizio dramma, Shen Te/Shui Ta chiede di conferire in privato con loro e confessa di essere ricorsa a questo stratagemma perché costretta dalle circostanze: se avesse continuato a donarsi agli altri senza ricevere o pretendere nulla in cambio, sarebbe stata spolpata di quanto posseduto e obbligata a tornare sulla strada, fallendo la missione che proprio gli dèi le avevano affidato. Le divinità sono rallegrate di aver trovato Shen Te sana e salva e ignorano le sue richieste di aiuto: intimandole di tornare a essere un'anima buona e di seguire i loro insegnamenti, la abbandonano alla folla di gente che torna a fare richieste e a volerla sfruttare. La chiusura lascia un sapore agrodolce nella bocca dello spettatore perché la disperazione della protagonista contrasta fortemente con gli sguardi distaccati degli dèi, che tornano in cielo.

SHEN TE Aiuto!

GLI DÈI Ogni ricerca ormai lasciamo
e su, più su presto voliamo!
Lodiamo ognora e ancor lodiamo
l'anima buona del Sezuan.

[Mentre Shen Te, disperata, tende le braccia verso di loro, gli dèi scompaiono verso l'alto sorridendo e facendo cenni con la mano].⁴⁰⁸

Brecht mette in discussione la visione ingenua per cui essere buoni significa concedere indiscriminatamente sostegno e aiuto al prossimo: non si deve inseguire l'estremo assoluto della beneficenza, né mettere completamente da parte il proprio utile, ma sviluppare un senso pratico che equilibri la propria situazione esistenziale. I pericoli della vita pubblica portano Shen Te a nascondersi e a nascondere la sua sfera privata, a giocare con la propria immagine, a mascherarsi a fin di bene (sta rischiando la sua vita, la sua carriera, la vita del suo bambino) per

⁴⁰⁸ B. Brecht, *L'anima buona del Sezuan*, cit., p. 124.

spuntarla e non essere schiacciata dagli altri. In una società individualista l'altro rappresenta solo un pericolo per il sé, in quanto drena le sue risorse (tempo, attenzione, energia, opportunità, denaro...) e viene visto solo come qualcuno verso cui nulla è dovuto e con cui non si intrattiene alcun legame.⁴⁰⁹ L'utopia che gli dei incoraggiano consiste in una fusione di sfera pubblica e sfera privata, dove ognuno dovrebbe "essere se stesso" ed essere "buono", disinteressato verso la sua condizione, martire per il prossimo: in una società del genere solo gli sfruttatori sarebbero in grado di cavarsela, poiché sfruttano un meccanismo antropologico impossibile da sradicare, ossia la possibilità di nascondersi dietro la propria immagine e diventare qualcun altro (finzione, imitazione...). Senza un collante sociale che imponga dal basso il rispetto reciproco non c'è alcuna barriera che impedisca all'astuzia di pochi di approfittare della generosità di alcuni.

Non lasciar andare in rovina nessuno, nemmeno se stessi. A tutti, anche a se stessi, dare la felicità: ecco il bene.⁴¹⁰

Brecht mette in discussione anche l'unitarietà dell'uomo: la protagonista vive un vero e proprio sdoppiamento in due personalità distinte, che potremmo identificare come *parte razionale* (Shui Ta) e *parte emotiva* (Shen Te). Le circostanze spingono spesso Shen Te ad essere generosa, ma il suo eccesso di bontà la mette sempre in situazioni precarie, dove potrebbe perdere il suo futuro – e così facendo, non aiutare nemmeno gli altri.⁴¹¹ Questa metamorfosi è una sua scelta, a cui però perviene sotto l'influenza decisiva della sua situazione. Così facendo Brecht sottolinea la natura *contestuale* (o, per dirla con Plessner, *posizionale*) dell'essere umano: Shui Ta è costretto a prendere le redini in mano più di una volta, ma la parte emotiva riacquista sempre il controllo dal momento che la posta in gioco non è troppo elevata. Durante l'intero dramma, Shen Te oscilla tra le due personalità senza raggiungere un equilibrio definitivo: non si tratta di un raptus a cui si abbandona ma di una scelta consapevole, perché è lei che decide quale lato mostrare di sé ed è solo a volte che gioca con la sua apparenza. Quando

⁴⁰⁹ Cfr. H. Plessner, *Disprezzo dell'uomo*, cit., p. 165: «In una società individualizzata sono innumerevoli le occasioni e i motivi che spingono all'ostilità verso gli uomini».

⁴¹⁰ B. Brecht, *L'anima buona del Sezuan*, cit., p. 74.

⁴¹¹ Cfr. *ivi*, p. 60: «SHEN TE Dodici poveri calpesti per poterne aiutare uno solo»; e *ivi*, p. 68: «SHU FU A tanta bontà non si deve porre un freno. È nella natura stessa della signorina il bisogno di fare il bene. Ogni mattina mi commuovo nel vederla dar da mangiare a quattro persone! [...] Mi si dice tra l'altro che si rompe la testa per mantenere alcuni senz'altro».

però l'urgenza è garantire un futuro al proprio figlio, la parte razionale si impone come egemone e non lascia spazio di manovra a Shen Te: il forte sentimento materno spinge la parte emotiva, privata, spontanea della protagonista a rifugiarsi dietro la maschera della razionalità calcolatrice per fini strategici.

Mia cugina in questo momento ha delle gravi preoccupazioni. È stata atrocemente sfruttata da ogni parte. Per il futuro non potrà più permettersi la minima debolezza.⁴¹²

La tensione interna alla protagonista è palpabile: si tratta di un dilemma degno della tradizione tragica, che Brecht non inscena allo scopo di creare immedesimazione dal sapore misticheggiante o un consenso di pancia, ma di suscitare sdegno e risposte critiche da parte del pubblico. Più volte gli abitanti del Sezuan etichettano Shui Ta come cattivo e Shen Te come buona: lo spettatore sa che si tratta di una persona sola, spinta dalle circostanze a decidere sulla base del proprio utile o della propria bussola valoriale. Le scelte che compiono le due maschere appartengono allo stesso soggetto, che mostra un comportamento incoerente a seconda delle circostanze. Shui Ta è vicino all'*homo oeconomicus* descritto dalla teoria Econ: soppesa le alternative, insegue il proprio vantaggio e non si fa influenzare dai suoi sentimenti. Anche se a malincuore, si trova spesso a comportarsi duramente con le persone che Shen Te tratta con cura: quando è deciso ad aprire la manifattura per assicurare un futuro al bambino, afferma che la cugina, pur essendo partita, non negherà di concedere l'aiuto ai bisognosi, offrendo un lavoro e con esso un «modo di migliorare il proprio stato in forma dignitosa».⁴¹³ Poco importa che si ottimizzino gli spazi facendo sedere i lavoratori («Siediti per terra, così non occupi tanto posto!»)⁴¹⁴ o che il salario non sia adeguato a soddisfare i bisogni primari: seguendo la prospettiva degli Econ, le persone erano totalmente libere di rifiutare la proposta, per cui hanno esercitato una scelta in piena consapevolezza di tutte le conseguenze a essa associate. Shui Ta non deve nulla a queste persone e si preoccupa solo di rendere la sua attività più produttiva ed efficiente possibile; i cittadini non sono che numeri, forze, elementi del campo sociale in cui si trova che può usare a suo vantaggio. Questa maschera è la personificazione dell'ideale di razionalità, coerenza e individualismo che il paradigma Econ descrive.

⁴¹² *Ivi*, p. 68.

⁴¹³ *Ivi*, p. 94.

⁴¹⁴ *Ivi*, p. 101.

Durante il processo finale la protagonista non riesce a sopportare tutte le testimonianze degli abitanti, che attaccano Shui Ta per le sue azioni nonostante siano motivate dalle circostanze in cui si è trovato/a. La parte razionale tradisce i valori dell'alter ego e porta Shen Te a ribellarsi a una situazione insostenibile e a cercare sostegno negli dèi, che rappresentano l'ideale della giustizia ultraterrena, il punto di vista obiettivo in grado di dare un sostegno e una giustificazione alla condotta della protagonista. Il centro del dramma è il conflitto tra le due maschere della protagonista, che ricorda il conflitto tra i due sé descritto da Kahneman: ciò di cui il sé mnemonico si convince non sempre rispecchia le esperienze concretamente vissute dalla sua controparte e non sempre è l'opzione migliore per l'individuo. Anche quando si soppesa la situazione e si valutano attentamente le opportunità che essa presenta, non è possibile prevedere il futuro: muoviamo sempre le nostre riflessioni in un orizzonte di informazioni limitato all'aspetto con cui il mondo ci si presenta; in altre parole, siamo sempre *situati* in un campo cognitivo che impone una presa di posizione tra tendenze distinte e possibilità opposte di interpretazione, non puri spiriti disincarnati che contemplan idee senza sforzi.

Gli dèi rifiutano di rivedere le loro posizioni e di comprendere le scelte della ragazza: la tradizione è una cristallizzazione di pensiero non sottoposta a revisione. Chi si rifà all'autorità di un valore, di un modello o di un insegnamento non tollera le situazioni in cui esso mostra i suoi limiti e nega implicitamente che siano significative o rilevanti, nascondendo la polvere dell'evento sotto al tappeto della fiducia nel consueto. L'intento di Brecht è scuotere l'animo polemico dello spettatore e fargli riconoscere che le situazioni concrete sono sempre troppo complesse da consentire una valutazione univoca, definitiva e sloganista. Chi si limita a dire che è vero che l'uomo sceglie secondo il suo utile, che è un essere razionale, che deve essere sempre buono ha un'immagine della realtà troppo unilaterale e deve essere educato alla complessità e all'ambiguità delle situazioni. L'unica soluzione a queste dogmatizzazioni è rinnovare la domanda, guardare alle situazioni consuete come se non lo fossero affatto, mettersi nei panni di qualcuno che osserva il tutto come qualcosa di nuovo e ingegnarsi a battere strade finora mai percorse. Per forgiare un'immagine dell'uomo capace di farsi carico della complessità sua, della sua esistenza e del mondo in cui muove i suoi passi è necessario lasciare aperto l'orizzonte della questione e non lasciare che si irrigidisca, essere sempre pronti a rinnovare la domanda e non convincersi mai di avere la verità in tasca.

Deve cambiare l'uomo? O il mondo va rifatto?

Ci voglion altri dèi? O nessun dio affatto?

Siamo annientati, a terra, e non solo per burla!
Né v'è modo di uscir dalla distretta
se non che voi pensiate fin da stasera stessa
come a un'anima buona si possa dare aiuto,
perché alla fine il giusto non sia sempre battuto.
Presto, pensate come ciò sia attuabile!
*Una fine migliore ci vuole, è indispensabile!*⁴¹⁵

7. Il paradosso dell'ignoranza e l'igiene decisionale

Il paradigma dell'*homo oeconomicus* semplifica parecchio il funzionamento e le capacità della mente umana. L'uomo non è razionale nel senso descritto da quella teoria perché il suo pensiero è affetto da errori sistematici e tende ad accontentarsi di risposte apparentemente plausibili ma che non corrispondono al vero. L'Econ massimizza sempre il proprio utile grazie alla sua razionalità olimpica, che gli consente di calcolare costi e benefici delle sue scelte senza che alcuna informazione rilevante gli sia preclusa. Al contrario, l'uomo a volte si illude di dire o fare ciò che rappresenta al meglio il suo interesse, senza rendersi conto di essere influenzato nella scelta dal modo in cui essa è presentata. La mente dell'*homo oeconomicus* incontra direttamente la realtà e “va al sodo”: non fa alcuna differenza affermare di un bicchiere che è “mezzo pieno” o “mezzo vuoto” perché le condizioni di verità degli enunciati sono le stesse. Per l'uomo però c'è una certa differenza in quanto le due frasi stimolano attività diverse del sistema 1, evocano associazioni di idee diverse. La prima espressione è collegata a un certo ottimismo, a un'idea di contenuto positivo o magari alla soddisfazione che si prova quando ci si disseta in una torrida giornata estiva; la seconda evoca un'assenza, una mancanza, un obiettivo che ci si può prefissare, come riempire il bicchiere.⁴¹⁶

L'uomo nutre più fiducia di quanto dovrebbe nella validità del proprio giudizio. Dal momento che nella maggior parte dei casi il pensiero intuitivo imbecca scorciatoie cognitive che non portano ad errori significativi, il sistema 2 si abitua ad adagiarsi sul frutto del suo lavoro e sopravvaluta le sue capacità. Col tempo, si consolida un modello della realtà che rielabora le

⁴¹⁵ *Ivi*, p. 125 [c.n.].

⁴¹⁶ Cfr. D. Kahneman, *Pensieri lenti e veloci*, cit., p. 490: «Il fatto che affermazioni equivalenti dal punto di vista logico suscitino reazioni diverse rende impossibile agli Umani di essere pervicacemente razionali come gli Econ».

convinzioni consolidate, l'insegnamento tratto dall'esperienza, le abitudini e gli errori di cui non ha preso coscienza, e che ha la forma di un racconto, una spiegazione di come va il mondo. Spesso le persone ricorrono intuitivamente alle risposte che hanno già funzionato in passato o che magari sono prese in prestito da personaggi autorevoli (spesso senza capirne a pieno il significato), e sono in grado di convincersi di sapere a sufficienza anche quando la realtà dei fatti li smentisce. La mente tende a creare storie il più coerenti e semplici possibile: le credenze e le preferenze consolidate non vengono giustificate ogni volta da zero, ma si presentano con un'aura di consuetudine, di ovvietà, di *fluidità cognitiva* che soddisfa l'individuo e lo disincentiva dal metterle in discussione.

L'esperienza soggettiva associata alla produzione di un pensiero rende difficile riconoscere gli errori e sovrastima il ruolo dei propri ricordi o delle proprie sensazioni. Ad esempio, le persone tendono a sostenere maggiormente i politici che si mostrano risoluti nelle loro posizioni (a prescindere dal fatto se siano vere o meno) perché l'impressione di un "carattere forte" dà un senso di sicurezza e la sensazione di avere a che fare con un personaggio unico, che rivoluzionerà il sistema.⁴¹⁷ Gli spettatori dei talk show ascoltano con interesse le spiegazioni che esperti di geopolitica ed economia danno di fenomeni come crisi, guerre, rivolte: hanno l'impressione di orientarsi nel caos della realtà perché ascoltano una storia coerente, ma trascurano che l'esito di tali eventi dipende in larga misura dal caso o da qualcosa di imprevedibile.

A volte le persone sovrascrivono involontariamente la loro memoria e cambiano la cronologia delle loro posizioni, convincendosi col senno di poi "di aver sempre creduto nel successo di quell'azienda", o che "quel politico l'avrebbe spuntata alle elezioni", o ancora "di aver sempre apprezzato il partner del proprio figlio". È allora possibile che un ricordo sbagliato possa portare una persona a compiere scelte che a un osservatore obiettivo apparirebbero contraddittorie, perché la illude di perseguire il proprio utile mentre in realtà sta trascurando la sua esperienza.

Le decisioni che non producono la migliore esperienza possibile [...] sono una cattiva notizia per chi crede nella razionalità della scelta. [...] Gusti e decisioni sono forgiati dai ricordi, e i ricordi sono spesso sbagliati. Le prove sperimentali mettono radicalmente in discussione l'idea che gli uomini abbiano preferenze coerenti e sappiano massimizzarle,

⁴¹⁷ Si tratta di un fenomeno noto come "euristica della fiducia". Cfr. D. Kahneman, *Rumore*, cit., p. 262.

un'idea che rappresenta la base stessa del modello dell'agente razionale. L'incongruenza è incorporata nella struttura della nostra mente.⁴¹⁸

Alla luce di queste considerazioni, dovremmo concludere non tanto che l'uomo non è razionale, bensì che non lo è come lo intende la teoria dell'agente razionale. Il ragionamento è influenzato dalla formulazione del problema ed è limitato ai dati presenti nel suo campo cognitivo (*WYSIATI*): mentre l'Econ conosce tutte le informazioni rilevanti e le sfrutta per produrre il suo giudizio, l'uomo spesso non si rende conto di non sapere abbastanza e salta a conclusioni non sempre ottimali. In altre parole, la sua razionalità è *limitata*. L'Econ è mosso solo dal desiderio autointeressato di massimizzare il proprio utile: valuta obiettivamente qual è l'opzione migliore per lui attraverso calcoli e ragionamenti prima di prendere una decisione. L'uomo, invece, a volte giustifica con argomenti razionali una scelta che era già stata presa intuitivamente, convincendosi che era il meglio per sé. La sua decisione non viene presa in base al suo guadagno, ma anche alla sua bussola valoriale: se ne ha la possibilità, cerca di procurare la felicità dei suoi affetti, gioendo per e con essi; può decidere di rinunciare a una parte di ciò che gli spetta, o a parte del suo patrimonio, donando a chi non ha senza pretendere nulla in cambio. Mentre l'Econ è impassibile rispetto alla propria emotività, l'uomo spesso cambia opinioni e preferenze sulla base del suo umore,⁴¹⁹ dell'interlocutore, del contesto sociale in cui è inserito, generando a volte contraddizioni tra singole istanze del suo comportamento.

La nostra vita mentale non è direttamente osservabile perché le attività del sistema 1 non generano alcuna presa di coscienza; del pensiero intuitivo si può osservare solo il risultato e non il processo. A volte non abbiamo consapevolezza dell'evoluzione del nostro pensiero perché avviene impercettibilmente, senza motivazioni intrinsecamente logiche o razionali, a causa di fattori non direttamente visibili e in un lasso di tempo così dilatato da rendere difficile l'individuazione delle differenze. Non si dovrebbe fare troppo affidamento sui propri giudizi in modo acritico e sconsiderato dal momento che il sistema 1 non è sempre obiettivo, anche se l'impressione soggettiva associata al suo lavoro ci porta a convincerci del contrario. Riprendendo l'immagine del riccio e della volpe, mentre quest'ultima è cosciente della

⁴¹⁸ D. Kahneman, *Pensieri lenti e veloci*, cit., p. 517.

⁴¹⁹ Cfr. D. Kahneman, *Rumore*, cit., p. 102: «L'umore ha un'influenza misurabile su cosa pensiamo: su ciò che notiamo in un certo ambiente, su ciò che ripesciamo dalla memoria, sul significato che diamo a questi segnali. Ma ha anche un effetto ancora più sorprendente: cambia perfino il modo in cui pensiamo».

complessità del mondo e ha minore senso soggettivo di sicurezza, il primo conosce poche cose ma ne è ciecamente convinto e traduce l'intensità della sua credenza nella fiducia nelle sue conclusioni. Se il soggetto non avrà ragione di dubitare che la si possa pensare diversamente sarà portato a credere che anche gli altri *debbano* pensarla come lui. Il realismo ingenuo in cui il riccio è trincerato lo porta a radicalizzarsi e a prediligere lo scontro al dialogo.

Se le persone non immaginano alternative possibili alle proprie conclusioni, tenderanno a presumere che anche altri osservatori debbano arrivare alle stesse conclusioni. [...] Non tutti siamo sempre sicurissimi dei nostri giudizi, ma quasi sempre siamo più sicuri di quanto dovremmo.⁴²⁰

La volpe è consapevole dei limiti del suo pensiero veloce e sospende il suo giudizio perché sa che individuare un'unica causa per spiegare un evento o una tendenza è probabilmente una semplificazione dello stato di cose che osserva. È propensa a cercare un dialogo con chi la pensa diversamente non per poter affermare la superiorità delle sue idee, ma per capire se l'altro ha colto un particolare che a lei è sfuggito. Solo chi è consapevole dei limiti della propria razionalità sa che c'è la possibilità che siano sfuggite informazioni determinanti; chi è convinto di sapere abbastanza non attiva il suo sistema 2 e non cerca di complicare il quadro che ha costruito. Kahneman vuole sottolineare che l'uomo, *così com'è*, non può avvicinarsi all'ideale di razionalità che il paradigma Econ ha stabilito; tuttavia, può attuare delle strategie che lo rendano capace di aggirare i suoi limiti e di raggiungere una maggiore obiettività. L'individuo può forzarsi a riconsiderare una situazione sotto una luce diversa se è consapevole che il pensiero veloce è impreciso: convincersi che c'è qualcosa che non torna attiva il pensiero riflessivo, ossia spinge il soggetto a dubitare delle apparenze nonostante la sensazione di fluidità cognitiva generata dal sistema 1. Una descrizione alternativa mette in luce aspetti diversi dello stesso stato di cose che si osserva e il sistema 2 ha la possibilità integrare le due prospettive in una completa.

In uno studio compiuto a inizio '900, alcuni ricercatori chiesero a 787 persone di stimare quanto pesasse un bue.⁴²¹ Per quanto nessuno di essi diede la risposta corretta, la media delle risposte si avvicinò in modo sconvolgente alla verità: 1200 libbre contro le 1198 esatte. «La

⁴²⁰ *Ivi*, pp. 234-235.

⁴²¹ Cfr. *ivi*, pp. 98-99.

ragione è puramente statistica: la media di diversi giudizi (o misure) indipendenti dà un nuovo giudizio che è meno rumoroso, anche se non meno affetto da bias, dei singoli giudizi». ⁴²² A meno che in quel gruppo non sia diffusa una visione comunemente viziata da bias, come per esempio una superstizione per cui un bue non può pesare più di 1000 libbre, la media delle valutazioni mitiga le sorgenti di rumore. Per fare un altro esempio, se dovessimo calcolare l'altezza media degli abitanti di un paese, anche se una misurazione presentasse un errore significativo (per esempio, di 10 cm) questo verrebbe ridimensionato dall'ampiezza del gruppo di riferimento: con 100 persone, l'incisione di quell'errore sulla media sarebbe di 0,1 cm, una grandezza trascurabile. Se invece ricorressimo a un metro tarato male (seguendo l'analogia, affetto da bias), dovremmo aspettarci lo stesso errore in ciascuna misura singola e di conseguenza anche nella media finale.

Sulla scia dell'esperimento precedente, altri studiosi si chiesero se questo effetto intersoggettivo si verificasse anche intrasoggettivamente: se associando risposte date da individui diversi ci si avvicina alla verità molto di più rispetto a ognuna di esse, che effetti ci si dovrebbe aspettare dall'associazione di diverse risposte date dallo stesso soggetto? I ricercatori chiedevano ai volontari di effettuare una prima stima, poi di supporre che questa fosse sbagliata. L'errore era in eccesso o in difetto? Quali presupposti erano sbagliati? Sono state tralasciate informazioni importanti? Supporre che la prima valutazione fosse errata spingeva le persone a formulare una stima diversa e la media delle due produceva un giudizio più accurato di ciascuna di esse presa singolarmente. ⁴²³ La risposta che diamo a una domanda il più delle volte non coinvolge tutte le nostre conoscenze e si appoggia a una valutazione rapida e sommaria che il sistema 1 ha compiuto, basandosi sull'aspetto più evidente in cui la realtà in oggetto ci si presenta. Abbandonare la propria posizione iniziale è una strategia che porta a un giudizio meno affetto da elementi rumorosi, la cui influenza è osservabile solo nella comparazione di più opinioni.

⁴²² *Ivi*, p. 99.

⁴²³ *Ivi*, p. 100. Va specificato che il guadagno che si può ottenere individualmente è inferiore rispetto a quello che si ricava confrontando opinioni di persone diverse (cfr. *ivi*, p. 99). Rimane significativo che forzarsi a cambiare opinione (per dirla con Plessner, assumere un'altra *posizione*) e tenere conto di entrambe le conclusioni raggiunte porta a una maggiore accuratezza e obiettività.

Si può lasciar passare del tempo per stabilire una *distanza con la propria opinione* iniziale oppure si può cercare di *avanzare delle controargomentazioni a se stessi* per vedere il problema da *una prospettiva diversa*.⁴²⁴

Sapere che siamo soggetti a bias spesso stride con la propria esperienza soggettiva. Nella prospettiva in prima persona generalmente non si prende coscienza degli errori cognitivi, perché la nostra vita mentale non è direttamente osservabile: si può osservare solo il risultato del pensiero intuitivo e non il processo in cui consiste. Solo una persona allenata è in grado di riconoscere euristiche e bias, ma neanche la sua visione è immune a priori alla loro influenza: anche quando siamo consapevoli che le frecce della celebre illusione di Müller-Lyer sono della stessa lunghezza, continuiamo a vederne una più lunga dell'altra. Sapere che siamo soggetti a un'illusione modifica il nostro comportamento, non la visione in sé e per sé: quando osserviamo la figura, non assecondiamo più l'intuizione e inneschiamo una riflessione più profonda.⁴²⁵

Per questa ragione, Kahneman suggerisce di ricorrere a tecniche che aiutano a notare la presenza di euristiche e bias. Quando ci laviamo le mani non sappiamo quali germi stiamo uccidendo, né quanti, né sappiamo localizzarli con precisione; sappiamo però che le mani tendono ad accumulare agenti patogeni anche se sembrano abbastanza pulite e quindi anche che è *sensato* lavarsele frequentemente. Analogamente, possiamo ricorrere a pratiche, tecniche e formule che ci orientano nella giusta direzione per mitigare gli errori cognitivi presenti in un giudizio anche se ci appare sensato. Non c'è ragione per non farlo: in un caso si otterrà la conferma che la conclusione era valida, nell'altro la si perfezionerà. Kahneman chiama questa prassi *igiene decisionale*.

⁴²⁴ *Ivi*, p. 101 [c.n.].

⁴²⁵ Cfr. D. Kahneman, *Pensieri lenti e veloci*, cit., p. 34: «Ora che hai misurato le linee, tu, ovvero il tuo sistema 2, l'essere conscio che chiami "io", hai una nuova credenza: *sai* che sono della stessa lunghezza. [...] Hai scelto di credere alla misurazione, ma non puoi impedire al sistema 1 di fare quello che fa di norma; non puoi decidere di vedere i segmenti come uguali, anche se sai che lo sono. per combattere l'illusione puoi fare una sola cosa: imparare a non fidarti delle tue impressioni sulla lunghezza dei segmenti quando a essi sono attaccate delle frecce». Plessner concorda sul fatto che la credenza razionale non sostituisce una volta per tutte l'impressione intuitiva. Cfr. H. Plessner, *I limiti della comunità*, cit., p. 112: «Per quanto ci venga ripetutamente detto che la curvatura della superficie del mare per noi che siamo a riva è solo una parvenza provocata dalla rifrazione della luce, noi non perdiamo, nonostante la nostra consapevolezza, questa visione intuitiva».

L'analogia con il lavaggio delle mani è voluta. Le misure di igiene possono essere tediose, e i loro vantaggi non sono direttamente visibili: potreste non arrivare mai a sapere in quali problemi vi hanno evitato di cadere. [...] Prevenire l'attacco di un nemico invisibile non porterà che a una vittoria invisibile.⁴²⁶

Migliorare il proprio ragionamento è possibile: ammettere che il pensiero sfugge al controllo del soggetto cosciente e di non sapere abbastanza consente di prendere in mano la propria vita cognitiva. Si tratta di uno sforzo da rinnovare ogni giorno, di una *condotta* da mettere in pratica, non di cambiamenti strutturali che arginano i limiti cognitivi una volta per tutte. La facilità con cui individuiamo un nesso causale rende difficile notare i casi che invalidano la correlazione. Non possiamo tenere sempre alta la guardia, perché correggere la propria intuizione è uno sforzo che richiede molte energie. Non si tratta di trasformare l'uomo in un automa dal processo decisionale impeccabile né di favorire un regime di tolleranza-zero nei confronti dell'errore, ma di essere sempre consapevoli della possibilità di sbagliare e di trovare un compromesso tra il comodo ricorso al sistema 1 e la faticosa revisione critica delle apparenze.

Kahneman chiama il pensiero causale e narrativo in cui consiste la nostra vita mentale ordinaria *visione interna*. Essa ricorre al bagaglio esperienziale dell'individuo, assume la sua bussola valoriale come un insieme di regole oggettive (buon senso, consuetudine, normalità...) ed è propensa a considerare i casi come singolari (non come istanze di una classe più generale) assecondando i "presentimenti".⁴²⁷ Ciò che il sistema 1 presenta come coerente e plausibile tende a venire giustificato anche dal sistema 2; quando si asseconda la propria intuizione, non ci si emancipa dalla propria visione interna. Quando una persona compie una scelta con la convinzione che sia la cosa migliore per sé, trascurando le esperienze che invaliderebbero la sua credenza, viene tratta in inganno dalla visione interna. Non si può impedire al sistema 1 di generare di continuo valutazioni sulla normalità e convenienza di ciò che ci circonda; non possiamo disattivare la prospettiva in prima persona, che è influenzata da umore, impressioni, simpatie, preferenze. Quello che però l'uomo può fare è sfruttare la sua consapevolezza a riguardo per *mediare* il suo comportamento mentale, diffidando dalla propria intuizione e mettendone in dubbio le conclusioni. Dal momento che una simile posizione è un

⁴²⁶ D. Kahneman, *Rumore*, cit., pp. 280-281.

⁴²⁷ Cfr. D. Kahneman, *Pensieri lenti e veloci*, cit., p. 332.

distanziamento dalla propria visione interna, si tratta a tutti gli effetti di una *visione esterna* al campo cognitivo immediato del soggetto.⁴²⁸

Quando si considera in questo modo una situazione non si sta conducendo il ragionamento entro l'ambito delimitato del caso in esame, ma si cerca un confronto con casi analoghi, si muovono obiezioni alle osservazioni per verificare se sono davvero sensate, si formula una descrizione alternativa per sottolineare aspetti diversi della situazione. Nella maggior parte dei casi la visione interna prevale su quella esterna, anche se quest'ultima è più obiettiva: quando fanno la spesa, ad esempio, le persone tendono a non riconsiderare le loro preferenze neanche quando le portano a scelte meno vantaggiose economicamente. La lotta faticosa alla propria intuizione rende impossibile adottare in via definitiva la visione esterna: tramite stratagemmi e tecniche si può facilitare il distanziamento dal proprio sistema 1, ma non lo si può abbandonare del tutto. La visione esterna non è un'alternativa a quella interna: non dobbiamo cedere alla tentazione di battezzare una come l'opzione "giusta", perché si tratta di sguardi che si completano a vicenda.

Il meglio che possiamo fare è giungere a un compromesso: imparare a riconoscere le situazioni in cui è probabile che si verifichino errori e impegnarci maggiormente a evitare grossi sbagli quando la posta in gioco è alta.⁴²⁹

Kahneman sta parlando di una capacità di valutazione del contesto: un individuo che aspira a perfezionare il suo giudizio dovrebbe, a suo dire, imparare a distinguere le situazioni che richiedono uno sforzo mentale da quelle in cui poter assecondare la pigrizia del sistema 2. Tale capacità non va considerata come qualcosa di relativo alla sola sfera teoretica, perché il contesto coinvolge il soggetto nel concreto e gli impone una scelta: l'individuo deve prendere posizione rispetto allo stato di cose presente quando valuta se è opportuno complicare il suo sguardo. Come abbiamo visto con Plessner, ogni decisione si colloca a cavallo tra teoria e prassi e richiede un bilanciamento tra convinzioni e possibilità pratiche, tra intenzioni e disponibilità all'azione. Nessuna delle due dimensioni è davvero autonoma: la loro distinzione è possibile solo grazie allo sguardo retrospettivo del senno di poi, che viviseziona il suo oggetto nelle

⁴²⁸ Cfr. D. Kahneman, *Rumore*, cit., p. 211: «Proponiamo la visione esterna come correttivo per previsioni intuitive di qualsiasi tipo».

⁴²⁹ *Ivi*, p. 35.

componenti che nel presente formano un tutt'uno. Dal momento che l'uomo non è un puro spirito che contempla liberamente le forme delle idee, ma nemmeno un animale incapace di emanciparsi dal qui e ora, ogni volta che deve prendere posizione (per imposizione esterna, per occasione o per desiderio personale) deve procurarsi un equilibrio che tenga conto di entrambe le dimensioni. Le parole di Kahneman potrebbero suggerire che, tramite un impegno che si rinnova quotidianamente e il ricorso a tecniche di affinazione del proprio pensiero, l'uomo è in grado di sviluppare un senso *pratico* di discernimento del contesto che gli consente di riconoscere quando è opportuno rendere ortodosso il ragionamento e quando invece è possibile “rilassarsi”.

Il ricorso kahnemaniano a espressioni come “visione esterna” e “distanza da sé” rinforza il paragone con Plessner. I diversi stati di credenza che la mente vive possono essere letti come posizioni assunte dal soggetto durante la sua esistenza. Egli può (e dovrebbe) dissociarsi da idee che ha scoperto essere false o semplificanti, prendendo distanza dal sé passato e rendendosi qualcos'altro. La capacità umana di prendere posizione rispetto alle proprie posizioni (ricordate, vissute o progettate) di cui parla lo psicologo ricorda l'*eccentricità* plessneriana. La coscienza del *WYSIATI* consente all'individuo di mettere a fuoco, di oggettivare il framework implicito in cui il suo ragionamento è radicato, e così anche di lavorare per ampliarlo e aggirarlo per ottenere una prospettiva diversa sulla situazione di riferimento. Allo stesso modo, la consapevolezza di occupare una posizione rivela all'individuo eccentrico l'esistenza di possibilità alternative, che è il primo passo per “uscire” da se stessi: scegliendo di porsi alla periferia di sé invece che rimanere cristallizzato nel proprio centro, l'uomo plessneriano prende in mano la sua vita ed è il solo vivente che può dirsi davvero padrone di sé. L'efficacia di questa connessione è ancora più evidente in questo passaggio, dove Kahneman descrive a parole sue i risultati dello studio sulla media dei giudizi di una stessa persona.

Dal momento che i partecipanti erano costretti a riconsiderare il problema sotto una nuova luce, *sperimentavano una versione ancora più diversa di loro stessi*, come due “membri” della “folla interna” con *posizioni* più distanti.⁴³⁰

Il cambio di prospettiva influenzava i partecipanti al punto da rendere legittimo affermare che era *come se fossero diversi*: per quanto non si trasformassero letteralmente in qualcun altro

⁴³⁰ D. Kahneman, *Rumore*, cit., p. 100.

e conservassero intatte la loro personalità e i loro ricordi (potremmo dire: *per quanto non abbandonassero definitivamente il loro centro*), forzarsi a una descrizione alternativa o fingere di pensarla diversamente (potremmo dire: *esercitare la loro eccentricità, mediare il loro comportamento o ragionamento*) produceva un'opinione finale molto più accurata. Ogni descrizione possibile è una presa di posizione diversa a disposizione della persona: come abbiamo visto, la formulazione di un problema incide sulla risposta dunque può essere considerata come un elemento del campo cognitivo in cui esercitiamo il pensiero.

Alla luce di ciò risultano più fondate le ragioni per parlare di *posizionalità cognitiva*: gli stati mentali sono paragonabili alle posizioni di cui parla Plessner, dal momento che il soggetto può distanziarsi da essi ed esprimere a riguardo un giudizio che in seguito condizionerà le sue scelte e la pianificazione della sua esistenza (sia nell'immediato di una situazione che si risolve nel presente, sia nei progetti di vita a lungo termine). L'uomo non rimane indifferente a ciò che sperimenta "per finta", anche quando non si immedesima del tutto in ciò che imita; egli può recitare una parte e sperimentare una versione diversa di se stesso, aprendosi alla possibilità di cambiare la prospettiva da cui abitualmente progetta la sua esistenza.

Un'interpretazione attoriale convincente tiene conto delle ragioni sottese del modello che prende a riferimento, anche se non sono immediatamente visibili. Imporsi di osservare le situazioni anche da una prospettiva diversa incide retroattivamente anche sul primo sguardo gettato su di esse e trasforma il soggetto. Quando cambiamo umore, per esempio, sperimentiamo uno slittamento prospettico spontaneo: le nostre opinioni cambiano, come le nostre preferenze e le nostre credenze, anche per quanto riguarda la moralità. Kahneman descrive alcuni esperimenti che studiano la variazione dell'attività cognitiva dovuta all'umore e tra di essi ve ne è uno che considera il celebre dilemma del carrello: quando le persone sono di buonumore, sono più inclini ad azionare il cambio e a sacrificare una persona per salvare le altre.⁴³¹

⁴³¹ Cfr. *ivi*, pp. 101-107. Tali esperimenti evidenziano ad esempio che il buonumore rende collaborativi e favorisce i negoziati, ma al tempo stesso rende anche inclini ad assecondare stereotipi e a fidarsi delle prime impressioni. Per quanto riguarda l'esperimento sul dilemma del carrello, cfr. pp. 105: «Quando i soggetti sono stati indotti al buonumore con la visione di un video di cinque minuti, la probabilità che decidessero di spingere l'uomo giù dal ponte è triplicata. Il fatto di considerare il "non uccidere" un principio assoluto o, al contrario, di essere disposti a far fuori un estraneo per salvarne cinque dovrebbe riflettere i nostri valori più profondi; eppure, questa scelta sembra dipendere dal video che abbiamo appena guardato».

Se abbiamo descritto dettagliatamente questi studi sull'umore, è per sottolineare un'importante verità: *non siamo sempre la stessa persona*. Al variare del nostro umore (una cosa di cui siamo naturalmente consapevoli) variano anche alcuni tratti del nostro processo cognitivo (una cosa di cui *non* siamo pienamente consapevoli).⁴³²

Il significato che Kahneman attribuisce al termine *persona* è quello teatrale: uno stesso individuo può diventare più persone a seconda di fattori che non sono sotto il suo controllo, come la situazione in cui si trova, gli interlocutori con cui dialoga, il contesto sociale in cui è inserito, il suo umore, le condizioni atmosferiche. Tutto concorre, in misura più o meno grande, a determinare la posizione finale in cui il soggetto si trova, che non è frutto di una sua decisione esplicita, ma può diventarlo (per esempio passando da un'intuizione fugace a una credenza sostenuta con convinzione). Il tentativo forzato di osservare le cose da una prospettiva esterna, diversa, che stimola l'attività del sistema 2 e disincentiva dall'assecondare acriticamente il pensiero intuitivo è affine alla funzione di straniamento del teatro epico brechtiano, che vuole spingere gli spettatori a mettere in crisi le ovvietà consolidate dal quotidiano presentando le scene *come se* fossero eventi storici, da osservare con attenzione per coglierne a pieno il significato.

Il sistema 2 si attiva appena viene rilevato un evento che viola il modello di mondo cui fa costante riferimento il sistema 1. [...] La sorpresa quindi attiva e orienta la nostra attenzione: fissiamo il fenomeno sorprendente e cerchiamo nella memoria una storia che ne dia ragione.⁴³³

Rompere l'illusione della quarta parete e ribaltare l'aspettativa del proprio pubblico è una tecnica che favorisce una fruizione critica dello spettacolo: un teatro che si prefigge di insegnare deve mettere i suoi spettatori davanti a situazioni opache, a scenari complessi che non evocano una risposta facile. Il teatro epico, in altre parole, mira a scuotere i ricci dal loro immobilismo prospettico, dalla cristallizzazione e radicalizzazione del loro pensiero, stimolando una consapevolezza da volpi: la realtà non è come appare e interpretarla non è qualcosa che viene da sé. «Si dirà che questo è voler complicare le cose. Io non posso che rispondere: le cose *sono*

⁴³² *Ivi*, p. 105.

⁴³³ D. Kahneman, *Pensieri lenti e veloci*, cit., pp. 30-31.

complicate». ⁴³⁴ L'esercizio pratico della propria eccentricità dipende dalla coscienza socratica della propria ignoranza: un soggetto consapevole dei limiti della propria ragione sa di avere sott'occhio sempre soltanto una parte del tutto. Solo se non ci si vela lo sguardo e non ci si sopravvaluta si può realizzare il potenziale razionale della propria umanità: chi non sottopone a revisione le proprie posizioni finisce per diventarne schiavo, incapace di osservare la realtà con occhi diversi e confinato in un linguaggio ristretto che non dà ragione della complessità del tutto.

Lo stile cognitivo che una persona adotta incide sulla qualità e sull'efficienza del ragionamento potenzialmente molto di più rispetto al quoziente intellettivo. Una persona intelligente con una illustre carriera alle spalle potrebbe col tempo diventare sempre più sicura di sé e delle proprie opinioni, rendendosi incapace di un confronto aperto con posizioni nuove; al contrario, una persona che si focalizza sulla sua consapevolezza di non saperne mai abbastanza è aperto all'idea che le cose siano più complesse di quanto crede e cerca attivamente un confronto con chi la pensa diversamente per capire il suo punto di vista. Un ragionamento corretto richiede di coltivare la propria anima, di tenere a mente i propri limiti e di aprirsi al confronto con l'altro, perché potrebbe osservare un aspetto che non è stato preso in considerazione e che può gettare una luce diversa sulla situazione.

L'*apertura mentale attiva*, «ovvero l'attitudine a ricercare attivamente informazioni in grado di contraddire le proprie ipotesi preesistenti, come le opinioni contrarie di altri e l'attenta ponderazione di nuovi dati che contraddicono vecchie credenze», è una virtù che l'uomo eccentrico si prefissa di padroneggiare. ⁴³⁵ Senza di essa, l'individuo corre il rischio di accontentarsi della sua prima impressione, di rinunciare alla possibilità esclusivamente umana di abbandonare il suo centro per sperimentare una prospettiva e una vita diversa. L'esercizio dell'eccentricità consiste nel mettere l'ego in secondo piano, mettersi in ascolto dell'altro e non cristallizzare la propria razionalità in un modello di verità che si vuole credere assoluto. Non abbiamo sempre saputo, durante la nostra esistenza, ciò che sappiamo ora; allo stesso modo, dobbiamo aprirci all'eventualità – o per meglio dire, alla certezza – che il futuro presenterà situazioni, eventi e dati che restituiranno un aspetto diverso del mondo, il quale imporrà al pensiero riflessivo una revisione delle proprie convinzioni.

⁴³⁴ B. Brecht, *Teatro di divertimento o teatro d'insegnamento?*, cit., p. 150.

⁴³⁵ D. Kahneman, *Rumore*, cit., p. 269.

L'apertura mentale attiva [...] è l'umiltà di chi è sempre consapevole che il proprio pensiero è in via di definizione, e desidera correggersi.⁴³⁶

In altre parole, per esercitare la propria eccentricità è necessario essere consapevoli della storicità del pensiero: non dobbiamo rimanere al di qua della cornice in cui è immediatamente inserito, ma coltivare il senso del negativo, la capacità pratica di discernere le situazioni in cui è opportuno complicare il quadro e di saper uscire dalla propria posizione. Questa tecnica è simile a quella dell'attore, che per comprendere al meglio le ragioni della parte che imita deve ribaltare l'orizzonte di indagine, problematizzando quello che la visione quotidiana bolla come ovvio e considerando ogni comportamento non come inevitabile o necessario, ma risalendo alle radici sottese delle sue motivazioni. L'uomo che vuole diventare padrone della propria vita cognitiva deve rinnovare in ogni situazione questo intento: solo così può coltivare la sua anima e aspirare a diventare *razionale*.

⁴³⁶ *Ibidem*.

Capitolo IV

Catastrofe

1. *L'eco delle caverne mediatiche*

Dopo aver presentato il pensiero di questi intellettuali e averne mostrato la compatibilità per la costruzione di una teoria dell'attore complessiva, ci volgiamo all'attualità e proviamo ad applicare l'infrastruttura concettuale finora sviluppata per evidenziare alcune criticità della società contemporanea.⁴³⁷ Ci avvarremo del confronto con alcuni pensatori in particolare: Jürgen Habermas, con la raccolta di saggi *Nuovo mutamento della sfera pubblica e politica deliberativa*,⁴³⁸ in cui il filosofo ridiscute il concetto di sfera pubblica (*Öffentlichkeit*) alla luce dell'avvento dei nuovi media; Bruno Latour, di cui prenderemo in considerazione il pamphlet *Facciamoci sentire!*,⁴³⁹ volto a promuovere la rivoluzione ambientalista attingendo dal vocabolario marxista; infine Esther Keymolen, autrice di un saggio in cui viene studiata la dinamica della personalizzazione dell'interfaccia digitale tramite concetti di matrice plessneriana.⁴⁴⁰

Con l'avvento di Internet la vita delle persone è stata rivoluzionata. Si apre per l'individuo la possibilità di accedere a potenzialmente qualunque informazione con un semplice click: mentre prima era necessario recarsi in una biblioteca a consultare un volume, o contattare una

⁴³⁷ Per approfondire ulteriormente la rilevanza attuale del pensiero plessneriano, consiglio la lettura di J. de Mul, *Philosophical Anthropology 2.0. Reading Plessner in the Age of Converging Technologies*, 2014, in Id. (a cura di), *Plessner's Philosophical Anthropology. Perspectives and Prospects*, cit., pp. 457-475 e a A. Henkel, *Humans, Materiality and Society: the Contemporary Relevance of Helmuth Plessner*, in "Human Studies", XLII, 1, 2019, 123-145.

⁴³⁸ J. Habermas, *Nuovo mutamento della sfera pubblica e politica deliberativa*, trad. it. di L. Corchia e F. L. Ratti, Raffaello Cortina, Milano, 2023. Segnalo un approfondimento interessante, sebbene antecedente all'opera che qui prendiamo in esame, sulle connessioni tra il pensiero habermasiano e quello plessneriano in M. Schloßberger, *Habermas's New Turn Towards Plessner's Philosophical Anthropology*, 2014, in J. de Mul (a cura di), *Plessner's Philosophical Anthropology*, cit., pp. 301-313.

⁴³⁹ B. Latour, N. Schultz, *Facciamoci sentire! Manifesto per una nuova ecologia*, trad. it. di F. Bononi, Einaudi, Torino, 2023.

⁴⁴⁰ E. Keymolen, *A moral bubble. The influence of online personalization on moral repositioning*, in J. de Mul (a cura di), *Plessner's Philosophical Anthropology. Perspectives and Prospects*, cit., pp. 387-402.

persona esperta del campo di nostro interesse, entrambe azioni dalla tempistica non immediata e che comportavano una certa fatica, oggi è sufficiente cercare una nozione su Wikipedia o su motori di ricerca per accedere a centinaia di pagine web selezionate dall'algoritmo (anche se ci si tende ad accontentare delle prime). Mentre un tempo la corrispondenza con una persona residente in un altro Stato poteva richiedere settimane, se non mesi, ora è possibile svolgere videochiamate con un ritardo di segnale nell'ordine dei secondi. Una volta monumenti esotici, animali bizzarri, meraviglie naturali conservavano uno status a metà tra mito e leggenda, in quanto pochi potevano vantarsi di averle viste e suscitavano perciò un fascino magnetico; oggi, se sono curioso di sapere come si presentano le Piramidi, le Cascade del Niagara o l'Uluru posso compiere una rapida ricerca e soddisfare ogni mia curiosità quasi senza fatica, o addirittura accedere alle immagini satellitari per vedere materiale ancora più aggiornato. Il mondo diventa più piccolo anche grazie al contemporaneo sviluppo dei mezzi di trasporto, che consentono di viaggiare da un lato all'altro del mondo in tempistiche che anche soltanto cinquant'anni fa erano impronosticabili. Questo rimpicciolimento corrisponde a un'estensione della sfera della familiarità: mentre prima ciò che non potevo raggiungere né con lo sguardo né attraverso mezzi di ricerca conservava un'aura di incognito e mistero, era cioè un enigma impossibile da dare per scontato di cui bisognava venire a capo, oggi la facile reperibilità di materiale multimediale ridimensiona lo stupore che si prova e toglie quell'impressione.

L'uomo si è abituato ad avere ogni risposta a portata di un click e si dimentica della difficoltà che comporta l'acquisizione di una conoscenza autentica e fondata. Un tempo essere esperti in un determinato settore era un'operazione che richiedeva anni di studio e di fatica: è possibile paragonare il progresso di uno studioso all'interno di una disciplina alla progressiva mappatura che un cartografo effettua in un territorio sconosciuto, o che magari ha visto senza l'occhio critico di chi deve rappresentare fedelmente la realtà. Lo studente sapeva (e dovrebbe sapere tuttora) che c'è sempre qualcosa che sfugge al suo sguardo: sa di non essere infallibile e che può sempre estendere la portata della sua conoscenza. Plessner impiega una metafora spaziale: l'individuo costruisce durante la quotidianità della sua esistenza il confine tra ciò che gli è familiare e ciò che è sconosciuto. Tale linea viene continuamente riscritta perché è di natura *storica, empirica*: ogni volta che l'uomo entra in contatto con qualcosa (un evento, un individuo, un concetto...), lo interpreta alla luce dello sfondo di conoscenze, dell'immagine del mondo, del modello del sistema 1 che ha consolidato lungo la sua vita; qualora non sia immediatamente riconoscibile o succeda qualcosa che in seguito ne mette in crisi l'attribuzione

di senso, si attiva il pensiero riflessivo. Tale linea non è dunque qualcosa di deducibile a priori e si dà solo nel concreto tentativo da parte del soggetto di interpretare ciò che entra nel suo campo posizionale, di non rimanere spaesato davanti a ciò che la vita gli presenta.

Nella sua indeterminatezza a se stesso, si configura per [l'uomo] il peculiare orizzonte all'interno del quale tutto gli appare noto, familiare e naturale, conforme alla sua essenza e necessario, mentre all'infuori di esso tutto è sconosciuto, straniato ed innaturale, contrario alla sua essenza ed incomprensibile. Egli non può predeterminare dove corra questa linea dell'orizzonte, né lo si può stabilire finché non è lui stesso a fissarla.⁴⁴¹

L'esistenza umana oscilla sempre tra un polo di ignoranza e un ambito di familiarità. Ciò che è sottoposto a routine o che presenta regolarità viene appreso e consolidato giorno dopo giorno entrando a far parte stabilmente del secondo; ciò che non si è mai visto prima esemplifica il primo. La maggior parte di ciò che rientra nel campo posizionale si colloca a metà tra questi ambiti: una persona sconosciuta che ci si presenta non può che sollecitare il sistema 1 a rintracciare somiglianze con individui di nostra conoscenza. L'impronta del ricordo determina l'impressione emotiva che accompagna il primo contatto con questa persona, la "sensazione" intuitiva che proviamo nei suoi confronti.

Plessner non poteva immaginare l'avvento di Internet, in grado di offrire possibilità di azione inimmaginabili anche soltanto 30 anni fa. Poter risalire a qualunque informazione di proprio interesse porta le persone a estendere senza precedenti la sfera della familiarità, in quanto la sensazione ambigua che lo sconosciuto emanava, a cavallo tra soggezione e fascino, viene sostituita da una fiducia cieca nell'efficacia del mezzo di ricerca. Basterebbe fare un piccolo esperimento mentale: immaginiamo di trovarci in classe, interrogati davanti al professore, che ci chiede una nozione molto precisa, come per esempio "In che giorno è nato Giuseppe Garibaldi?", oppure "Qual è stata la capitale dell'impero Khmer?", o ancora "Quando sono state formulate le leggi di Keplero?". Se un tempo ci poteva essere incertezza su quale libro consultare, oggi si agisce quasi in automatico: si digita su un motore di ricerca l'informazione di nostro interesse e nel giro di qualche secondo sappiamo la risposta alla domanda. In un certo senso, è quasi *scontato* averla trovata. In una società sempre più convinta di poter sondare le conoscenze degli individui tramite test a crocette, il sapere viene identificato con la correttezza

⁴⁴¹ H. Plessner, *Potere e natura umana*, cit., p. 101.

della risposta (il *cosa*) e non con l'ortodossia del metodo (il *come*). A essere importante non è come si arriva a una soluzione, ma la soluzione stessa; meno tempo e fatica sono richiesti per arrivare alla risposta, meglio è, in quanto il metodo e il processo di formulazione della risposta, il momento intermedio della ricerca perde di significato. Non interessa rendere il proprio sguardo all'altezza della complessità del reale e neanche volerlo osservare da una prospettiva diversa.

L'utente di oggi non è mosso da un autentico desiderio di sapere, di penetrare fino in fondo la struttura delle cose, ma si accontenta di una spiegazione che torna, che rende comprensibili (e alla lunga ovvi, banali) la storia di una persona o il funzionamento di un fenomeno. Vuole immedesimarsi in una narrazione che non contribuisce a plasmare, limitandosi a ripetere a pappagallo dati e frasi che ruba dal web; non può sopportare il ruolo di *ignorante*, non vuole mettersi nei panni di chi sospende il giudizio, non cerca di straniarsi dalla narrazione più spontanea. In una società dove è diffusa una concezione nozionistica del sapere, avere uno strumento in grado di rintracciare in pochi secondi una qualsiasi informazione dà all'individuo che abbraccia tale idea (per dirla altrimenti, *che vi è radicato*) l'illusione di sapere su tutto, in quanto si riempie la bocca di dati che crede di capire, ma di cui non è in grado di dare (nella maggior parte dei casi) una spiegazione valida.

Così come la stampa ha reso tutti gli esseri umani potenziali lettori, la digitalizzazione oggi rende tutti potenziali autori. Ma quanto tempo c'è voluto perché tutti imparassero a leggere?⁴⁴²

Habermas paragona l'invenzione di Internet a quella della stampa: entrambe hanno portato a una rivoluzione senza precedenti nella vita degli individui e rappresentano un punto di non ritorno della storia umana. È uno strumento dal potenziale eccezionale, che non ha solo lati negativi: la possibilità di comunicare quasi simultaneamente con persone dall'altro capo del pianeta dà grande slancio alla ricerca e consente di realizzare progetti di collaborazione che la distanza geografica avrebbe un tempo reso quasi impossibili; l'accesso a quasi ogni informazione mai prodotta dà all'individuo l'occasione di espandere la sua conoscenza senza limitazioni economiche (il prezzo di un libro, le rate dell'università...) o spaziali. Se è vero che

⁴⁴² J. Habermas, *Un nuovo mutamento di struttura della sfera pubblica politica*, in Id., *Nuovo mutamento della sfera pubblica e politica deliberativa*, cit., p. 47.

Internet rappresenta uno strumento valido per sviluppare una conoscenza precisa oppure una trasversale, è anche vero però che le persone tendono a essere pigre, a non fare fatica, ad assecondare i prodotti immediati del proprio sistema 1. Trapiantando questo linguaggio nel contesto digitale, gli utenti ricorrono ai social per trovare conferma di ciò che pensano o per incontrare persone che condividono la loro visione del mondo.⁴⁴³ La qualità e la portata dell'informazione dipende dall'offerta dei media: grazie a Internet, le piattaforme danno ai loro utenti la possibilità di pubblicare contenuti che, a differenza di articoli, libri e saggi, non sono più sottoposti al controllo di un editore. Sfruttando un qualsiasi *social network* ho l'occasione di *pubblicare* il mio pensiero (*privato*) senza dover rispondere agli standard veritativi che invece regolano la produzione di articoli di giornale. «La connessione decentralizzata tra gli utenti dei nuovi media è fondamentalmente reciproca, ma *non regolata in termini di contenuto* a causa della mancanza di barriere professionali»,⁴⁴⁴ situazione che genera un frastuono mediatico tale da impedire la comunicazione riguardo ai temi di interesse pubblico.

In questi termini, i nuovi media non sono “media” nel senso finora adottato. [...] In linea di principio, le piattaforme *autorizzano* tutti i potenziali utenti a diventare autori indipendenti e uguali. I “nuovi” media [...] *non sono responsabili* dei propri “programmi”, cioè *di contenuti comunicativi prodotti professionalmente e filtrati editorialmente*, come accade per le classiche agenzie di notizie o gli editori, come la stampa, la radio o la televisione. *Non producono, non editano e non selezionano.*⁴⁴⁵

Dal momento che non viene esercitato un controllo qualitativo sui contenuti che vengono pubblicati, l'ordine in cui essi sono presentati nelle bacheche degli utenti segue una gerarchia puramente quantitativa e commerciale: più like e condivisioni riceve un post, maggiore sarà la sua visibilità – e anche il suo valore mediatico. Tale dinamica è stata anche indagata da un gruppo di psicologi: in un esperimento, divisero in gruppi alcuni utenti di un sito web in cui era possibile ascoltare musica e chiesero loro di formulare giudizi indipendenti su alcune canzoni (le stesse per tutti). In alcuni di questi gruppi, i ricercatori abilitarono la possibilità di vedere

⁴⁴³ Cfr. *ivi*, pp. 61-62: «Esiste una spinta verso la conferma reciproca e autoreferenziale delle interpretazioni e delle opinioni in quelle sfere pubbliche spontaneamente autodirette e frammentate che si separano dalla sfera pubblica editoriale o ufficiale».

⁴⁴⁴ *Ivi*, pp. 45-46.

⁴⁴⁵ *Ivi*, p. 44 [c.n.].

quanti download erano stati effettuati per ciascun pezzo. L'esperienza evidenzia che nei gruppi in cui tale informazione era visibile il successo di un brano risentiva della sua ricezione iniziale: una canzone che aveva riscosso parecchio successo nelle fasi iniziali tendeva a posizionarsi alta in classifica anche al termine del periodo di osservazione, mentre una non molto scaricata tendeva a essere ignorata e a scivolare verso il fondo. Curiosamente, alcuni brani si posizionarono molto bene in alcuni gruppi e malissimo in altri, a sottolineare come la classifica dipendesse non tanto dalla qualità intrinseca degli stessi, ma da come sono stati presentati e recepiti. L'opinione altrui è un fattore che impatta sul nostro giudizio: dove tante persone si sono espresse positivamente, è più difficile levare una voce di dissenso e subiamo una forma di *influenza sociale*.⁴⁴⁶ Tali risultati stimolarono una ricerca analoga anche nel settore dei *social network*: alcuni studiosi chiesero a un gruppo di volontari di consultare un sito in cui erano presenti numerosi articoli su cui era possibile esprimere una valutazione e un commento. Alcuni di essi avevano già dall'inizio voti positivi e questo fattore influì sul feedback che i volontari esprimevano.⁴⁴⁷ Un'efficace sintesi di questi studi è «la popolarità si autoalimenta».⁴⁴⁸

Un contenuto riesce ad attirare a sé sempre maggiori persone grazie al funzionamento dell'algoritmo delle piattaforme. Queste ultime profilano i dati dei loro utenti tramite l'utilizzo dei *cookies*, brevi file di testo che sintetizzano la loro cronologia. Alcuni siti sfruttano questi strumenti per creare banner pubblicitari personalizzati a seconda delle ricerche passate degli utenti.⁴⁴⁹ Questa vera e propria plasmazione dell'ambiente digitale a immagine e somiglianza dell'utente ha un duplice effetto: favorisce le aziende, che aumentano i loro profitti grazie alle offerte create ad hoc per i visitatori dei siti, ma anche gli stessi utenti. I motori di ricerca come Google e i *social network* tracciano i dati delle persone per filtrare i risultati e poter proporre

⁴⁴⁶ Cfr. D. Kahneman, *Rumore*, cit., pp. 112-114.

⁴⁴⁷ Cfr. *ivi*, pp. 115-116: «Dopo aver visto una valutazione positiva (che, ricordate, era del tutto fasulla), la probabilità che un visitatore desse un voto favorevole a un commento aumentava del 25%. L'aspetto interessante è che questo effetto perdurava nel tempo. Dopo cinque mesi un unico voto positivo iniziale aumentava artificialmente la valutazione media dei commenti del 25%. L'effetto di un unico voto positivo iniziale è un tipico esempio di rumore: qualunque sia il motivo alla base di quel voto, questo potrà produrre una grossa variazione del gradimento generale».

⁴⁴⁸ *Ivi*, p. 113.

⁴⁴⁹ Cfr. E. Keymolen, *A moral bubble*, cit., p. 391: «Almost 80% of the most often-visited websites use tracking technology to gather information of their visitors and a majority of them use this information to tailor their interface – the website environment – to the personal profile of their users».

tra i primi le pagine verso cui si riscontra maggiore affinità, oltre a personalizzare i suggerimenti che compaiono nella barra di ricerca o nel *feed* per snellire ulteriormente la navigazione e renderla più comoda e veloce.⁴⁵⁰

«Di conseguenza, vediamo un *Internet filtrato*, cucito sulle esigenze e abitudini specifiche dei suoi utenti»: ⁴⁵¹ il concetto precedentemente proposto di *campo cognitivo* può essere trasposto in uno ulteriore, un *campo mediatico*. Le informazioni che si presentano come spunti dal mondo sono frutto di una mediazione invisibile, cioè il lavoro dell’algoritmo che ordina i post e le pagine in base alla profilazione dell’utente che effettua la ricerca. Al contrario del mondo fisico, che si presenta con un carattere *aperto*, in quanto si presta a molteplici interpretazioni ed ha una potenzialità pressoché inesauribile, il mondo delle notizie digitali è *chiuso*, in quanto *già* orientato dall’algoritmo verso la conferma delle proprie tendenze, credenze e convinzioni.

Le pratiche di personalizzazione digitale si basano su tecnologie che “mediano ciò che crediamo essere *la norma*, cosa crediamo essere *possibile* e cosa crediamo essere *desiderabile*”.⁴⁵²

Ogni giorno contribuiamo a particolareggiare i connotati del nostro campo mediatico senza che ne abbiamo coscienza: le nostre preferenze vengono registrate in modo sempre più capillare e l’algoritmo è in grado di produrre un modello fedele e stabile in base a cui personalizzare l’interfaccia digitale. Si crea così un circolo vizioso: l’utente medio utilizza il web liberamente, lasciando traccia delle sue azioni; tale traccia (insieme al gradimento complessivo dell’utenza generale) contribuisce a determinare ciò che l’applicazione o il sito presenta all’utente

⁴⁵⁰ Cfr. *ivi*, p. 389: «Online companies see personalization as an excellent tool for presenting users with a selection of information based on personal preferences instead of letting their potential customers swim (and probably drown) in an endless sea of data»; e *ivi*, p. 391: «Similarly to the way in which the targeted ads of online retailers add to the personalization of the Internet, the personalized search results of Google shape the online environment. The information Google presents to the user is based on automated profiling rather than on transparent or objective standards».

⁴⁵¹ *Ivi*, p. 392 [traduzione mia]: «Consequently, we see a *filtered internet*, tailored to the specific needs and habits of its users».

⁴⁵² *Ivi*, p. 388 [traduzione mia]: «Online personalization practices are based on technologies that “mediate what we believe to be *the case*, what we believe to be *possible* and what we believe to be *desirable*”».

spontaneamente (senza che sia lui a cercare); i “nuovi” stimoli, se apprezzati, portano a un’apparizione più frequente di contenuti simili, modificando progressivamente l’ambiente digitale dell’utente in una *Umwelt* dal carattere sempre più chiuso e difficilmente reversibile (o totalmente irreversibile, qualora non si abbia coscienza del meccanismo).

In una bolla filtrata, non è facile incontrare opinioni conflittuali o informazioni di disturbo che incentivano una riflessione morale. Di conseguenza, diventa sempre più difficile essere consapevoli della contingenza delle informazioni presentate. Online, le persone risiedono in una *Umwelt* personalizzata, e contrariamente al mondo aperto e culturale, non è un *mondo condiviso* [*Mitwelt*] dove il significato è costruito intersoggettivamente. Dando in pasto agli utenti una sequenza di informazioni che riaffermano soltanto le loro convinzioni individuali preesistenti, [...] una bolla filtrata dà origine più a *stagnazione morale* piuttosto che a riposizionamento morale.⁴⁵³

Nonostante l’articolo si focalizzi sugli esiti morali di tale meccanismo, è possibile parlare anche di *stagnazione posizionale*. Un individuo che non fa esperienza della contraddittorietà delle proprie convinzioni non è incentivato a revisionarle e alla lunga si cristallizza su di esse, diventando incapace di assumere una prospettiva alternativa o di comprendere le posizioni altrui. Dal momento che l’utente ha a disposizione uno strumento che non solo tende per il suo funzionamento interno a presentare risultati che confermano le convinzioni preesistenti, ma dà anche la possibilità di ricercare attivamente pagine e persone simili, può rifugiarsi all’interno di luoghi sicuri, di *camere d’eco* composte da individui che condividono una stessa immagine del mondo.⁴⁵⁴ Il mondo virtuale frammenta lo spazio pubblico e comune della discussione in una moltitudine di gruppi e di spazi digitali *semipubblici* che «sembrano acquisire una peculiare intimità anonima: secondo gli standard precedenti, non possono essere intesi *né come spazi*

⁴⁵³ Ivi, pp. 396-397 [traduzione mia]: «In a filter bubble, it is not likely to encounter conflicting opinions or disturbing information that spur moral reflection. Hence, it becomes increasingly difficult to be aware of the contingency of the presented information. Online, people reside in a *personalized Umwelt*, and contrary to the cultural and open world, this is not a *shared world* [*Mitwelt*] in which meaning is inter-subjectively constituted. By feeding users a string of information that only affirms their pre-existing, individual beliefs, [...] a filter bubble gives rise to *moral stagnation* rather than to moral repositioning».

⁴⁵⁴ Cfr. J. Habermas, *Un nuovo mutamento di struttura della sfera pubblica politica*, cit., p. 68: «Nelle scienze sociali e della comunicazione è ormai consuetudine parlare di *disrupted public spheres* che si sono disaccoppiate dallo spazio della sfera pubblica giornalmisticamente istituzionalizzata».

*pubblici né come spazi privati».*⁴⁵⁵ Dal momento che non seguono standard veritativi epistemici, i post hanno lo stesso peso di uno sfogo personale, di un'opinione senza alcuna pretesa di verità che però grazie alla piattaforma ha l'occasione di ottenere il consenso degli altri utenti, dando un'aura di legittimità simile a quella dello spazio pubblico ma non disciplinata "dall'alto" (che si presenta come più "autentica", incensurata).

La pluralità di fonti a disposizione delle persone genera una moltitudine di immagini e interpretazioni del mondo in competizione reciproca: i gruppi e le pagine social aggregano intorno a sé quegli utenti che condividono e, in una certa misura, ricercano proattivamente il loro messaggio, diffuso attraverso una comunicazione dal carattere semipubblico. Dal momento che il modello del mondo viene apertamente condiviso da altre persone, si presenta con un carattere di oggettività che rassicura il soggetto e lo esonera dalla responsabilità di perfezionare la teoria limando le sue inevitabili imprecisioni rispetto alla realtà: il frastuono comunicativo ha l'occasione di svilupparsi in quanto ogni post viene letto, commentato e condiviso da migliaia (o milioni?) di persone, alimentando il bias di conferma. Ciascun membro della comunità involontariamente dà corpo alle idee altrui, alimentando reciprocamente l'illusione di validità che accompagna i loro ragionamenti e negando spazio a chi cerca di andare oltre le apparenze, di complicare lo sguardo e di straniarsi dalla narrazione costituita.

Il continuo apporto di nuove informazioni e articoli che caratterizza la sfera mediatica contemporanea contribuisce a particolareggiare sempre più l'immagine della realtà che gli utenti si ricavano; come abbiamo visto nel capitolo precedente, il sistema 1 fa fatica a ricostruire i suoi stati di credenza passati a causa del bias del senno di poi, che genera un'impressione di continuità anche se le posizioni dei vari giornali e pagine online cambia nel tempo in modo più o meno impercettibile, ad esempio quando emergono nuovi dettagli o succedono nuovi eventi che portano alla revisione delle ipotesi interpretative.

Per via del flusso di informazioni e di interpretazioni quotidianamente rinnovate, i media confermano, correggono e integrano costantemente l'immagine sfocata e ordinaria di un *mondo presunto come oggettivo* e che più o meno *tutti i soggetti contemporanei* ritengono essere accettato da tutti come "normale" o valido.⁴⁵⁶

⁴⁵⁵ *Ivi*, pp. 65-66.

⁴⁵⁶ *Ivi*, p. 58.

La fluidità cognitiva che il messaggio semplificato e sloganista genera spinge l'individuo a non mettere in dubbio la veridicità della sua prospettiva immediata e a non esercitare quella capacità di distanza che lo contraddistingue in quanto vivente eccentrico. A furia di adottare lo stesso vocabolario e lo stesso campionario concettuale per descrivere l'ambiente in cui si trova, la stessa bussola valoriale per prendere decisioni, l'uomo perde la sua elasticità e cristallizza la sua intelligenza, rendendosi incapace di un dialogo aperto a una compenetrazione dei punti di vista e di immedesimarsi nella posizione di un altro. L'uomo così radicalizzato⁴⁵⁷ deve la sua sicurezza alla *comunità* di persone di cui condivide la visione del mondo e non ha alcun interesse in un confronto non violento, perché ogni dibattito diventa solo un'occasione per mostrare la superiorità delle proprie convinzioni, uno scontro tra fazioni dall'identità chiusa: «“noi” siamo le persone che sanno cosa è vero e cosa è falso, per cui gli argomenti non costituiscono più un ponte verso gli “altri”». ⁴⁵⁸

Nella misura in cui si formano camere d'eco autosufficienti, tali bolle condividono con la forma classica della sfera pubblica il carattere poroso dell'apertura a ulteriori interconnessioni. Allo stesso tempo, però, si differenziano dal carattere fondamentale inclusivo della sfera pubblica – e dalla differenza rispetto alla sfera privata – a causa del rifiuto di voci dissonanti e dell'accettazione assimilativa di voci consonanti entro l'orizzonte *limitato e mirante a preservare l'identità* in merito a una “conoscenza” presunta, ma professionalmente non filtrata. Sulla base di una prospettiva fortificata dalla conferma reciproca dei loro giudizi, le pretese di universalità che si estendono al di là dei loro orizzonti vengono fondamentalmente sospettate di ipocrisia. ⁴⁵⁹

L'aggregazione di persone che condividono un'immagine della realtà incide sulla qualità del loro giudizio, dando origine a un fenomeno noto in psicologia come *polarizzazione di gruppo*. Condividere le proprie convinzioni con un gruppo di individui porta a sentirsi accettati, capiti

⁴⁵⁷ Per semplicità espressiva, d'ora in poi ci si riferirà a individui che hanno perso progressivamente la capacità di mettere in dubbio le proprie convinzioni come *radicalizzate*. Come abbiamo già osservato, Plessner intende il radicalismo come il tentativo di consolidare un'idea a cui poter sussumere ogni istanza concreta: si tratta di una fede indiscussa nella validità di un elemento aprioristico in cui si crede ciecamente (senza poter rendere ragione anche di posizioni avverse). Cfr. H. Plessner, *I limiti della comunità*, cit., pp. 7-21.

⁴⁵⁸ J. Habermas, *Un nuovo mutamento di struttura della sfera pubblica politica*, cit., p. 32.

⁴⁵⁹ *Ivi*, p. 66.

e al sicuro. Smettiamo di preoccuparci di ciò che diciamo perché ci appoggiamo al presentimento che c'è una connessione immediata con l'interlocutore tale da rendere superfluo esplicitare nel dettaglio ciò che si pensa, lasciandolo in gran parte al non detto e perdendo la misura precisa di quanto si afferma. Se parliamo con altre persone di un film che tutti apprezzano, è più probabile che il gruppo esalterà la pellicola oltre misura, ritenendola un capolavoro, rispetto a quanto accadrebbe se anche soltanto un individuo levasse una voce di dissenso: si tratta dell'effetto *cascata*.⁴⁶⁰ Quando un'opinione viene condivisa da sempre più persone, la pressione che i nostri pari esercitano sul nostro giudizio è sempre maggiore e questo rende difficile criticare apertamente l'idea in questione, o la presenta sotto una luce che ne minimizza i contra rispetto ai pro.

L'idea è che quando la gente parla con gli altri, spesso tende a estremizzare le proprie inclinazioni originarie. [...] Le discussioni interne spesso creano maggiore fiducia, maggiore unità e maggiore estremismo, per lo più sotto forma di maggiore entusiasmo.⁴⁶¹

La relazione tra utente e interfaccia non è unidirezionale: anche il soggetto risulta plasmato dalle possibilità che l'algoritmo predetermina attraverso la personalizzazione dell'ambiente digitale.⁴⁶² L'utente si trova esposto a una serie di input filtrati su misura che confermano le sue scelte e posizioni, alimentano la fiducia e le "prove" a supporto del suo modello del mondo e riducono le possibilità a sua disposizione a un ventaglio prelezionato. Mentre si chiude sempre più in un orizzonte ripetitivo di ovvietà, l'individuo non vede ragione per cercare la complessità, estraniarsi dal quotidiano e rendere il suo sguardo all'altezza del reale.⁴⁶³

⁴⁶⁰ Cfr. D. Kahneman, *Rumore*, cit., pp. 118-120. L'effetto cascata viene illustrato presentando una ipotetica riunione di lavoro per decidere riguardo a nuove assunzioni. In contesti dove non è garantita l'indipendenza del giudizio, l'esposizione alle opinioni altrui condiziona la risposta del singolo.

⁴⁶¹ *Ivi*, p. 122.

⁴⁶² Cfr. E. Keymolen, *A moral bubble*, cit., p. 393: «Online personalization is not just about a *personalized interface* but also about a *personalized user*. In the interaction, the user is constantly shaping and re-shaping the interface based on her online behavior. Conversely, the interface, presenting the online world in a personalized manner, is affecting the user by pre-sorting her choices and actions».

⁴⁶³ Cfr. *ivi*, p. 392: «An online world with information that only confirms previous actions and beliefs [...] might negatively impact the creativity, empathy, and personal development of people».

L'interfaccia personalizzata è una dimensione da cui la persona non è più in grado di emanciparsi, l'ovvietà che non può non vedere, una prospettiva che non può abbandonare.

Il suo cosiddetto carattere di ambiente poggia su quella relativa chiusura che viene ottenuta con ogni presa di posizione verso le opere, ogni atteggiamento e plasmazione. Essa è unilateralità divenuta, conseguita e conservata per tradizione, di cui gli uomini sono succubi, se non consapevoli della limitatezza dei suoi valori, dei suoi modi di fare, e così via. Se sfugge loro di mano questa consapevolezza – e la vita quotidiana non consente di avere davanti agli occhi il proprio campo esistenziale – allora essa si muta in una consapevolezza di familiarità e ovvietà: tutto deve “veramente” essere così come è abitualmente.⁴⁶⁴

Riprendendo la legge del luogo utopico, è possibile dire che grazie a come si struttura l'ambiente digitale l'uomo ottiene ciò di cui ha bisogno per aspirare al *definitivuum*: dal momento che la personalizzazione dell'interfaccia avviene in modo «opaco», senza prenderne coscienza, l'individuo confonde i risultati presenti sul *suo* schermo, selezionati grazie alla rielaborazione dei suoi dati, con qualcosa di naturale, ovvio, necessario. L'assenza di notizie in conflitto con la bussola cognitiva e valoriale che ha consolidato nel tempo rende l'uomo inconsapevole della limitatezza del proprio pensiero e lo illude di aver *già* capito tutto.⁴⁶⁵ Il circolo vizioso di influenza reciproca tra utente e interfaccia cavalca dunque la tendenza espressa dalla terza legge a ricavare uno schema a partire dalla propria esperienza alla luce del quale interpretare ogni evento; materiale a cui, per dirla con Kahneman, il sistema 1 si rifà per saltare alle sue conclusioni senza fatica e senza notare ignoranza rispetto a ciò che si giudica.

Gli esseri umani tendono a difendere una *convinzione utopistica* in un mondo stabile e imm modificabile, retto da leggi universali. Le morali esistono come routine giornaliere e sono considerate auto-evidenti. Come risultato, le persone spesso sperimentano il mondo in cui vivono come *chiuso* invece che *aperto, culturale*. Questo mondo culturale mette la

⁴⁶⁴ H. Plessner, *Sul rapporto di mondo e ambiente nell'essere umano*, trad. it. di V. Rasini, ETS, Pisa, 2020, p. 47.

⁴⁶⁵ Cfr. E. Keymolen, *A moral bubble*, cit., p. 387: «Contradicting information often triggers moral repositioning. However, by presenting users with information that only affirms their initial beliefs, online personalization might hamper this moral evaluation. [...] Information works as a key to open the room of moral reflection»; e *ivi*, p. 400: «If the information is completely familiar, no repositioning will take place».

sua firma sulla vita dell'uomo, ma è solo quando ci si riflette o quando avviene una situazione di conflitto che le persone prendono coscienza della sua contingenza.⁴⁶⁶

Un individuo cristallizzato sulle sue posizioni e chiuso nella sua bolla di riferimenti di senso ha difficoltà a empatizzare con il prossimo e ad assumere la sua prospettiva, poiché percepisce i problemi che non lo riguardano direttamente come meno importanti. Una persona che si è radicalizzata non tiene conto della contingenza del suo sguardo e assolutizza le sue conclusioni, derubricando tutti coloro che non concordano a “depensanti”. Questo mina l'efficacia del dibattito politico, che *dovrebbe* farsi carico delle problematiche avvertite da tutta la popolazione, ma in realtà si declina come una lotta tra visioni semplicistiche e pretese di gruppi che non concepiscono la sfera pubblica come il luogo dove mediare tra le esigenze di tutti, ma come una “coperta corta” da tirare il più possibile a sé. Se gli avversari rimangono scoperti, non solo non è qualcosa di cui preoccuparsi, ma diventa anche occasione per alimentare lo scontro infantile e ideologico tra “noi” e “loro”.

Rinunciando alla possibilità di distanziarsi dal proprio centro (perché non ne vede il motivo), l'uomo radicalizzato rende sempre più irreversibile la sua adesione a un determinato modello di realtà e torna in una condizione simile a quella della forma chiusa. Chi si appella all'auto-evidenza delle proprie idee non riconosce la loro storicità né il ruolo di mediazione giocato dalla mente, non si assume fino in fondo la responsabilità delle proprie affermazioni. Nonostante possa fungere da finestra sul mondo e occasione per prendere coscienza dei propri limiti, Internet può spingere l'uomo ad abbandonare una idea *aperta* di mondo (“So che potrebbe succedere qualcosa di imprevisto che mi porterebbe a rivedere le mie conoscenze consolidate”) in favore di una *chiusa* (“So già come stanno le cose”). Incapaci di estraniarsi dalla consuetudine delle ombre a loro familiari, individui del genere sono simili ai prigionieri nella caverna di Platone, perché sono incatenati alla loro interpretazione del mondo, senza poter prendere una posizione alternativa. I ricci non riconoscono la complessità del reale e adottano senza rendersene pienamente conto un modello impoverito sotto il profilo linguistico, che

⁴⁶⁶ *Ivi*, p. 396: «Human beings tend to uphold a *utopian belief* in a stable and unchangeable world, steered by universal rules. Morals exist as daily routines and are considered self-evident. As a result, people often experience the world they live in as a *closed world* instead of as an *open, cultural world*. This cultural world puts its stamp on human life, but it is only by reflection or when a situation of conflict occurs that people become aware of its contingency».

banalizza fenomeni, oggetti ed eventi fino a fraintendere del tutto ciò che osservano.⁴⁶⁷ Senza un esercizio costante del proprio senso del negativo e il tentativo di estraniarsi dal consolidato, l'uomo perde la sua elasticità prospettica e posizionale e rinuncia alla possibilità di ridefinire la sua natura e la sua descrizione del mondo. Così facendo, il confronto con un'opinione avversa assume i tratti di uno scontro violento, senza mediazione reciproca e finalizzato soltanto alla sconfitta dell'avversario (e all'affermazione di sé).

Avere a disposizione un numero illimitato di fonti, ognuna capace di confermare un diverso modello di mondo, equivale a una *frammentazione* dello spazio pubblico in una molteplicità di voci concorrenti, ciascuna delle quali si appella al senso comune e aggrega intorno a sé una *comunità* di persone che crede nella sua validità. L'involuzione della capacità dello spazio pubblico di promuovere un confronto maturo tra posizioni diverse e il conseguente *shift* prospettico che dipinge il diverso come un nemico divide la società in piccole comunità isolate, che definiscono la loro identità in opposizione al "sistema".

La comunità è sempre una sfera di familiarità circolarmente conchiusa nei confronti di un ambiente indeterminato.⁴⁶⁸

Queste bolle sociali sono volutamente non inclusive: silenziando le forme di dissenso e assorbendo le voci consonanti, coltivano una tifoseria belligerante, incapace di ascoltare e di dialogare. Commenta così Habermas:

Sono proprio la montante dissonanza di voci diverse e la complessità dei contenuti e delle opinioni che spingono una crescente minoranza di consumatori mediali a utilizzare le piattaforme digitali per rifugiarsi in camere d'eco protette, assieme a persone che la

⁴⁶⁷ La metafora con il riccio acquista ancora più mordente, considerando che gli esseri umani che non si oppongono a questa deriva prospettica abdicano alla loro eccentricità e si involgono nella forma chiusa animale. Cfr. *ivi*, p. 394: «In a routine-like manner, [animals] are "extracting relevant information from the environment" in ordine to adapt themselves to this environment and survive»; e *ivi*, p. 395: «Although especially higher mammals have a certain awareness of their environment, *they cannot reflect upon their choices*. They cannot break out of the actual situation, sit down, and wonder how to bring their strategies to perfection based on the gathered information over time. All information that is acquired by profiling their environment must fit *into their pre-existing knowledge frame*. Not aware of a past or future, non-human animals live "here and now" in an "Umwelt", a *closed environment limited* by their building scheme».

⁴⁶⁸ H. Plessner, *I limiti della comunità*, cit., p. 41.

pensano allo stesso modo. Le piattaforme digitali, infatti, non solo invitano alla produzione spontanea di mondi propri confermati intersoggettivamente, bensì sembrano anche conferire all'ostinazione di queste isole comunicative il rango epistemico di *sfere pubbliche in competizione*.⁴⁶⁹

2. Infodemia e post-verità

L'assenza di mediazione professionale, editoriale e di *fact-checking* dovuta al *laissez-faire* normativo delle piattaforme favorisce la proliferazione di bolle comunitarie che alimentano il bias di conferma dei loro partecipanti, che si trovano a muoversi in un orizzonte di sola familiarità e a non sperimentare mai i limiti del loro modello di mondo. Il messaggio che riecheggia in queste sfere è informale ma con pretese descrittive: abbastanza semplificato da raggiungere chiunque, acquista autorevolezza grazie al funzionamento dei social, che premiano pagine e post sulla base del numero di apprezzamenti, commenti e condivisioni che ricevono. Internet funziona come cassa di risonanza molto efficace per la diffusione di messaggi che un tempo avrebbero forse stentato a imporsi nella sfera pubblica, in quanto ciascun profilo attira intorno a sé una comunità di utenti che condividono un interesse, una passione, una visione del mondo. Il consenso intorno a un linguaggio, un codice di comportamento e interessi condivisi con altri utenti rafforza la convinzione per cui guardiamo il mondo allo stesso modo delle altre persone – o meglio, ci rassicura circa il fatto che esiste solo un modo sensato di guardare alla realtà. Tale rassicurazione viene definita da Kahneman «illusione di accordo».⁴⁷⁰ È così che rielaboriamo la sensazione di fluidità cognitiva che sperimentiamo quando ci rispecchiamo nel pensiero di un influencer o di un politico, nei messaggi e nei post condivisi dai nostri conoscenti, nelle notizie che ci propone il motore di ricerca.

Senza esperienze che ci facciano sperimentare in prima persona i limiti della nostra interpretazione del mondo, di ciò che riteniamo urgente e problematico, tenderemo a confondere la nostra visione personale (che mantiene pretesa di verità) con *il* modo corretto

⁴⁶⁹ J. Habermas, *Un nuovo mutamento di struttura della sfera pubblica politica*, cit., pp. 54-55.

⁴⁷⁰ Cfr. D. Kahneman, *Rumore*, cit., p. 39: «Molti di noi vivono nella convinzione che il mondo sia esattamente come appare; da qui a credere che gli altri vedano il mondo come noi il passo è breve. Convinzioni come questa, che rientrano nel cosiddetto “realismo ingenuo”, sono fondamentali perché ci danno l'impressione che esista una realtà condivisa. Raramente le mettiamo in discussione».

(l'unico) di porre le questioni; cadiamo nella tentazione di credere che ciò che intuiamo del mondo sia visibile allo stesso modo anche dagli altri, ritenendo superfluo provare a osservare una situazione dal loro punto di vista. Dovremmo restare consapevoli che in realtà il mondo reale è differente rispetto a come appare il "nostro" mondo digitale personalizzato: l'ambiente social è così saturo di contenuti e informazioni da farci trascurare che la società è estremamente variegata, con numerosi gruppi di persone che hanno posizioni religiose, politiche, ideologiche completamente diverse tra loro. «Se qualcosa può essere visto in più modi, le persone la vedranno diversamente. Potranno selezionare elementi differenti per costruire il nucleo della propria narrazione, quindi arriveranno a molte possibili conclusioni».⁴⁷¹ Su una popolazione di milioni di individui, questa ambiguità descrittiva dà luogo a una moltitudine di interpretazioni equivalenti e concorrenti che trovano nella frontiera digitale un terreno fertile per consolidarsi ed effettuare una vera e propria "scalata sociale" tra gli argomenti di interesse dell'opinione pubblica.

È stato recentemente coniato il termine *infodemia*⁴⁷² per descrivere la condizione a cui siamo soggetti a causa della pervasività del mondo digitale: si tratta della «circolazione di una quantità eccessiva di informazioni, talvolta non vagliate con accuratezza, che rendono difficile orientarsi su un determinato argomento per la difficoltà di individuare fonti affidabili».⁴⁷³ I motori di ricerca danno all'utente la possibilità di navigare tra milioni di pagine, tra le quali ve ne sono alcune che promuovono contenuti disinformativi, non citando fonti, supportando teorie screditate dalla comunità scientifica, diffondendo foto e video tratti da episodi differenti e falsificando materiale multimediale. Senza un'autorità che distingua i contenuti verificati dalle *fake news* i cittadini sono lasciati a loro stessi e corrono il rischio di seguire pagine che promuovono volontariamente disinformazione, radicalizzandosi inconsapevolmente. Senza un ente o un'autorità che si occupa di difendere lo spazio digitale dal proliferare delle bufale, la navigazione presenta gravi rischi per la capacità di valutazione dell'utente: non avendo ricevuto un'educazione alla ricerca delle fonti e al pensiero critico, potrebbe sviluppare giudizi

⁴⁷¹ *Ivi*, p. 234.

⁴⁷² Cfr. l'articolo di Repubblica del 2 febbraio 2020 disponibile a https://www.repubblica.it/tecnologia/social-network/2020/02/02/news/coronavirus_da_bill_gates_alla_candeggina_tutte_le_bufale_e_le_contromisure_dei_social-247405805/.

⁴⁷³ Si tratta della definizione che fornisce il dizionario Treccani dei neologismi, consultabile sul sito https://www.treccani.it/vocabolario/infodemia_%28Neologismi%29/.

banalizzanti riguardo a scenari complessi come guerre o pandemie. Con così tanti messaggi contrastanti in circolazione, ciascuno promosso e ricondiviso da particolari nicchie comunitarie sui social, un utente alla ricerca di conferme può, anche grazie all'aiuto dell'algoritmo, individuare notizie che supportano le sue teorie e cristallizzarsi nella sua posizione, rifiutando di ascoltare opinioni differenti.

La formazione dell'opinione controllata dai mass media genera una pluralità di *opinioni pubbliche* in un insieme disperso di cittadini. Queste opinioni, raggruppate e sagomate secondo argomenti, informazioni e prese di posizione, entrano in competizione per la scelta e la ponderazione degli argomenti rilevanti, per i giusti obiettivi politici e le migliori strategie per la risoluzione dei problemi.⁴⁷⁴

La sfera pubblica si frammenta in una moltitudine di comunità distinte, ognuna con la propria bussola valoriale e visione del mondo. Le pagine e i messaggi che vantano i numeri maggiori sono premiate da logiche concorrenziali che non individuano necessariamente contenuti validi dal punto di vista qualitativo. Per avere successo non è importante curarsi della completezza della propria posizione, del rispetto per quelle altrui, della decorosità e della decenza nel linguaggio: a essere premiati sono spesso contenuti polemici che attirano su di sé le visualizzazioni di molti utenti e così vengono spinti dall'algoritmo nelle interfacce di sempre più persone; poco importa che dietro all'apprezzamento matematizzabile ci sia un'attenzione di pochi secondi, a cui è seguita la pressione quasi irriflessa del tasto "mi piace". Chi spende le giornate discutendo sui social di delicate faccende geopolitiche come le guerre preferisce ascoltare qualcuno la cui posizione è chiara da subito (a prescindere se descrive con efficacia o meno la realtà) piuttosto che una persona meticolosa, che non ragiona per partito preso e illustra perché uno stato di cose non ha una facile risoluzione.⁴⁷⁵

⁴⁷⁴ J. Habermas, *Un nuovo mutamento di struttura della sfera pubblica politica*, cit., pp. 19-20.

⁴⁷⁵ Cfr. la riflessione di Beatrice Dondi, giornalista de L'Espresso, riguardo alla polarizzazione delle discussioni ospitate in televisione, disponibile al link https://lespresso.it/c/idee/2023/11/16/nei-talk-show-linformazione-e-sparita-ce-solo-il-tifo-da-stadio/46453?utm_campaign=later-linkinbio-espressosettimanale&utm_content=later-39325246&utm_medium=social&utm_source=linkin.bio. Per quanto la televisione e i social network presentino differenze significative, si può osservare che in entrambi i casi si dà la priorità alla ricerca di un pubblico il più ampio possibile (e a tal proposito vale il detto "Non importa che se ne parli bene o male, l'importante è che se ne parli").

Il target dei post è il sistema 1 piuttosto che il sistema 2: un contenuto che non cattura immediatamente l'attenzione perché complesso viene snobbato e sostituito con infiniti video di pochi secondi. L'impulsivo sistema 1 si accomoda a questo banchetto di contenuti grazie al tacito assenso del suo pigro collega e satura la sua capacità di attenzione con intrattenimenti poco significativi e fini a loro stessi, assorbito dalla sovrabbondanza di post tra cui poter scegliere. L'algoritmo non è in grado di distinguere tra i post che attirano molte visualizzazioni "distratte" (di pochi secondi, finalizzate a distrarsi, che non lasciano traccia nella memoria in quanto sprovviste di informazioni significative) e quelli che invece promuovono la riflessione e la rielaborazione personale (che innescano un'interiorizzazione in grado di segnare l'individuo). Nel campo di battaglia della concorrenza social-mediata, l'importante è accumulare numeri ("mi piace", commenti, condivisioni, visualizzazioni...), non conta come.

In questo mondo digitale dove "uno vale davvero uno", numerose pagine ricorrono a programmi in grado di gonfiare artificialmente il numero di commenti e di *like* grazie all'uso di *bot* sempre più sofisticati. Anche la famosa "spunta blu" di X (Twitter), un tempo associata alla verifica di profili di celebrità e istituzioni particolarmente seguite e dunque sinonimo di affidabilità, è ora una funzione a pagamento disponibile anche per utenti con una manciata di *follower*, il cui messaggio suscita una credibilità artefatta. Noto è un episodio risalente all'estate del 2023: un profilo che possedeva la spunta blu omonimo di Bloomberg, celebre multinazionale del settore dei media, condivise un'immagine che ritraeva un'esplosione e una nuvola di fumo al Pentagono, in realtà generata da un'intelligenza artificiale. Il post venne presto smascherato ed eliminato dagli amministratori della piattaforma, ma bastò quella breve finestra per generare allarmismo tra gli utenti, che la ricondivisero velocemente in tutto il mondo.⁴⁷⁶ X non riconobbe di avere alcuna responsabilità nella vicenda, ma la sola presenza della spunta blu accanto al nome della pagina diede al contenuto un'aura di autenticità tale da fuorviare i meno attenti.

Forti di un consenso plebiscitario consistente da parte dei loro seguaci, svariate personalità influenti (come l'ex Presidente degli Stati Uniti Donald Trump) continuano a diffondere scetticismo nei confronti della comunità scientifica e a condividere teorie del complotto, alimentando la frammentazione dell'opinione pubblica e trasformando i loro sostenitori in *hooligans* che rifiutano il dialogo e coltivano una fiducia smisurata nella validità delle proprie

⁴⁷⁶ Cfr. https://www.huffingtonpost.it/life/2023/05/23/news/attacco_al_pentagono_fake_news-12198029/.

opinioni, trasfigurate come naturali, fattuali e ovvie. Non viene più promossa la ricerca di una visione che tenga conto di più sfumature e più posizioni perché i social abitano gli utenti a fruire di contenuti sempre più semplificati e cuciti *ad personam*, che sfruttano la loro visione intuitiva per riscuotere un consenso immediato, “di pancia”.⁴⁷⁷ La tendenza a cavalcare l’infodemia piuttosto che regolarla, promuovendo il “libero mercato dei contenuti social”, asseconda la pigrizia del sistema 1 per massimizzare i guadagni ed erode la soglia dell’attenzione dei *consumatori* – e dunque anche di quelle stesse persone in quanto *cittadini*.

Internet rende più veloce, facile e personalizzabile la ricerca di notizie; invece di avere un prezzo, si rende più appetibile con il costo sommerso della rivendita dei dati personali, di cui la maggior parte dell’utenza non è consapevole; non fa distinzione tra fonti autorevoli e non, equiparando un blog personale a un quotidiano professionale. Per queste ragioni il mondo della stampa e del giornalismo ha trovato in esso un concorrente formidabile e in un certo senso sleale che ne ha eroso la base economica: con sempre meno persone interessate all’acquisto di quotidiani cartacei, l’esigenza di vendere per mandare avanti l’azienda ha cambiato le priorità del settore, tagliando le risorse e condizionando negativamente la qualità dell’operato dei giornalisti, ridotto sempre più a una asettica e succinta esposizione di fatti di cronaca.

L’adeguamento alla concorrenza su Internet richiede cambiamenti nel modo di lavorare dei giornalisti. Nonostante l’*audience turn* [...] non debba essere necessariamente svantaggioso, tuttavia, si stanno rafforzando le tendenze alla deprofessionalizzazione e alla concezione del lavoro giornalistico come servizio neutrale e depoliticizzato [...]. Il cambiamento degli standard professionali si riflette nell’adeguamento della stampa – che per natura ha maggiore affinità con il carattere discorsivo della formazione dell’opinione e della volontà dei *cittadini* – ai servizi commerciali delle piattaforme che si contendono l’attenzione dei *consumatori*.⁴⁷⁸

A causa dell’aumento esponenziale del numero delle testate online e dello spostamento del mercato dell’informazione sul web, i giornali sono spinti a favorire titoli *clickbait*, a prediligere il sensazionalismo alla complessità, a inseguire ciò che è di tendenza e a dividere la copertura

⁴⁷⁷ Cfr. B. Brecht, *Il teatro sperimentale*, cit., p. 165: «I fenomeni sociali apparivano dunque come un qualcosa di eterno, naturale, immutabile, al di fuori della storia – e non venivano posti in discussione». Quando una cosa appare come necessaria, perde di senso discutere intorno al suo senso – e così è basta, e non ci si può fare niente.

⁴⁷⁸ J. Habermas, *Un nuovo mutamento di struttura della sfera pubblica politica*, cit., p. 59.

delle informazioni in base alle preferenze del pubblico, trattandolo come un semplice consumatore invece che come un cittadino verso cui svolgere un servizio. Quando al centro della stesura di una notizia c'è un interesse di carattere economico in luogo della volontà di informare la popolazione e di indirizzarne l'attenzione su temi che dovrebbero interessare tutti, il giornalismo abdica alla sua missione e si deprofessionalizza seguendo la logica del "se non puoi sconfiggerli, unisciti a loro". La svolta valoriale del settore dell'informazione, piegato alle logiche di mercato, genera un impoverimento nella qualità delle fonti a cui la cittadinanza può rivolgersi e di conseguenza anche nella qualità del ragionamento e degli assunti condivisi nell'opinione pubblica.

I media non si limitano a plasmare le notizie di interesse per il pubblico, ma sono anche plasmati da esse. I direttori di giornali o televisioni non possono ignorare la richiesta del pubblico di trattare estesamente certi argomenti e certi punti di vista. Gli eventi insoliti attirano un'attenzione sproporzionata e sono di conseguenza percepiti come meno insoliti di quanto non siano realmente. Il mondo dentro la nostra testa non è una replica precisa della realtà; le nostre aspettative riguardo alla frequenza degli eventi sono distorte dalla quantità e dall'intensità emozionale dei messaggi cui siamo esposti.⁴⁷⁹

Il funzionamento di Internet premia la velocità e l'immediatezza e spinge le testate a pubblicare una notizia il più velocemente possibile per canalizzare il flusso di utenti assetati di curiosità e prendere così la fetta più ampia possibile di mercato. Così facendo, però, si premia un'interpretazione sbrigativa e superficiale, che per saltare alle conclusioni trascurando particolari rilevanti oppure presenta in modo volutamente parziale un episodio a conferma della propria ideologia (si tratta del cosiddetto *cherry-picking*). Si cerca il consenso immediato degli utenti prendendo un fatto di cronaca, una manifestazione ricorrente o un fenomeno sociale ed etichettandolo come problematico o emblematico per consolidare il modello di mondo *già* presente nell'immaginario del pubblico: producendo contenuti conformi ai suoi interessi, modi di fare e di pensare, si chiude sempre più il suo orizzonte digitale, sia perché tali visualizzazioni innescano la personalizzazione dell'algoritmo (riducendo la possibilità di sperimentare i limiti della propria posizione), sia perché sono occasioni alimentare il circolo vizioso del bias di

⁴⁷⁹ D. Kahneman, *Pensieri lenti e veloci*, cit., p. 185.

conferma. «Se le persone non immaginano alternative possibili alle proprie conclusioni, tenderanno a presumere che anche altri osservatori debbano arrivare alle stesse conclusioni».⁴⁸⁰

Chi non ricorda (o non contempla) che è possibile avere posizioni diverse in merito a uno stesso argomento è incapace di sostenere un dialogo con chi ha un'opinione alternativa a causa del senso di superiorità che nutre per il suo punto di vista, il “solo” ad essere sensato. La personalizzazione dell'interfaccia digitale a sua immagine e somiglianza spinge l'utente a non cercare fonti ulteriori e ad accasarsi in una nicchia di sorgenti di notizie grazie a cui l'individuo ha l'impressione di avere tutte le informazioni di cui ha bisogno per formarsi un'opinione sul mondo, spesso non fedele alla realtà e accompagnata da un segnale di completezza del tutto soggettivo.

La svolta commerciale del mondo dell'informazione ha un'altra conseguenza negativa sulla qualità del lavoro giornalistico. In un ambiente dove il merito dipende solo dal numero di consensi e reazioni suscitate, una notizia presentata sensazionalisticamente o addirittura falsa può riscuotere – in linea di principio – molto più successo di un reportage esaustivo, perché la vendita è prioritaria rispetto alla verità. Voler essere completi comporta il rischio di essere etichettati come noiosi, fastidiosamente puntuali o addirittura saccenti. È molto più semplice comunicare appoggiandosi al non-detto, al consueto e all'autoevidente: si presenta una situazione in modo da indignare il pubblico o da suscitare preoccupazione allo scopo di saturare la sua attenzione e spingerlo a commentare la situazione anche se tasselli importanti del puzzle non vengono menzionati, la cui assenza non è in alcun modo giustificata senza che nessuno ne lamenti il bisogno. Chi comunica in questo modo si preclude la possibilità di parlare a tutti e chiude lo spazio di dialogo, producendo un contenuto che può essere apprezzato solo da chi ha già aderito alla corrente di pensiero promossa dall'autore. Un sistema informativo regolato da logiche concorrenziali puramente quantitative contraddice l'essenza della stampa. Lasciarsi intimorire dalle lamentele di coloro che si professano “vittime” di censura, i social network promuovono una libertà di stampa illusoria dove chiunque può commentare qualunque argomento, a prescindere dalla complessità dell'oggetto osservato e della competenza dell'autore, inquinando lo spazio pubblico della discussione e frammentandolo in microsferi isolate, non interessate a una mediazione reciproca.

⁴⁸⁰ D. Kahneman, *Rumore*, cit., pp. 234-235.

[La sfera pubblica] dovrebbe concentrare l'attenzione di *tutti* i cittadini sugli stessi temi al fine di stimolare ciascuno di loro a formulare il *proprio* giudizio su questioni politicamente rilevanti, secondo standard egualmente riconosciuti. [...] In determinate subculture, la sfera pubblica non è più percepita come inclusiva, così come la sfera pubblica politica non è più percepita come uno spazio di comunicazione volto alla generalizzazione degli interessi comprendente tutti i cittadini.⁴⁸¹

La sempre maggiore sofisticatezza del settore delle intelligenze artificiali dovrebbe imporre serie riflessioni riguardo al futuro del mondo del giornalismo e della diffusione di notizie. In un mondo dove le immagini contraffatte sono sempre più precise, dove non c'è un modo sicuro per distinguere i profili verificati da quelli *fake*, dove gli utenti sono sempre meno abituati a verificare le fonti ed effettuare operazioni di *fact-checking*, si diffonde scetticismo verso il servizio giornalistico e si dubita delle agenzie di stampa istituzionalizzate.⁴⁸² Un atteggiamento anti-elitista porta a sfiduciare proprio le fonti giornalistiche che ricercano maggiormente la complessità poiché si dubita dell'imparzialità dell'informazione a causa di presunte connessioni con il *deep state* e i "poteri forti", mentre il consenso di pancia generato nella platea di riferimento rende superfluo argomentare la propria posizione. Senza una svolta da parte della stampa, senza un'organizzazione più efficace in grado di distinguere i contenuti affidabili da quelli basati su bufale o materiale multimediale contraffatto, in grado di rassicurare i cittadini riguardo a ciò che succede davvero nel mondo – in altre parole, senza una regolamentazione del mondo digitale, sarà possibile evitare la deriva verso l'era della post-verità?

Anche [le piattaforme] sono responsabili e dovrebbero esserlo per le notizie che non producono né curano, poiché anche *queste informazioni hanno il potere di formare opinioni e mentalità*. In primo luogo, *non dovrebbero essere soggette agli standard qualitativi delle merci, bensì agli standard cognitivi dei giudizi*, senza i quali non può esistere per noi né l'oggettività del mondo dei dati di fatto né l'identità e la comunanza del nostro mondo condiviso intersoggettivamente. In un "mondo" difficilmente immaginabile di fake news

⁴⁸¹ J. Habermas, *Un nuovo mutamento di struttura della sfera pubblica politica*, cit., pp. 64-65.

⁴⁸² Cfr. *ivi*, p. 54: «Vi è una crescente sfiducia tra la popolazione in merito alla veridicità, serietà e completezza dell'informazione. E ciò accade anche se la notevole portata dei due principali mezzi audiovisivi, nella misura in cui sono giuridicamente regolati e organizzati, garantisce ancora un'offerta affidabile di notizie e approfondimenti politici».

che non possono più essere identificate come tali, cioè distinte dalle informazioni vere, nessun bambino potrebbe crescere senza sviluppare sintomatologie. Non si tratta pertanto di una semplice decisione di rotta politica. *È un imperativo costituzionale mantenere una struttura mediatica che permetta il carattere inclusivo della sfera pubblica e un carattere deliberativo per la formazione dell'opinione e della volontà pubblica.*⁴⁸³

Il potenziale di contraffazione digitale e di manipolazione mediatica della realtà è superiore alla capacità di discernimento della popolazione, che non è mai stata educata a riconoscere le *fake news* o la disinformazione. Minimizzare le difficoltà relative all'uso di Internet trattandolo come se fosse qualcosa di *ovvio* equivale a considerare i cittadini come se non avessero bisogno di aiuto o come se fossero capaci di navigare responsabilmente in autonomia. Ma se il cervello già tende a saltare a conclusioni spesso errate, senza prendere consapevolezza dello sbaglio, cosa dovrebbe farci pensare che con Internet la situazione possa migliorare? La digitalizzazione ha svolto una funzione di catalizzatore, accelerando i ritmi lavorativi ed esistenziali, abbattendo le distanze e dando la possibilità a un numero di persone senza precedenti di pubblicare il loro pensiero e conseguentemente di influenzare l'opinione altrui. Come una cassa di risonanza può amplificare suoni che comunque rimangono piacevoli o fastidiosi, così la digitalizzazione può dare all'uomo nuove possibilità di agire e comunicare ma non risolverà alla radice i difetti del suo ragionamento; semmai, anzi, può renderli più visibili e accentuarne le conseguenze. Se è vero che un uso consapevole di Internet può avere effetti positivi, dando la possibilità ai suoi utenti di venire a conoscenza di luoghi, tradizioni, eventi, persone che altrimenti non avrebbero mai incontrato (e che non avrebbero magari nemmeno avuto *voglia* di conoscere), un suo uso sbagliato porta a confermare e rafforzare bias, euristiche e rumore. La sovrabbondanza di voci discordanti confonde ulteriormente le persone e rende per loro più difficile orientarsi: per questa ragione le piattaforme dovrebbero operare un controllo maggiore e bloccare le fonti che promuovono disinformazione al di là di ogni ragionevole dubbio.

L'assunto secondo il quale gli agenti sarebbero razionali costituisce il fondamento teorico dell'approccio liberista alla politica pubblica: non interferire nel diritto individuale di scegliere a meno che le scelte non danneggino gli altri. [...] Gli Umani, più degli Econ, hanno bisogno di difendersi da coloro che sfruttano deliberatamente la loro debolezza e in

⁴⁸³ *Ivi*, p. 71 [c.n.].

particolare l'impulsività del sistema 1 e la pigrizia del sistema 2. Si presume che gli agenti razionali prendano le decisioni importanti con oculatezza e usino tutte le informazioni a loro disposizione. [...] Una pernicioso conseguenza del modello dell'agente razionale nella sua forma estrema è quella di trattare i clienti come se non avessero bisogno di difesa [...].⁴⁸⁴

Dobbiamo smettere di concepire le persone come agenti razionali con piena consapevolezza e ricordare che è facile per il cervello ingannarsi sulla validità e completezza delle sue conclusioni. Le piattaforme non riconoscono responsabilità verso i contenuti che ospitano e lasciano che comunità ristrette diffondano messaggi antiscientifici e scetticismo verso lo Stato, dal momento che il loro unico interesse è di natura commerciale. Il ruolo che tuttavia ricoprono nella formazione dell'opinione e della volontà dei cittadini è sempre più rilevante in quanto il settore della stampa sta direzionando le sue risorse sempre più sul digitale e meno sul cartaceo. Lasciare che circolino contenuti fuorvianti è dannoso per la formazione di un'opinione pubblica concentrata su problemi rilevanti: le piattaforme non riconoscono l'infodemia come una minaccia per la società e per la democrazia e continuano a comportarsi da diffusori "neutrali" di notizie, senza prendere una posizione che sarebbe politica e divisiva, dunque potenzialmente una minaccia per gli affari.

In questo caso non pronunciarsi esplicitamente è già una decisione precisa: l'inazione da parte delle piattaforme consente ad articoli infondati e a pagine che disinformano di continuare indisturbati la loro azione e di catturare nella loro rete ideologica gli utenti inconsapevoli, spingendoli verso posizioni radicali e frammentando così la sfera pubblica in una serie di microsfele semipubbliche in concorrenza reciproca. Tutto ciò promuove l'illusione di accordo e una visione antagonistica delle opinioni alternative, che vengono screditate come insensate sulla base di criteri taciuti e autoevidenti, che a sua volta favorisce la comunicazione fondata su slogan unilaterali rispetto a quella orientata al dialogo.

Grazie a una infrastruttura concettuale interdisciplinare possiamo mettere a fuoco i gravi effetti che questa modalità di comunicazione ha sulla sfera pubblica, sulla società e gli individui che la compongono. Bisogna tornare agli standard cognitivi del giudizio e abbandonare quelli commerciali quando si soppesano opinioni, posizioni, interpretazioni del mondo. Sta anche alle piattaforme operare una svolta in termini normativi, dal momento che il *laissez-faire* omertoso

⁴⁸⁴ D. Kahneman, *Pensieri lenti e veloci*, cit., pp. 556-558.

a cui abbiamo assistito finora ha contribuito alla ricomparsa di nicchie comunitarie belligeranti, non interessate alla mediazione dialogica, e alla diffusione di *fake news*, minacce per la democrazia e per l'*ethos* societario che ostacolano la formazione di una coscienza collettiva e di un'opinione pubblica matura e capaci di leggere la contemporaneità.

Le comunità delle camere d'eco sono protagoniste inconsapevoli di un processo di irrigidimento radicale che le rende sempre meno in grado di affrontare un dialogo aperto a un arricchimento reciproco e a un cambio (anche impercettibile) di posizione. L'igiene mentale e decisionale è possibile anche grazie alla messa in sicurezza e alla pulizia della sfera pubblica: nonostante ogni opinione sia individuale, a non esserlo è il contesto in cui esse si formano, comune a tutti i cittadini e dall'impatto significativo nella formazione della loro immagine del mondo. Alla luce di queste considerazioni, le piattaforme *dovrebbero* intervenire per regolare i messaggi che ospitano e togliersi dalla situazione ambigua semipubblica istituzionalizzandosi maggiormente, allo scopo di costruire un ambiente digitale più ordinato, meno caotico e meno rumoroso. Se continuiamo a considerare l'uomo un agente razionale impeccabile, non potremo controbilanciare le storture che il suo ragionamento in realtà presenta; partendo dall'assunto per cui le persone sono in grado di ragionare correttamente, ma anche soggette a errori ricorrenti e prevedibili, si possono individuare strategie che neutralizzano tali sbagli.

A svolgere un ruolo determinante è e sarà il giornalismo. È anche dalla stampa che deve partire l'impulso a una razionalizzazione del settore, eliminando le sorgenti di rumore per portare avanti una battaglia costituzionale. Bisogna tornare a rendere prioritaria la ricerca della verità e non la vendita e il profitto. Senza il buon esempio e la collaborazione in prima persona del settore, senza un riconoscimento delle sue responsabilità, la rivoluzione del mondo della stampa non avrà luogo e le pagine che riscuotono consenso al prezzo di banalizzare la realtà continueranno a proliferare. I giornalisti che non riconoscono di esercitare un ruolo nella formazione dell'opinione e della volontà dei cittadini non assumono su di sé la responsabilità implicata dalla loro professione e preferiscono alimentare un sistema che oggi rifiuta la complessità perché ha bisogno di vendere piuttosto che rischiare la propria posizione per una giusta causa – anzi, per *la* causa che dovrebbe essere il cuore e l'essenza del giornalismo: la ricerca del vero e la diffusione di consapevolezza nella popolazione.

Solo quando la stampa tornerà a farsi carico di una funzione pedagogica e sociale si potrà avviare una rivoluzione nel settore. Solo promuovendo un atteggiamento che ricerca la complessità e un allontanamento dalle proprie prime impressioni (che non equivale a negare le

proprie intuizioni, ma è piuttosto una spinta a rielaborarle) si potrà sviluppare una coscienza pubblica consapevole della posizione che occupa e in grado di approcciarsi ermeneuticamente all'attualità senza dover ricorrere a slogan. C'è bisogno di una classe di giornalisti capace di mostrare i fenomeni nella loro processualità e di combattere ogni tendenza a naturalizzarli. Devono tenersi in equilibrio (e a distanza) tra il polo "liberale" della libertà di espressione (che, se degenera, porta all'infodemia e all'anarchia comunicativa) e quello "rigoroso" dell'intellettualismo (che, se estremizzato, priva i cittadini comuni della possibilità di esprimere la propria opinione).

*La comunicazione pubblica gestita dai mass media è l'unico spazio in cui il frastuono comunicativo può compattarsi in opinioni pubbliche rilevanti ed efficaci. [...] Il sistema dei media, tecnicamente e organizzativamente molto complesso, richiede un personale professionalizzato che svolga il ruolo di gatekeeper (come è stato intanto definito) per i flussi di comunicazione a partire dai quali i cittadini condensano le opinioni pubbliche.*⁴⁸⁵

Per dirla con Brecht, è necessario rompere gli orizzonti chiusi delle camere d'eco e per farlo bisogna mostrare i limiti dei loro modelli del mondo, presentandone le contraddizioni ed estraniandoli dalla cornice di senso cristallizzata in cui sono posizionati.

*L'ovvietà, e cioè la particolare forma che l'esperienza ha assunto nella coscienza, torna a dissolversi se è negata dall'effetto di straniamento e quindi trasformata in una nuova intellegibilità. Ciò equivale a distruggere una schematizzazione.*⁴⁸⁶

3. Critica della ragione populista

Stando a una ricerca relativa al 2022, il numero di utenti attivi sui social in Italia è di 43,9 milioni, pari al 74,5% della popolazione totale di circa 59 milioni di soggetti; statistica che sale al 78,2% se il termine di paragone è ristretto all'insieme dei cittadini che hanno raggiunto la maggiore età.⁴⁸⁷ Questo dato non corrisponde al numero di persone reali che fanno uso dei

⁴⁸⁵ J. Habermas, *Un nuovo mutamento di struttura della sfera pubblica politica*, cit., p. 39.

⁴⁸⁶ B. Brecht, *Seconda appendice alla teoria dell'«Acquisto dell'ottone»*, cit., p. 148.

⁴⁸⁷ Cfr. la ricerca condotta da *We are social*, <https://wearesocial.com/it/blog/2023/02/digital-2023-i-dati-italiani/>. Lo studio è stato svolto a gennaio 2023.

social: un individuo può avere più account, come uno privato e uno professionale; ogni *brand* ha il suo profilo, che non corrisponde quindi a un individuo, ma a una persona giuridica. Nonostante ciò, è senz'altro lecito pensare che una parte maggioritaria della popolazione usa quotidianamente le piattaforme, per i motivi più disparati: tenersi in contatto con i propri affetti, informarsi su ciò che accade nel mondo, condividere parte della propria vita con i propri contatti, pianificare viaggi e attività, addirittura lavorare. Si può osservare l'impatto rivoluzionario che Internet ha avuto sulla società anche guardando quanto diffusi sono mezzi come smartphone, tablet e PC: il mondo digitale è divenuto parte integrante della quotidianità occidentale di quest'epoca e un'analisi antropologica non può quindi escluderli dall'ambito di indagine.⁴⁸⁸ Stando ai risultati della ricerca, le ragioni principali per cui le persone utilizzano Internet sono "Cercare informazioni" (il 72,2% degli intervistati) e "Tenersi aggiornati riguardo a notizie ed eventi" (il 65,2%):⁴⁸⁹ siti e articoli online rappresentano una delle fonti di informazione più impiegate grazie alla velocità con cui forniscono i risultati e all'utilizzo intuitivo della tecnologia. Rispetto al passato, quando era necessario attendere che le riviste o i giornali andassero in stampa e venissero distribuiti, generando una circolazione molto più lenta della notizia, oggi è possibile trovare nel giro di qualche ora (in alcuni casi, anche di qualche minuto) numerosi articoli online di varie testate a coprire un fatto di cronaca appena verificatosi.

Le piattaforme modellano l'orizzonte di familiarità degli utenti inserendoli in un mondo digitale cucito sui loro interessi e presentando un'infinità di artefatti virtuali tra cui muoversi: ciò che riscuote l'apprezzamento dell'individuo viene riproposto dall'algoritmo nelle interfacce successive, rendendolo una costante del suo ambiente digitale. In questo modo, si favorisce il lavoro del sistema 1 e si consolida una serie di ragionamenti che viene messa al riparo dal dubbio e scivola sullo sfondo del non-detto formando la bussola valoriale della persona, a furia di ripetizioni e nuove conferme. Online l'utente ha l'occasione di consolidare le proprie credenze e di isolarsi in una bolla comunitaria formata da individui che condividono la sua visione del mondo: stando alla ricerca sopracitata, circa un quinto della popolazione digitale sfrutta i social per il fine esplicito di trovare comunità affini (il 19,7%).⁴⁹⁰ Non è tuttavia solo

⁴⁸⁸ Lo studio riporta tre dati diversi riguardo al numero di utilizzatori giornalieri di Internet (cfr. *ivi*, slide 30): anche se considerassimo come valida solo la stima inferiore, che riporta 41,6 milioni di utenti attivi al giorno, in rapporto alla popolazione totale ne rappresenta comunque la maggioranza (70,6%).

⁴⁸⁹ Cfr. *ivi*, slide 33. Il sondaggio è stato condotto su un campione di persone tra i 16 e i 64 anni di età.

⁴⁹⁰ Cfr. *ivi*, slide 56.

chi ricerca attivamente gruppi in cui sentirsi “a casa” che finisce per isolare il proprio ambiente digitale, perché l’algoritmo filtra gli interessi e predetermina le possibilità di navigazione di *tutti* gli utenti di una piattaforma, rendendo difficile (o impossibile, per chi non è consapevole del meccanismo) un riposizionamento da parte loro.

Senza appigli per osservare la propria idea del mondo da una prospettiva alternativa e generare una distanza dalle proprie abitudini, cognitive e pragmatiche, lo sguardo in prima persona spesso fallisce nel prendere coscienza dei difetti e degli errori della propria posizione. Piuttosto che stimolare confronti con una visione diversa, che richiederebbe un dialogo con una voce a cui si accorda un peso pari al proprio, lo status *semipubblico* della comunicazione nelle piattaforme genera una moltitudine di monologhi in conflitto reciproco, di microsferi pubbliche in competizione intorno a cui gravitano persone che si sentono rappresentati da quel modello. A essere cercata non è l’esattezza o la corrispondenza alla realtà, ma l’*identificazione* con e il *consenso* degli utenti della comunità digitale, un numero sempre maggiore di apprezzamenti; i contenuti migliori non sono individuati sulla base del messaggio che trasmettono, ma eletti quasi per acclamazione popolare, per plebiscito. Tale meccanismo induce l’utente a esprimersi e cercare svago assecondando il proprio gusto senza giustificare la propria opinione: tale responsabilità può essere abbandonata grazie all’evidente condivisione di tale apprezzamento con innumerevoli altre persone, che lascia l’argomentazione sullo sfondo di un consenso intuitivo e lasciato implicito.

La rete apre spazi virtuali dove gli utenti possono esercitare in modo nuovo il loro ruolo di autori. I social media stanno creando spazi pubblici liberamente accessibili che invitano tutti gli utenti a intervenire spontaneamente e senza alcun controllo – e che, per inciso, da tempo inducono anche i politici a esercitare una forte influenza personalizzata su una sfera pubblica plebiscitaria.⁴⁹¹

I politici non usano le piattaforme in modo diverso dagli altri utenti: finora, infatti, non è stato approvato alcun codice di regole riguardo alla condotta da mantenere sui social. La pubblicazione di post non richiede necessariamente il decoro e il contegno che gli impegni istituzionali invece impongono, diventando quindi occasione di sfogo e di libera espressione del proprio pensiero senza alcuna censura o controllo. Gli utenti che seguono i profili dei politici

⁴⁹¹ J. Habermas, *Un nuovo mutamento di struttura della sfera pubblica politica*, cit., p. 65.

hanno occasione di conoscere le persone private dietro alla maschera del loro ruolo e di prendere in simpatia coloro che ostentano sensibilità verso le stesse tematiche, passioni in comune oppure modi di fare divertenti. Tutti questi elementi non dovrebbero essere rilevanti nel processo di formazione dell'opinione del cittadino, da esprimere in sede di voto. La personalità dell'individuo diventa un fattore di sempre maggior rilievo nell'individuazione della preferenza, mentre la razionalità dei programmi partitici scivola in secondo piano, tanto che – come nota anche Habermas – ormai sembra che non vengano neanche più letti.⁴⁹² Le piattaforme non stimolano la riflessione nei loro utenti: grazie ai social network è possibile seguire quasi in diretta le dichiarazioni di un personaggio pubblico e, in caso di apprezzamenti e visualizzazioni ricorrenti, l'algoritmo presenta prioritariamente i suoi contenuti nell'interfaccia, la cui personalizzazione consolida l'orizzonte di familiarità dell'individuo.

La presenza di una comunità numerosa di persone che condividono la fede politica influenza ulteriormente il lavoro di distanziamento critico del cervello, che finisce per cedere alla pigrizia e assecondare le conclusioni del sistema 1. L'esperimento delle classifiche musicali ha mostrato quanto i giudizi del cervello cambiano se è esposto o meno alle opinioni altrui: nel caso di conferme della propria impressione, si rafforza l'illusione di accordo e si inibisce la capacità di immaginare posizioni differenti o di riconoscere loro pari dignità e peso (anche qualora le proprie idee fossero completamente insensate).⁴⁹³ Un altro difetto del ragionamento che entra in gioco è l'*euristica della disponibilità*, cioè la tendenza a sostituire un quesito complesso (come valutare l'importanza di una notizia o la frequenza di un evento) con uno più semplice, basato su quanto facilmente la memoria recupera ricordi rilevanti.⁴⁹⁴ Un politico che fa di una questione un argomento ricorrente ad ogni dichiarazione pubblica o con frequenti post sui social porta il suo seguito ad attribuire ad essa un'importanza maggiore di quella che avrebbero dato

⁴⁹² Cfr. J. Habermas, *Che cosa significa "democrazia deliberativa"? Obiezioni e fraintendimenti*, in Id., *Nuovo mutamento della sfera pubblica e politica deliberativa*, cit., p. 116: «In luogo di programmi partitici, che ormai nessuno legge, entra in campo la pubblicità professionale *ad personam*».

⁴⁹³ Cfr. D. Kahneman, *Pensieri lenti e veloci*, cit., p. 291: «Sappiamo che le persone continuano a credere incrollabilmente in qualsiasi asserzione, per quanto assurda essa sia, quando godono del sostegno di una comunità di credenti che hanno la loro stessa mentalità».

⁴⁹⁴ Cfr. *ivi*, p. 174: «L'euristica della disponibilità, come altre euristiche del giudizio, sostituisce un quesito con un altro: desideriamo valutare le dimensioni di una categoria o la frequenza di un evento, ma siamo suggestionati dalla facilità con cui ci vengono in mente gli esempi. La sostituzione delle domande produce inevitabilmente errori sistematici».

autonomamente. È rilevante anche l'*euristica della fiducia*, la tendenza a fidarsi maggiormente del giudizio di una persona che si mostra sicura di sé:⁴⁹⁵ le personalità convinte della validità del proprio punto di vista (che spesso sono ricci, con un'immagine monolitica e semplificata della realtà) sono più capaci di strappare consensi rispetto a qualcuno più cauto nel saltare alle conclusioni (le volpi, consapevoli del *WYSIATI*: la realtà è più complessa di come appare, perché c'è sempre qualcosa che sfugge al loro sguardo) e portano inconsciamente meno persone a dissentire rispetto alle proprie idee.

Per quanto il quadro delineato tenga conto di un numero esiguo di errori del ragionamento si può intuire già a questo punto in che modo la modalità comunicativa dei social porta determinate personalità ad attrarre molti più consensi dei propri avversari. A essere favorito dalla rivoluzione comunicativa apportata da Internet è il *populismo*: questo termine non indica una dottrina dall'ossatura ideologica definita, ma più un'«anti-ideologia», un movimento di massa che diffida dagli intellettuali.⁴⁹⁶ Il populismo idealizza l'immagine mitologica (e non un concetto) del “popolo”, la cui essenza viene identificata in un insieme di caratteristiche riconoscibili in modo autoevidente.⁴⁹⁷ Ogni ragionamento che intende chiarire quest'idea viene rifiutato a causa della diffidenza (con venature complottiste) verso gli ambienti elitari dei “poteri forti” (persone e realtà aziendali che canalizzano forti flussi di risorse) e dei “saputelli” (chiunque abbia un titolo di studio elevato e non sia “vicino” alla popolazione). La presunta superiorità del proprio popolo rispetto agli altri assume tratti messianici e manichei in quanto ogni elemento straniero viene visto come una minaccia alla purezza delle tradizioni, dei valori

⁴⁹⁵ Cfr. D. Kahneman, *Rumore*, cit., p. 262: «Noi tutti tendiamo a fidarci di più di persone che si mostrano sicure di sé che di chi manifesta i propri dubbi. L'euristica della fiducia indica che, in un gruppo, chi ha fiducia in se stesso ha più peso degli altri, anche se tale fiducia è immotivata».

⁴⁹⁶ Per approfondimenti ulteriori, rinvio alla voce corrispondente in N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino, *Dizionario di Politica. Nuova edizione aggiornata*, UTET, Torino, 2016, pp. 732-737. Nello specifico, cfr. *ivi*, p. 735 [c.n.]: «con il militarismo e con il fascismo il populismo condivide sostanzialmente la disorganicità ideologica, l'eclettismo e in una certa misura il *disprezzo per gli assetti costituiti e per le formulazioni ideologiche* tanto da presentarsi anch'esso come una *contestazione del sistema* e come una *anti-ideologia*. Esso rappresenta una risposta ad un approccio ideologico e ad una problematica politica: *la griglia ideologica è considerata*, qualunque ne sia l'origine, *mistificante ed ingannevole*».

⁴⁹⁷ Cfr. *ivi*, p. 733: «Al populismo non corrisponde un'elaborazione teorica organica e sistematica. [...] Il popolo è assunto come mito, al di là di una esatta definizione terminologica, a livello lirico ed emotivo. Il populismo ha sovente una matrice più letteraria che politica o filosofica».

e della cultura native.⁴⁹⁸ Etichettando come bersaglio polemico il diverso, il populista ha gioco facile nel compattare il proprio pubblico e forma una *massa omogenea* di sostenitori, le cui differenze individuali non sono rilevanti.

Considerato come una massa omogenea, il popolo non si presenta nel populismo come classe o aggregazione di classi. [...] Fondandosi sul postulato dell'omogeneità delle masse popolari, il populismo si differenzierà radicalmente non solo dai movimenti di classe ma anche dai movimenti interclassisti. L'interclassismo infatti non nega la differenziazione in classi anche se tenta di conciliarla. Il populismo, viceversa, la nega. Per il populismo la divisione è fra il popolo e il «non popolo».⁴⁹⁹

Il populista si comporta da *centro figurale* di una comunità che raduna intorno a sé: ciò che conta è la comune appartenenza alla realtà popolare, che legittima ogni pretesa senza che si argomenti o espliciti il perché e che scivola sullo sfondo del non-detto. Egli rinuncia a coinvolgere tutte le parti sociali nei suoi ragionamenti e si limita a comportarsi da difensore degli interessi della parte che rappresenta. Non soltanto non fa nulla per contrastare la frammentazione sociale nelle molteplici microsfele concorrenti, ma ne sceglie una a cui aderire – o, per meglio dire, da sfruttare per raggiungere posizioni di potere – abbracciando il conflitto in prima persona.⁵⁰⁰ Nei discorsi impiega una comunicazione aneddotica e informale e rifiuta ogni sofisticazione. Tramite la pubblicazione di un post su un avvenimento quotidiano che chiunque potrebbe vivere, il politico crea un legame diretto con il proprio pubblico e genera una sensazione di intesa che funge da collante.

Immaginiamo di leggere lo sfogo di un nostro conoscente che ha appena concluso un viaggio vessato da ritardi e cancellazioni di coincidenze. Se abbiamo vissuto esperienze simili e ce ne

⁴⁹⁸ Cfr. *ivi*, p. 734: «Il populismo, che è fideistico nelle sue premesse, diventa nei suoi moduli operativi messianico temendo continue insidie alla purezza popolare, e ricercandone la sopravvivenza o la salvezza in forme carismatiche; diventa manicheo, mirando all'espulsione radicale del sistema politico e sociale di ciò che non è popolo quale germe parassitario e corruttore. [...] Il non popolo è visto sotto una luce demoniaca come un nucleo cospirativo, come una sorta di congiura permanente e di proporzioni universali».

⁴⁹⁹ *Ivi*, p. 733.

⁵⁰⁰ Cfr. J. Habermas, *Un nuovo mutamento di struttura della sfera pubblica politica*, cit., p. 33: «Il populismo viene a manifestarsi, in ogni caso, come una manifestazione della disintegrazione sociale e come mancanza di una politica di contrasto coronata da successo».

ricordiamo, è probabile che la lettura del racconto susciti un sentimento di solidarietà con il diretto interessato. Se ci siamo trovati in un contesto analogo a quello dell'interlocutore, *sentiremmo* di capire come si sente in quanto riconosceremmo di aver vissuto la stessa esperienza. Questo tipo di comunicazione è finalizzato a spingere l'interlocutore a immedesimarsi con l'autore del messaggio, a mettersi nei suoi panni e a osservare il mondo (o la particolare situazione al centro dell'attenzione) dal suo punto di vista.

La forma aneddotica appare praticabile ove esista una piena armonia fra il narratore e l'ascoltatore o, trattandosi di più persone, fra gli ascoltatori. Allora l'aneddoto – come molto felicemente è stato detto – illumina fulmineamente una situazione (la quale risulta *immediatamente* nota a tutti).⁵⁰¹

È interessante notare come queste parole brechtiane, tratte da un'analisi della forma tradizionale del teatro, si prestano bene a descrivere come il populismo cerca di costruire il proprio consenso. L'obiettivo della drammaturgia aristotelica è l'immedesimazione del pubblico nella vicenda, il pieno sprofondamento della coscienza dello spettatore nella fruizione dello spettacolo. La riflessione critica viene osteggiata dalla concatenazione necessaria degli eventi, che dà un'aura di necessità destinale alla trama (disincentivando una presa di posizione: “le cose non potevano andare altrimenti...”) e aumenta la carica emotiva dell'opera (tenendo lo spettatore ancorato alla poltroncina). Per stimolare una risposta consapevole nel proprio pubblico Brecht invece ricorre alla tecnica dello straniamento: generando una distanza tra lo spettatore e ciò che viene messo in scena, egli è portato a valutare criticamente gli avvenimenti piuttosto che fruirne passivamente.⁵⁰² Un teatro che non risveglia le coscienze delle persone e che non smaschera i rapporti di potere celati dal senso di ovvietà assolutizza un particolare assetto sociale e lo naturalizza. Piuttosto che incentivare sempre più soggetti a esplorare prospettive alternative, cerca di portarli a osservare il mondo solo dal punto di vista dello *status quo*.

⁵⁰¹ B. Brecht, *Una nuova drammaturgia*, 1928, in Id., *Scritti teatrali*, vol. I, cit., pp. 78-79.

⁵⁰² Cfr. B. Brecht, *Dialogo sull'arte della recitazione*, 1929, in Id., *Scritti teatrali*, vol. I, cit., p. 87: «Spettatori e attori non devono avvicinarsi, ma allontanarsi gli uni dagli altri. ciascuno dovrebbe allontanarsi perfino da se stesso. Altrimenti svanisce lo sgomento necessario alla presa di conoscenza».

Il paradosso consiste nel fatto che da un lato la drammaturgia aristotelica cerca di coinvolgere il pubblico facendogli sospendere l'incredulità, lo vuole *nella* vicenda ma in modo passivo, come un occhio disincarnato o uno spettatore fuori dal tempo che partecipa ai conflitti emotivi dei personaggi; dall'altro il teatro epico brechtiano si preoccupa invece di ricordare al pubblico in sala che ciò a cui sta assistendo è fittizio e non reale, ma nel fare ciò lo rende parte attiva della vicenda, un valutatore critico che trae conclusioni sulla realtà a partire da ciò cui assiste e trasforma se stesso e il modo in cui conduce la sua esistenza quotidiana. Se con il teatro epico il pubblico sa di essere *fuori* dalla vicenda, non è soggetto all'incantesimo dell'immedesimazione e proprio per questo può vestirsi di un ruolo *attivo* centrale, con la drammaturgia aristotelica il pubblico è invece immerso *immediatamente* nella magia scenica e proprio per questo non è partecipe, ma fruisce in modo esclusivamente *passivo* della performance.

In modo simile, il populismo di oggi parla al suo elettorato senza filtri, intessendo una bolla identitaria che include persone diverse ma unite dal comune sostegno alla causa, dal sentimento di appartenenza al gruppo, dalla condivisione di caratteristiche alla cui luce le differenze individuali perdono di importanza. La narrazione aneddotica è efficace quando gli interlocutori condividono lo stesso sottofondo interpretativo,⁵⁰³ se le loro posizioni coincidono o quantomeno se le opinioni convergono riguardo a uno specifico argomento. Il discorso del leader esplicita la coscienza del gruppo, dando voce a un pensiero sintonizzato sulla sua prospettiva e portando in modo lento ma costante a far coincidere la posizione del singolo con la propria. Chi sposa le sue idee si ritiene coinvolto in una lotta contro infiltrazioni e contaminazioni dall'esterno e crede di dover contribuire a preservare l'essenza della comunità-popolo di cui è parte.⁵⁰⁴ Per queste ragioni al comizio o alla dichiarazione sui social del politico

⁵⁰³ Cfr. H. Plessner, *Potere e natura umana*, cit., p. 115: «È proprio dell'esserci fissarsi in una qualche forma di interpretazione. L'uomo vive solo conducendo *in qualche modo* la propria vita. Esserci, esistenza, vita si realizzano, nella sua quotidianità, sempre in presenza di uno sfondo, o di un sottofondo, dell'interpretazione, sul quale esso (autocomprendendosi) si basa».

⁵⁰⁴ Seguendo una metafora anatomica, è come se i membri di una camera d'eco si *immunizzassero* da fonti di informazione contrari alla credenza che condividono. Cfr. C. Thi Nguyen, *Echo Chambers and Epistemic Bubbles*, in "Episteme", XVII, 2, 2010, p. 147: «The function of an echo chamber [...] is to *credentially isolate* its members through a manipulation of trust. By this, I mean that members are not just cut off, but are actively alienated from any of the usual sources of contrary argument, consideration, or evidence. Members have been prepared to discredit and distrust any outside sources; thus, mere exposure to relevant outside information will have no effect».

corrisponde l'azione individuale del cittadino, che tramite le piattaforme ha l'occasione di farsi a sua volta coautore del messaggio formulato dal leader e di propagare la camera d'eco di cui fa parte. I criteri di appartenenza alla comunità non sono decisi ma solo scoperti: queste leggi sociali non vengono messe in discussione e sono soggette a un processo di naturalizzazione dovuto alla polarizzazione di gruppo e all'illusione di accordo, che rendono le persone incapaci di pensare fuori dal proprio framework concettuale, li esonerano dalla responsabilità verso le loro opinioni e li spingono inconsapevolmente verso posizioni sempre più radicali.

L'imbianchino [nomignolo per Hitler, ndr] è un individuo isolato – *l'eroe di un dramma* – e cerca di far dire al popolo, o meglio al pubblico, ciò che egli dice. O, più esattamente, di fargli «sentire» ciò che egli sente. [...] Lo spettatore può seguirlo sentimentalmente, partecipare ai suoi trionfi, assumere i suoi atteggiamenti. [...] L'imbianchino induce, insomma, ogni ascoltatore ad abbandonare le proprie opinioni per accettare le sue – quelle dell'attore –, a scordare i propri interessi per fare quelli di lui – dell'attore. *Sommerge gli spettatori in se stesso*, li coinvolge nei propri movimenti, li fa partecipare alle sue preoccupazioni, alle sue speranze, *interdicendo loro* non diciamo qualsiasi critica ma anche *di gettare un solo sguardo al mondo circostante da un punto di vista che non sia il suo*.⁵⁰⁵

Nelle camere d'eco populiste sono concentrati i cittadini che ritengono più importante identificarsi con il proprio leader rispetto al giudizio critico sul suo operato e sulle sue capacità. In altre parole, *l'immedesimazione conta più della distanza che sarebbe necessaria per una valutazione obiettiva*. Si può notare un paradosso simile a quello evidenziato prima riguardo i diversi stili teatrali. Da un lato abbiamo il politico populista, che coinvolge il suo pubblico nella sua situazione e lo porta a guardare il mondo attraverso i suoi occhi; la ricerca di una connessione, che appare naturale, necessaria, non frutto di una scelta ma l'*unica* cosa sensata, è finalizzata alla sussunzione dell'opinione altrui alla propria visione. Dall'altro c'è il politico "responsabile", che riconosce la complessità del reale e la necessità di giungere a compromessi tra posizioni ed esigenze in conflitto, che strappa meno consensi perché rassicura meno; i suoi discorsi tentano di rivedere le conclusioni affrettate che ha elaborato il sistema 1, tenendo conto di diversi livelli di realtà indagati da altrettante discipline.

⁵⁰⁵ B. Brecht, *La teatralità fascista*, in Id., *Scritti teatrali*, vol. II, cit., p. 57 [c.n.].

Forse consapevoli del fatto che il cervello è un organo soggetto a posizionalità cognitiva (*WYSIATI*) e pigro, che le persone tendono a non complicare il loro punto di vista e a dare sostegno a chi la pensa come loro, difendendo orgogliosamente le posizioni precedenti e non riconoscendo i propri errori, il populismo adotta una comunicazione rassicurante e che considera legittime le pretese del popolo cavalcando il sentire del momento senza costruire un'immagine organica della realtà. I politici populistici dedicano ampio spazio alle questioni che le persone avvertono come urgenti e modellano la loro proposta governativa sui desideri dei cittadini per farli sentire ascoltati, guadagnarsi la loro fiducia e con essa anche il loro voto.

L'allineamento dei programmi politici con le offerte di intrattenimento e di consumo, a cui i cittadini si rivolgono in quanto consumatori, evidenzia le tendenze alla depoliticizzazione osservate nelle ricerche sui media fin dagli anni Trenta, ma che ora, attraverso le offerte dei social media, sembrano chiaramente accentuarsi.⁵⁰⁶

Invece di elaborare una teoria politica in grado di guidare la coscienza civica dei cittadini, ponendola come modello esemplare e incoraggiando voci fuori dal coro a evidenziarne i limiti e le criticità su cui intervenire, il populismo studia le proprie dichiarazioni di intenti affinché siano concordi con il sentire del proprio pubblico, assecondandolo anche se sbagliato. Da questo punto di vista, potremmo dire che questo tipo di partiti funziona come un'azienda che studia le preferenze dei loro consumatori per capire quali prodotti verrebbero acquistati maggiormente e indirizzare di conseguenza la produzione. In altre parole, invece di condurre un'analisi critica sui problemi socialmente rilevanti allo scopo di poter focalizzare l'opinione pubblica sui temi di maggiore urgenza, il populismo adotta una strategia *demoscopica*: una volta individuate le questioni di maggiore tendenza sui media, i politici colgono l'occasione per pubblicare post e rilasciare dichiarazioni che aumentano la loro visibilità e li dipingono come attivi ascoltatori sui temi di maggior interesse popolare, cogliendo l'occasione per delegittimare gli intellettuali, dipinti invece come noncuranti verso le esigenze dei ceti più umili e asserviti ai "poteri forti".

La semplice *apparenza* di una leadership controllata democraticamente non è sufficiente. La politica prevalente *guidata dalla demoscopia* che caratterizza l'odierno stile politico è antidemocratica. Questo stile è un mero adeguamento alle opportunità di potere in uno

⁵⁰⁶ J. Habermas, *Un nuovo mutamento di struttura della sfera pubblica politica*, cit., p. 60.

spazio di manovra sistematicamente limitato che [...] fa lavorare a vuoto la formazione dell'opinione e della volontà politica nella società civile e nella sfera pubblica.⁵⁰⁷

I movimenti populistici non effettuano una valutazione critica riguardo a ciò che occupa l'attenzione dell'opinione pubblica ma assumono come dato di fatto l'importanza del tema o dell'evento, consapevoli della sua rilevanza mediatica, del numero di persone di cui è in grado di suscitare la curiosità e del funzionamento dell'algoritmo, e adattano la loro comunicazione di conseguenza comportandosi in modo a tutti gli effetti commerciale (l'offerta è plasmata dalla domanda). Non importa che ci sia un'effettiva volontà politica di intervenire sulla questione: a essere centrale è l'opportunità di guadagnare visibilità. Una volta consolidata una base di consensi, il movimento diventa capace *non più solo di adattare la sua agenda politica all'opinione grezza degli elettori*, ma anche di indirizzarla verso temi scelti appositamente per scatenare una reazione indignata che compatta i sostenitori e li sintonizza in una posizione comune. Alimentando la narrazione diffusa e polarizzata intorno a questioni che possono anche non essere affatto rilevanti per la sfera pubblica, i populistici inquinano lo spazio della discussione e frammentano i cittadini in visioni del mondo sempre più chiuse e incapaci di mediazioni reciproche allo scopo di garantirsi un seggio nelle istituzioni.

Questo progressivo slittamento di importanza nei partiti dal programma tecnico politico al carisma del leader alimenta la svolta personalistica che ha contraddistinto la comunicazione politica nei suoi anni recenti: facendo leva su una strategia di "marketing elettorale" rivolta al sistema 1 e non al pensiero consapevole, critico, formato nelle materie competenti, i demagoghi operano una concorrenza sleale nei confronti dei partiti più "tradizionali", che si trovano in difficoltà nel fronteggiarli sul piano della personalità. Il politico populista sfrutta l'informalità delle piattaforme per mostrarsi più simile alla popolazione comune, pubblicando contenuti aneddotici (piuttosto che spunti per riflessioni mature) volti a coinvolgere il pubblico nella sua prospettiva, fargli sentire ciò che sente lui e così diffondere un senso di sdegno e un desiderio di rivalsa verso le istituzioni, che si traduce all'interno della cabina elettorale nel sostegno al candidato "anti-sistema" che "finalmente cambierà le cose".⁵⁰⁸

⁵⁰⁷ J. Habermas, *Che cosa significa "democrazia deliberativa"?*, cit., pp. 112-113.

⁵⁰⁸ Cfr. J. Habermas, *Un nuovo mutamento di struttura della sfera pubblica politica*, cit., p. 32: «Questi gruppi [...] radicalizzatisi non partecipano più alle elezioni *sotto le condizioni* di un'elezione democratica, bensì con intenti ostruzionistici nella forma di una "opposizione al sistema"».

Mantenere una comunicazione ricettiva alla volontà grezza (spontanea, non falsata) del popolo è fondamentale per la strategia populista di creazione e mantenimento del consenso. Tali movimenti non prendono una posizione controcorrente riguardo a ciò che anima l'ambiente digitale e assecondano le tendenze del momento per massimizzare la loro visibilità. Non includono nelle loro considerazioni le categorie marginalizzate come le minoranze o i non affluenti al voto in quanto il vantaggio numerico che tali gruppi potrebbero dare è surclassato dall'opportunità di compattare il proprio seguito, aizzandolo contro tali categorie ed etichettandole come causa del malessere in cui vive ("i giovani non hanno voglia di lavorare", "gli immigrati ci rubano il lavoro", "i laureati tradiscono la nazione andando a vivere all'estero") e trattandoli come capri espiatori.⁵⁰⁹ Rielaborando un detto latino, potremmo dire che per il populista "*suffragium non olet*": tutto è lecito in campagna elettorale per canalizzare voti su di sé.

Una volta che l'elettorato si è impregnato del sottofondo interpretativo che il leader impiega, ossia la sua bussola valoriale, egli può farsi portavoce della volontà collettiva indirizzandola su progetti, tematiche o avvenimenti strategici per la sua politica, creando una narrazione che conferma il proprio punto di vista e rende difficile un riposizionamento da parte dell'uditorio. Per dirla con Kahneman, il populista crea il *frame* più adatto a spingere i suoi tifosi verso la risposta che vuole. Habermas parla a riguardo di «post-democrazia»: la politica ha ceduto il passo ai mercati, i partiti agiscono come società che difendono i loro interessi commerciali (una sorta di capitalismo del consenso) e l'individualismo dilagante propugnato dai movimenti neoliberisti offusca il presupposto democratico dell'essere cittadini liberi e uguali, con pari dignità e diritto di ascolto.⁵¹⁰

⁵⁰⁹ Cfr. *ivi*, pp. 31-32: «I partiti, che una volta erano "responsabili" degli interessi degli strati sociali meno abbienti, tendono allora a trascurare una clientela dalla quale non possono effettivamente aspettarsi alcun voto; e tale tendenza a sua volta rafforza le motivazioni all'astensione».

⁵¹⁰ J. Habermas, *Sulla democrazia deliberativa. Un'intervista*, in Id., *Nuovo mutamento della sfera pubblica e politica deliberativa*, cit., p. 94: «Alla luce di questa ricostruzione si può discernere tanto più chiaramente l'erosione della democrazia che avanza sempre più da quando la politica ha più o meno abdicato di fronte ai mercati. Da questo punto di vista, la teoria della democrazia e la critica del capitalismo si fondono. Non ho inventato io il termine "post-democrazia". Ma con tale termine si possono ben sintetizzare l'impatto politico e le conseguenze sociali della politica neoliberista condotta a livello globale».

Il centro dei movimenti populistici è un leader carismatico capace di esprimere la volontà (di parte) del popolo e di concentrare la sua attenzione sulle tematiche da lui individuate.⁵¹¹ Mantenendo una narrazione coerente lungo le diverse dichiarazioni pubbliche e semipubbliche, elabora un sottofondo interpretativo non contaminato dall'establishment, una chiave di lettura della realtà "dal basso", su cui si fonda il sentimento di intesa e l'immedesimazione da parte del pubblico. La camera d'eco in cui ci si intende "al volo" è in realtà frutto di una comunicazione studiata e modellata demoscopicamente intorno al sentire preesistente di un gruppo di cittadini. Una volta che l'identificazione è avvenuta e la fiducia è stata conquistata, il politico populista diventa un riferimento quasi sacrale per i suoi tifosi ed è così in grado di riorientare la loro attenzione su ciò che vuole. Per dirla con Plessner, «il suo antagonista assolutamente necessario [...] è la sfera pubblica, l'insieme delle persone e delle cose che non "appartengono" più, ma che bisogna tenere in conto».⁵¹² Contrario a una visione stratificata della società, percepisce come un fastidio che eviterebbe volentieri il dover includere nelle sue considerazioni chi non è immediatamente parte del popolo. Rifiutando di scendere a patti con i gruppi di interesse, mostra una personalità autorevole e persegue una strategia di rifiuto di ogni mediazione, dialogo o confronto con posizioni alternative, che vengono dipinte come avversarie, nemiche (di lui, quindi *implicitamente* anche del popolo). Come un signore per la propria comunità, esonera i suoi seguaci dallo sviluppo della propria opinione e punisce le deviazioni dallo standard del gruppo.

Una comunità autentica ha bisogno di un signore e di un padrone, senza i quali non potrebbe non disgregarsi. Ovunque la vita si configuri in forma comunitaria, [...] produce capi dotati di un supporto emotivo. Chiedendo dedizione, il signore e padrone costituisce il *trait d'union* vivente di tutte le relazioni immediate tra i membri della comunità, la figura personale ed esemplare attorno alla quale il cerchio si chiude. La comunità non è pensabile senza un centro, la signoria non è pensabile senza servitù.⁵¹³

⁵¹¹ Cfr. N. Bobbio, *Dizionario di Politica*, cit., pp. 734-735: «Concretamente nei vari sistemi populistici risaltano sempre una leadership di tipo carismatico e la formazione di un'élite di "illuminati", di interpreti quasi sacrali della volontà e dello spirito del popolo».

⁵¹² H. Plessner, *I limiti della comunità*, cit., p. 41.

⁵¹³ *Ivi*, p. 36.

Anche se vecchie di un secolo, queste parole plessneriane sembrano cogliere a pieno i tratti del leader populista. La persona che incarna gli ideali del gruppo dà corpo a un sentire che altrimenti rimane vago, ovvero è la *concretizzazione* dello spirito che anima i membri della comunità, il suo «centro figurale»,⁵¹⁴ un'immagine in cui gli individui, rispecchiandosi, scoprono i valori che sono sempre stati «sulla punta della loro lingua» e che finalmente grazie al leader sono espliciti e concretamente presenti. Plessner ritiene che la figura carismatica sia una condizione necessaria per l'esistenza di una comunità, l'unico elemento in grado di fungere da centro gravitazionale per una pluralità di persone che si rispecchiano in una stessa interpretazione (cristallizzata) della realtà.⁵¹⁵ Il centro figurale, la cui retorica fa sentire ascoltati e rappresentati quei cittadini che si considerano ai margini del sistema o in lotta con esso, è contraddistinto da forte *supporto emotivo*: come abbiamo visto, l'immedesimazione ottenuta tramite comunicazioni studiate *ad hoc* gioca un ruolo chiave nella costruzione populista del consenso, in quanto tramite l'identificazione con il leader il cittadino gli delega la costruzione della propria opinione fidandosi ciecamente di ciò che decide o afferma. Nei comizi populistici non c'è spazio per il contraddittorio e ogni deviazione dalla norma viene vista con forte sospetto e quasi accusata di partigianeria, di complotto contro la comunità. Il leader chiede *dedizione e fiducia* ai propri sostenitori assicurandoli circa la sua volontà di difendere i loro interessi, ma senza tollerare che vengano poste domande scomode sul suo operato o che siano richieste spiegazioni tecniche circa l'efficienza delle proposte politiche. In quanto simbolo vivente degli ideali sottesi alla comunità, egli è l'*esemplificazione della volontà collettiva*, il nodo centrale della rete di relazioni che unisce i membri.

I movimenti populistici sono manifestazioni dell'*ethos* comunitario: piuttosto che richiamare la gente a senso civico e rispetto del prossimo, assicurano la gente, sdoganando (e fungendo da modello per) una comunicazione verbalmente violenta e divisiva, alimentando l'illusione per cui i centri di potere sono corrotti e promettendo che tutto cambierà con loro al comando.

⁵¹⁴ Cfr. *ivi*, p. 41 [c.n.]: «Nel senso di appartenenza non è ancora sancita la comunità: c'è bisogno, per costruirla nella realtà, di amore autentico tra i suoi membri. Ecco perché le comunità autentiche si raccolgono attorno ad una persona onorifica [...]. Messa in risalto da qualità di sangue, spirituali, carismatiche, la persona del padre, della madre, del maestro e del fondatore, del capo e dell'eroe, del profeta, in una parola del signore, diventa oggetto di tutte le relazioni emozionali di dipendenza e di dedizione. [...] *Senza questo centro figurale non si conserva nessuna comunità*».

⁵¹⁵ Cfr. *ibidem*: «Se ad una formazione sociale manca sin dall'inizio il centro figurale, non si può assumere che essa sia stata, tranne che in momenti estatici, una comunità».

Invece di porsi come esempi civici virtuosi, nascondono le loro lacune nella preparazione tecnico-scientifica che sarebbe richiesta dal ruolo cui ambiscono e si abbassano a essere specchio delle abitudini dei cittadini senza spingere verso un distanziamento dal proprio centro, cioè una valutazione dei propri modi di dire o di fare, perché non vogliono essere visti come moralisti,⁵¹⁶ una strategia obbligata per presentarsi “senza veli” e simili a loro, guadagnarsi la loro fiducia e massimizzare così l’opportunità di essere eletti. Sarebbe necessario, invece, che una persona dalla visibilità e dall’influenza rilevante come i politici riflettesse sugli effetti che la sua comunicazione avrà sul tessuto sociale, dal momento che non è un consumatore come gli altri ma qualcuno che riveste un ruolo istituzionale (o comunque simbolico, se è un politico che non è stato eletto) e funge da modello non solo per i cittadini del domani, cioè gli adolescenti, ma anche per la popolazione adulta di oggi.⁵¹⁷

Una percezione politicamente appropriata in merito al ruolo di autore, che è diverso dal ruolo di consumatore, tende a far emergere la consapevolezza circa i deficit del proprio livello di conoscenza. Anche il ruolo autoriale deve essere appreso; e fintantoché questo mancherà nello scambio politico nei social media, allora ne risentirà la qualità del discorso, impacciato e protetto da opinioni e critiche dissonanti. Solo da ciò nasce il pericolo di *frammentazione* per la formazione delle opinioni e della volontà politica [...]. Le reti di comunicazione sconfinata che si formano spontaneamente intorno a certi temi o persone

⁵¹⁶ Cfr. *ivi*, p. 23: «Non si dà agli uomini una coscienza buona quando si dice loro che non ne hanno bisogno di nessuna».

⁵¹⁷ Per Plessner la tendenza all’imitazione è una caratteristica fondamentale della forma di vita eccentrica. Rispecchiarsi in qualcuno e riconoscere in egli valori, atteggiamenti e principi a cui diamo un giudizio positivo porta (anche inconsciamente) a comportarsi in una maniera simile. L’identificazione distingue l’imitazione umana dallo scimmiettare di alcune specie animali per il fatto che l’uomo è in grado di mettersi nei panni di chi sta osservando, senza limitarsi a copiare ciò che è visibile e diventando capace di imitare (in una certa misura) anche il suo modo di pensare. Idoli, eroi, miti sono figure essenziali nello sviluppo del bambino, e la tendenza ad assumere modelli di riferimento accompagna l’individuo anche durante la vita adulta. Cfr. H. Plessner, *L’atto imitatorio*, cit., p. 128: «[L’imitazione] ha come principio l’identificazione. Il *teenager* assume la pettinatura e il modo di comportarsi del suo idolo cinematografico. I baffi del re Guglielmo si potevano ammirare, con una inclinazione ancora più accentuata, [...] sui volti degli ufficiali di riserva e di bravi cacciatori di cervi. La cravatta a farfalla di Hitler, reclamizzata da Chaplin, era diventato segno di fedeltà per i dirigenti locali, per i commissari di quartiere e altri detentori di autorità del regime hitleriano».

possono [...] condensarsi in circuiti di comunicazione che si sigillano dogmaticamente *gli uni con gli altri*.⁵¹⁸

È necessario tornare a concepire la politica come esercizio di responsabilità. I movimenti populistici si impegnano ad ascoltare attivamente solo la fetta di popolazione che li elegge, rinunciando alla rappresentatività. Gli invisibili, gli ultimi, coloro che non hanno alcun potere sono ignorati: una politica alleata della sociologia, capace di illustrare le differenze fra le parti sociali e di rendere realistica e tridimensionale la sua rappresentazione della realtà, è scomoda per chi vuole compattare la nazione in una comunità di individui sprovvisti di interessi particolari specifici.⁵¹⁹ Così facendo, provvedimenti rivolti a pochi possono essere spacciati per un aiuto a tutta la nazione (perché sono parte del “popolo”, contro il “non popolo”) e la bolla narrativa (ideologica, epistemica, cristallizzata) mantiene un’aura di credibilità agli occhi degli elettori.

[Il riconoscimento reciproco tra cittadini] ha inizio con la disponibilità a scendere a compromessi, nel percepire l’avversario politico come un *avversario* che non viene più affrontato come *nemico* e poi continua, oltre i confini delle diverse forme di vita etniche, linguistiche e religiose, con l’*inclusione reciproca di estranei* che vogliono rimanere estranei l’uno all’altro in una cultura politica comune.⁵²⁰

Se si concepisce la sfera pubblica come un terreno da predare e porre sotto il controllo della propria fazione, in sede di voto si persegue solo il proprio interesse personale e si contribuisce alla frammentazione della società in microsfele comunitarie dove ogni cittadino si isola in

⁵¹⁸ J. Habermas, *Un nuovo mutamento di struttura della sfera pubblica politica*, cit., p. 48.

⁵¹⁹ Cfr. H. Plessner, *Lo sviluppo della sociologia in Germania*, 1959, in Id., *Al di qua dell’utopia*, cit., p. 65: «Per una struttura sociale dove la libertà è messa in pericolo da se stessa, è tanto più urgente avere coscienza di sé, e questa coscienza la si può ottenere soltanto attraverso lo studio delle forze sociali condotto col metodo dell’osservazione critica. È chiaro che società chiuse non solo non sopportano la sociologia, ma neppure ne hanno bisogno. Esse sono a posto con la statistica, la giurisprudenza e la propaganda. A loro preme soltanto raggiungere la più alta integrazione possibile dei loro membri, neutralizzando così ogni prospettiva critica e manipolando tutto l’insieme delle idee e delle concezioni riguardanti la società». Plessner vede nella sociologia uno «strumento della libertà» (*ivi*, p. 66) la cui funzione è mettere a fuoco le differenze tra gruppi sociali allo scopo di stimolare un’azione politica capace di intervenire in situazioni di bisogno.

⁵²⁰ J. Habermas, *Un nuovo mutamento di struttura della sfera pubblica politica*, cit., p. 29.

compagnia di gente affine. Così facendo non ci si limita a erigere barricate puramente territoriali o distinzioni assiologicamente neutrali, ma si innesca anche una competizione implicita sotto il profilo morale ed epistemico (ovvero: “noi” siamo i veri difensori dell’interesse dei cittadini, “noi” capiamo di cosa ha bisogno davvero la società, “noi” abbiamo una visione corretta della realtà mentre gli altri sbagliano) che limita la disponibilità a riconoscere l’altro come un pari con gli stessi diritti e la stessa dignità. Il fine della democrazia è invece la rappresentatività: un gruppo ristretto di persone viene delegato a esercitare il potere in nome di *tutti* i cittadini, chiedendo che in cambio tenga conto delle loro esigenze. Se non si tiene conto dei bisogni di tutti nel determinare l’agenda politica e non si riconosce la dignità dell’altro, il sistema si manifesta come un paternalismo che alimenta lo sconforto verso le istituzioni da parte dei gruppi trascurati. Saper condurre un dialogo in modo rispettoso e che non tiene conto solo del proprio interesse, in altre parole *avere tatto*, dovrebbe essere il fine primario della politica.

Contrariamente a un’immagine distorta della politica democratica – ormai troppo diffusa – la politica non deve esaurirsi nel nudo accomodamento di interessi tra cittadini e organizzazioni privatistiche, né in compromessi disinvolti. Si tratta piuttosto di bilanciare le libertà soggettive di cui i cittadini godono in quanto beneficiari di diritti formalmente uguali con la solidarietà che i cittadini devono riconoscere l’un l’altro nel loro ruolo di co-legislatori.⁵²¹

La politica non si esaurisce in una funzione esclusivamente utilitarista ma coinvolge anche i valori che fondano lo stato: se lo scopo del governo fosse massimizzare il benessere della popolazione senza alcun vincolo, si potrebbe pensare che ridurre le libertà e i diritti di una sua parte minoritaria per aumentare le risorse del resto dei cittadini sia non solo accettabile ma anche consigliato. Se la politica seguisse solamente i numeri, per esempio, promulgare leggi razziali che privano una data etnia dei suoi possedimenti per ridistribuirli al resto della popolazione sarebbe una strategia efficace per aumentare il benessere generale (medio). A fondare la democrazia sono responsabilità e rappresentatività, che sanciscono che tutti, non importa quanto numerosa è la parte sociale a cui sono legati, sono co-legislatori uguali. Il rischio è cedere alla tentazione di concepire l’altro come un ostacolo, una presenza scomoda che impedisce la realizzazione della “vera” volontà del popolo, e desiderare di delegare i poteri a

⁵²¹ J. Habermas, *Che cosa significa “democrazia deliberativa”?*, cit., p. 103.

una persona che scavalchi le sue richieste. In sede di voto «ci si aspetta che i cittadini prendano le loro decisioni politiche nella tensione tra interesse personale e orientamento al benessere comune»⁵²² e un politico che difende l'assoluto primato del proprio punto di vista (e l'implicita inferiorità di quello altrui) ostacola il riconoscimento di questi doveri civici negli elettori. Chi osteggia il confronto, necessario per individuare un'agenda politica che tiene conto delle esigenze di tutti, ignora o sminuisce il ruolo di co-legislatori che ogni cittadino riveste (dovrebbe rivestire) in quanto parte attiva della società. È necessario tutelare il dialogo all'interno dell'azione di governo e difendere lo Stato da derive autoritarie che porterebbero i cittadini a doversi conformare a un ideale imposto dall'alto.

Per quanto le democrazie effettivamente esistenti – e la più antica di esse precede in modo scandaloso tutte le altre – stiano nel frattempo allontanandosi da questo fine politico, esse meritano il nome di democrazia solo finché la massa dei loro cittadini continua a credere in questa meta.⁵²³

Se viene meno il riconoscimento da parte dei cittadini della propria volontà nell'azione politica, la democrazia entra in cortocircuito e smette di funzionare: le persone sfiduciano il sistema di potere e smettono di andare a votare, rendendo lo stesso Parlamento una camera d'eco impermeabile a voci fuori dal coro e sempre meno capace di fornire immagini del mondo adatte alla complessità del reale.⁵²⁴ Ogni posizione radicalizzata e che rifiuta il dialogo minaccia la capacità dello Stato di far sentire rappresentata tutta la popolazione. Sia l'atteggiamento populista (in base a cui l'agenda politica è dettata *dal basso*, senza mediazioni intellettuali) che quello paternalista (in base a cui sono gli esperti a decidere: l'azione politica è calata *dall'alto* e la volontà del popolo è ininfluyente) falliscono nel creare un legame di appartenenza e fiducia consapevole verso la società. È necessario mantenersi equamente distanti da entrambi i poli: ignorare la volontà popolare è sinonimo di dittatura, di un'autorità dispotica che esercita il

⁵²² J. Habermas, *Un nuovo mutamento di struttura della sfera pubblica politica*, cit., p. 62.

⁵²³ J. Habermas, *Che cosa significa "democrazia deliberativa"?*, cit., p. 100.

⁵²⁴ Cfr. J. Habermas, *Sulla democrazia deliberativa*, cit., p. 76: «Le elezioni democratiche non funzionano più, per esempio, quando si instaura un circolo vizioso tra i non votanti svantaggiati e la mancata presa in carico dei loro interessi, o quando le infrastrutture della comunicazione pubblica si disintegrano a tal punto che prendono il sopravvento risentimenti ottusi piuttosto che le opinioni pubbliche ben informate».

potere in modo arbitrario.⁵²⁵ Al tempo stesso, però, divinizzare la volontà popolare (la propria) e pretendere che l'esecutivo agisca per realizzarlo senza opporre resistenza è un atteggiamento infantile e controproducente. Chiunque preferirebbe un dietologo che prescrive il consumo giornaliero di cioccolata rispetto a uno che vieta di avere anche solo una tavoletta nella dispensa, ma non per questo si può dire che faremmo i nostri interessi scegliendo il primo. È necessario trovare il giusto equilibrio tra ciò che le persone vogliono in quanto co-rappresentanti dell'autorità dello stato e le valutazioni degli esperti che studiano la realtà per capire quali problemi presenta una situazione e quali decisioni si dovrebbero prendere in risposta.

Una soluzione viene proposta da Richard Thaler e Cass Sunstein, che propongono una lettura alternativa del termine "paternalismo", compatibile con il rispetto della libertà di scelta.⁵²⁶ Dal loro punto di vista, le posizioni contrarie al paternalismo muovono le loro obiezioni a partire dal presupposto (non sempre esplicito) in base a cui le persone compiono sempre le decisioni migliori per il loro interesse, per cui ogni ridimensionamento della capacità di scelta sarebbe negativo. Come abbiamo potuto osservare, affermare che la condotta dell'uomo è sempre razionale e che sia il miglior conoscitore e difensore del proprio interesse è contrario all'evidenza dei fatti perché, per quanto possa sembrare assurdo, il modo in cui viene formulata una proposta, in cui è allestito lo scaffale di un negozio o in cui una notizia è riportata influisce parecchio sulla ricezione, valutazione e decisione dell'individuo. La nostra vita cognitiva è ricca di inciampi e di variazioni dallo standard, di ragionamenti errati occasionati da dettagli all'apparenza irrilevanti di cui spesso non prendiamo nemmeno coscienza perché il sistema 2 tende a convalidare troppo precipitosamente le conclusioni del pensiero intuitivo.

Dal momento che il singolo non sempre sa quali decisioni sono migliori nel suo interesse, una certa influenza nella sua scelta è lecita se lo orienta verso l'opzione più vantaggiosa senza con ciò privarlo della sua libertà decisionale: in questo consiste l'idea del "paternalismo libertario". Un esempio che viene fornito dagli studiosi è l'iscrizione automatica ai regimi previdenziali. Spesso l'accesso a tali programmi era subordinato all'invio di un modulo: dopo aver ricevuto informazioni sui piani di accumulo, i dipendenti dovevano compilare la

⁵²⁵ E risulterebbe incapace di guadagnare consenso, perché imposto dall'alto. Cfr. *ivi*, p. 89: «Un ordine democratico imposto in modo paternalistico non può stabilizzarsi nel lungo periodo».

⁵²⁶ Cfr. R. Thaler, C. Sunstein, *Libertarian Paternalism*, in "The American Economic Review", 93 (n. 2), 2003, pp. 175-179, consultabile anche online sul sito <https://www.jstor.org/stable/3132220>.

documentazione necessaria per accedervi.⁵²⁷ In diversi studi alcuni ricercatori provarono a creare uno scenario alternativo: gli impiegati ricevono le stesse informazioni, ma questa volta devono compilare un modulo solo nel caso in cui non vogliono usufruire di tale misura; senza alcuna comunicazione, la partecipazione sarebbe scattata in automatico.⁵²⁸ Grazie all'iscrizione automatica, il numero di adesioni al programma passava dal 49% all'86%.⁵²⁹

Si dicono «spinte gentili» (*nudges*) quelle modifiche dell'ambiente che «puntano a ridurre l'effetto dei bias o anche a sfruttare i bias per arrivare a una decisione migliore».⁵³⁰ Questa misura è paternalistica in quanto presume che le persone, se avessero il tempo di riflettere sulle opzioni e non venissero influenzate da fattori irrilevanti (ad esempio, non avendo voglia di inviare il modulo), riconoscerebbero quell'opzione come la migliore per loro. Questo non elimina affatto la libertà di scelta: se qualcuno preferisse non iscriversi a tali misure avrebbe la piena capacità di farlo. Esempi di questi interventi sull'ambiente possono essere la riduzione della documentazione necessaria per accedere a cure psichiatriche, mettere in scaffali più facili da raggiungere i cibi più sani, richiedere un modulo per dichiarare di non essere disposti a donare gli organi alla propria morte (invece di richiederlo per poter donare).⁵³¹

La politica dovrebbe promuovere modifiche leggere di questo tipo per promuovere la scelta migliore: un piccolo intervento di questo tipo può raggiungere su una platea di milioni di individui effetti decisamente significativi, in grado di migliorare l'igiene decisionale della sfera

⁵²⁷ Cfr. *ivi*, p. 176: «When employees first become eligible to participate in the plan, they receive some plan information and an enrollment form that must be completed in order to join».

⁵²⁸ Cfr. *ibidem*: «Under the alternative of automatic enrollment, employees receive the same information but are told that unless they opt out, they will be enrolled in the plan».

⁵²⁹ Cfr. *ivi*, p. 177.

⁵³⁰ D. Kahneman, *Rumore*, cit., p. 273.

⁵³¹ Cfr. D. Kahneman, *Pensieri lenti e veloci*, cit., pp. 502-503: «In un articolo pubblicato nel 2003, si osservava che il tasso dei donatori era quasi del 100% in Austria, ma solo del 12% in Germania, dell'86% in Svezia, ma solo del 4% in Danimarca. Queste enormi differenze sono un effetto framing causato dal format della domanda fondamentale. I paesi con un'alta percentuale di donatori hanno il modulo del silenzio-assenso, in cui chi non desidera donare gli organi deve contrassegnare una casella specifica; a meno che non compiano quel semplice atto, sono considerati donatori volontari. I paesi a basso contributo di donatori hanno un modulo di accettazione in cui bisogna contrassegnare una casella per diventare donatori. Tutto qui».

pubblica nel suo complesso. Internet è un campo in cui è possibile applicare piccole *nudges*⁵³² per promuovere un atteggiamento più consapevole negli utenti: mostrare quali contenuti sono stati consigliati sulla base delle ricerche passate, aggiungere una modalità alternativa di navigazione che mitiga la personalizzazione dell'algoritmo o anche promuovere un'interfaccia che di tanto in tanto presenta *volutamente* contenuti estranei all'*Umwelt* dell'utente per rompere l'unitarietà dell'orizzonte familiare (seguendo il concetto di *serendipità programmata* proposto da Keymolen).⁵³³ Così facendo, si sensibilizza l'utente e gli si dà l'occasione (non l'obbligo) di uscire dai confini consolidati della familiarità e di orientarsi più consapevolmente nel web. È necessario promuovere una sensibilizzazione sui difetti del ragionamento umano (che sono concretamente misurabili, non qualcosa di opinabile) e che ci renda coscienti dei nostri limiti, in modo da darci anche l'occasione di studiare un modo per superarli.⁵³⁴

Infine, è anche necessario che chi ricopre cariche istituzionali ragioni in modo corretto ed eserciti il suo ruolo con piena cognizione di causa e senso di responsabilità. I politici devono agire con la consapevolezza che l'uomo non è il migliore difensore del proprio interesse, per quanto ciò contraddica l'esperienza soggettiva, e farsi carico delle decisioni che riguardano tutti nel loro interesse. Se l'ideologia di chi governa è viziata da bias o faziosità anche la sua azione politica mutuerà discriminazioni e disuguaglianze, frammentando ulteriormente la società e minando la fiducia nel sistema. Le forze politiche devono dialogare con i propri avversari in modo da essere incarnazioni esemplari dei valori costituzionali, aperti al confronto con ogni parte e attenti a includere nella propria considerazione anche gli invisibili, bilanciando l'orizzonte di dati limitato (*WYSIATI*) in cui il cervello opera (e di cui spesso non prende coscienza).

⁵³² Cfr. E. Keymolen, *A moral bubble*, cit., p. 389: «Sunstein speaks of *personalized default rules*, which could be installed to provide people with personalized nudges to ensure they act in a way that might make them “healthier, wealthier and happier”».

⁵³³ Cfr. *ivi*, p. 400: «To counterbalance the workings of the moral bubble, I would like to introduce the concept of *programmed serendipity*: the intentional replenishing of the personalized interface with random information. By including a portion of information that not directly derives from the personal profile of the user in the interface, the filter bubble and therefore also the moral bubble becomes less absolute. [...] It might come down to finding the right balance between random and personalized information».

⁵³⁴ Cfr. *ivi*, p. 399: «By *being conscious* about the kind of interfaces one uses, the influence of a moral bubble can be minimized. [...] If users are sleepwalking into a moral bubble, they cannot change their routines».

Nessuna comunità democratica può funzionare se i cittadini, in quanto cittadini dello Stato e co-legislatori, perseguono solo il proprio interesse personale.⁵³⁵

È importante che a prendere le decisioni sia una classe dirigente consapevole degli errori in cui incappa il pensiero umano così che possano attuare strategie di igiene per rendere la scelta più “immune” possibile alle infiltrazioni. Riecheggiando il sentire popolare in modo acritico e opportunistico, i movimenti populistici non effettuano alcuna valutazione o revisione delle idee emerse spontaneamente nella società e accelerano il processo di frammentazione dell’opinione pubblica: senza una spinta a controbilanciare le forze centrifughe che isolano i cittadini in molteplici camere d’eco in concorrenza, lo Stato si disperde in una moltitudine di individualità isolate senza obblighi reciproci.

È necessario che i politici siano responsabili anche nel palcoscenico semipubblico dei social, senza che si comportino come utenti qualsiasi perché la loro influenza è in grado di spostare l’opinione pubblica. Questo deve stimolare riflessioni su quanto sia lecito e cosa si debba fare a riguardo: per esempio si potrebbe proporre un codice di condotta da osservare nella pubblicazione di contenuti o istituire un’autorità che si occupi di verificare le dichiarazioni di un politico e di segnalarne l’inaffidabilità. In generale, sarebbe importante sviluppare un ragionamento riguardo alle virtù che consentono di condurre un dialogo (online e di persona) in modo sano e rispettoso del prossimo così da educare i cittadini a un uso consapevole delle piattaforme. Sta alla politica prendere posizione per regolare il terreno sempre più anarchico (perché lasciato alla spontaneità) della comunicazione social e preservare così lo spazio pubblico della democrazia, da cui la dimensione virtuale non può essere disgiunta.

4. *Tornare alle radici*

La frammentazione della sfera pubblica in camere d’eco si sta verificando a causa del fatto che le persone impiegano le piattaforme come semplice fonte di svago senza cercare di complicare il proprio punto di vista. Non ci si può opporre a tale dispersione solo attraverso spinte istituzionali “dall’alto” altrimenti lo Stato diventerebbe un’autorità dispotica, che limita le libertà (nello specifico, l’accesso ai social network e la scelta libera delle fonti da cui informarsi) senza un riscontro nella volontà popolare. Cercare una partecipazione “dal basso”

⁵³⁵ J. Habermas, *Sulla democrazia deliberativa*, cit., p. 87.

è l'unica strategia possibile da attuare: solo quando i cittadini lottano in prima persona per i propri diritti si battono per un'autentica democrazia, un governo del popolo che si rifiuta di sottostare ai dettami di una volontà imposta dall'esterno. Il ricompattamento del tessuto sociale richiede un paziente lavoro di confronto e dialogo, attraverso cui in un primo momento si può capire le posizioni altrui e successivamente integrarle in una cornice di senso unitaria in grado di ridare elasticità alle menti cristallizzate di chi si era progressivamente radicalizzato. Ciò che fino a prima era assunto nella sua ovvietà e impossibile da immaginare altrimenti viene scoperto come un singolo lato della medaglia, una semplificazione che fraintende l'oggetto che pretende di illustrare.

Il cambiamento climatico è uno degli esempi più eclatanti di come le ideologie politiche e le immagini del mondo passate trascurassero elementi di fondamentale importanza per l'uomo e perciò non capissero a pieno l'impatto della sua attività sull'equilibrio globale. Quella che chiamiamo "ecologia" è la scienza che si occupa di studiare le relazioni e interazioni tra gli organismi e l'ambiente in cui vivono, che si intreccia con la biologia (per lo studio dei viventi), la fisica e la chimica (ad esempio per il calcolo delle emissioni di gas serra), oltre che con l'urbanistica e l'ingegneria dell'energia. Nel periodo recente sono molte le personalità del mondo accademico ad aver condotto studi finalizzati a mappare l'impatto che l'attività umana ha avuto sugli equilibri del pianeta. La veloce corsa all'industrializzazione del XIX secolo, la competizione colonialista e la diffusione di una mentalità consumista hanno avviato fenomeni di modificazione e di inquinamento dei biomi naturali tali da coniare l'espressione *Antropocene* per indicare l'epoca geologica attuale. Ormai l'uomo è una delle forze che influenzano l'evoluzione del pianeta nonostante ne sia "soltanto" un ospite. Alcune tra le previsioni più pessimiste ritengono che qualora non riuscissimo a contrastare efficacemente le emissioni di gas serra entro il 2050 la temperatura media del pianeta salirebbe di 3 gradi, innescando a catena migrazioni di milioni di individui dalle regioni inabitabili.⁵³⁶ Nell'ipotesi in cui non dovesse avere luogo un'operazione di contenimento coordinata ed efficace da parte della comunità internazionale, intere regioni verrebbero sommerse a causa dell'innalzamento del livello degli oceani per lo scioglimento delle calotte polari, mentre altre raggiungerebbero temperature talmente alte da essere inabitabili.

⁵³⁶ Cfr. l'articolo <https://www.ilsole24ore.com/art/cosi-2050-civilta-umana-collassera-il-climate-change-ACxDIjU>.

In un periodo storico dove il futuro è sempre più incerto – o meglio, dove le previsioni sul futuro sono sempre più sconcertanti –, il quadro profilato dagli esperti sembra *paralizzare* l'azione delle persone⁵³⁷ e spingerle indirettamente a non prestare attenzione alla catastrofe imminente, come se si trattasse di un brutto sogno, se gli studi fossero imprecisi o se si trattasse di menzogne create appositamente per distruggere le tradizioni e instaurare un “nuovo ordine mondiale”. Mentre in passato il popolo era sceso in prima persona in piazza a manifestare per i propri diritti e il proprio interesse oggi le manifestazioni di dissenso vengono effettuate in comodità dal divano di casa propria – e con pari tranquillità vengono ignorate dalla classe dirigente. Accontentandosi della sensazione di appagamento che accompagna la pubblicazione di un post e illudendosi di aver contribuito alla situazione in modo determinante, le persone non sembrano rendersi conto della grave inefficacia dei social network per partecipare attivamente alla vita pubblica e manifestare.

Senza una reale pressione da parte della popolazione la politica è scoraggiata dall'intraprendere un'azione internazionale coordinata per combattere l'inquinamento, a causa del maggiore peso degli imprenditori – che potrebbero non accettare tutti di ridimensionare i propri guadagni in nome dell'ambiente – e dell'incapacità di rendersi autonomi sotto il profilo energetico – che rende lo Stato dipendente dalle potenze esportatrici di combustibili fossili. Gli unici provvedimenti sono presi su scala nazionale senza intese collettive tra le potenze mondiali.⁵³⁸ I politici nicchiano su posizioni neutrali, evitando di esporsi per non alienarsi una grossa fetta di elettorato che include gradi diversi di negazionismo: dal “Sono sicuro che gli scienziati abbiano le loro ragioni e che ci sia il riscaldamento globale, ma non credo che la situazione sia grave come la descrivono” al più netto “Sono tutte bugie”. Senza una presa di posizione matura e responsabile da parte della classe dirigente l'emergenza ambientale non sarà mai al riparo dal dubbio dei meno informati, dando alle camere d'eco sui social l'occasione di diffondere scetticismo e di complicare ulteriormente lo scenario.

⁵³⁷ Cfr. B. Latour, *Facciamoci sentire!*, cit., p. 16: «Volendo riassumere la situazione attuale, si potrebbe dire che ora tutti si sono resi conto del fatto che per impedire la catastrofe ci sarebbe voluta un'azione decisiva, ma che sono mancati gli intermediari, la motivazione e la direzione indispensabili per agire. [...] [In passato] le energie influivano in maniera efficace sugli ideali; [alle persone] bastava capire la situazione per mobilitarsi. Oggigiorno, invece, la certezza della catastrofe sembra *paralizzare* l'azione».

⁵³⁸ Cfr. *ivi*, pp. 62-63.

«In che modo l'ecologia può smettere di essere un insieme di movimenti tra gli altri e diventare in grado di organizzare intorno a sé la politica?». ⁵³⁹ Bruno Latour parte da questa domanda per le sue riflessioni intorno al ruolo dell'ecologia nel periodo contemporaneo. Dal suo punto di vista il compito di questa disciplina è fornire alle persone una immagine del mondo accurata da un punto di vista scientifico che funga da sottofondo interpretativo condiviso, uno sfondo comune del dibattito politico e della formazione delle opinioni dei cittadini. Il modello di realtà che l'ecologia delinea non è un quadro che si esaurisce nel teoretico e pretende una soluzione pratica: una chiara descrizione della catastrofe imminente evidenzia che si tratta di una questione di vita o di morte per la nostra specie, che alcuni hanno potuto già sperimentare sulla propria pelle. ⁵⁴⁰ Parlare delle dinamiche di inquinamento porta a immaginare anche futuri scenari di lotta per le risorse, migrazioni di massa e sparizioni di interi ecosistemi. Una visione più articolata del mondo amplia anche l'orizzonte delle possibilità d'azione: in modo simile a Plessner, Latour parla di una *cartografia*, ossia di un modello di realtà che soddisfa esigenze descrittive e fornisce spunti per agire. Essa funziona come una *bussola*, in quanto orienta il suo utilizzatore, aiutandolo a capire dove si trova e dove potrebbe andare. Teoria e prassi si mostrano saldamente intrecciate.

Affinché il movimento ecologico acquisisca maggiore consistenza e autonomia, e affinché ciò si traduca in uno slancio storico paragonabile a quelli del passato, è necessario che esso riconosca, abbracci, comprenda e rappresenti efficacemente il proprio progetto, radunando i diversi conflitti in un'unità d'azione comprensibile a tutti. Per fare ciò, bisogna [...] fornire una cartografia convincente dei nuovi di tipi di conflitti; e, infine, definire un orizzonte comune per l'azione collettiva. ⁵⁴¹

L'ecologia deve quindi prefiggersi un compito al contempo *descrittivo* e *performativo*: la sua illustrazione dello stato attuale del pianeta non è qualcosa di neutrale, bensì una presa di posizione rispetto al modo di condurre la vita pubblica e l'iniziativa privata degli ultimi secoli. Tramite una chiave di lettura alternativa con cui leggere ciò che succede nel mondo, denuncia

⁵³⁹ *Ivi*, p. 3.

⁵⁴⁰ Cfr. *ivi*, p. 27: «Eppure i campanelli d'allarme suonano da quarant'anni; da vent'anni, poi, martellano i timpani di tutti; addirittura nell'ultimo decennio – e in particolare nell'ultimo anno – la minaccia è stata scolpita nell'esperienza diretta di centinaia di milioni di persone».

⁵⁴¹ *Ivi*, p. 5.

la parzialità dell'immagine del mondo finora diffusa (poiché non teneva conto delle conseguenze del sistema di produzione) e contrasta l'illusione di accordo alla sua base. La sua analisi riprende la tradizione *materialista* e fornisce una descrizione chiara del modo in cui la società finora si è organizzata, ripercorrendo a ritroso la catena dei rapporti produttivi. Come sostenuto da Plessner, anche per Latour è il quadro teoretico-descrittivo a fondare la possibilità della decisione pratica-politica.

Entrambi gli autori parlano di un ritorno alle *radici*.⁵⁴² Chi non chiarisce le definizioni che si impiega quotidianamente, senza portare alla luce il fondamento nascosto radicato del proprio pensiero e mettere alla prova il proprio *toolkit* concettuale, è come se prendesse le proprie decisioni "alla cieca": si illude di orientarsi in modo esaustivo nel mondo mentre sta stagnando nel suo orizzonte di familiarità come gli schiavi della caverna di Platone. L'ecologia deve smuovere le coscienze degli individui con un'analisi meticolosa del reale che scava in profondità e che metta alla prova le loro immagini del mondo, smascherandone i limiti per poterli stimolare a complicare il quadro e non fermarsi all'evidenza.

Ripercorriamo a ritroso tutti i passaggi: per votare bisogna che ci siano dei *partiti*; affinché ci siano dei partiti, bisogna che le *rimostranze* vengano raccolte, stilizzate e stabilizzate in delle specie di programmi; affinché ci siano delle rimostranze, bisogna che ognuno possa definire i propri *interessi*, che gli permettono di discernere i potenziali alleati dagli avversari; ma come si fa ad avere degli interessi se non si hanno i dettagli sufficienti per descrivere le situazioni concrete nelle quali ci si trova immersi? Se non si sa *da cosa si dipende*, come si fa a sapere cosa bisogna *difendere*?⁵⁴³

Senza una descrizione efficace della realtà ogni ragionamento finalizzato a individuare gli interessi prioritari è viziato dalla parzialità dei dati che considera. Le conseguenze negative sull'ambiente del sistema di produzione sono state trascurate: per impiegare definizioni di Latour, il mondo *di cui* viviamo (ossia il pianeta visto come un insieme di risorse da sfruttare e

⁵⁴² Cfr. H. Plessner, *Potere e natura umana*, cit., p. 126: «Spetta alla logica ermeneutica disseppellire le radici della filosofia e mettere in luce le sue specifiche svolte in costante contatto con gli eventi storici del loro sviluppo; svolte le quali, diventate patrimonio della tradizione, penetrano intensamente la nostra vita come una sostanza di sostegno atemporale e spirituale»; e B. Latour, *Facciamoci sentire!*, cit., p. 65: «È dalle radici che bisogna quindi ricominciare – dalle *grassroots*».

⁵⁴³ *Ibidem*.

impiegare all'interno del sistema produttivo, grazie a cui gli esseri umani ottengono ciò di cui hanno bisogno per vivere, come cibo, abitazioni, vestiti, utensili) non è mai stato iscritto nel mondo *in cui* viviamo (ossia l'ambiente studiato nella sua specificità, la nicchia ecologica che consente la vita).⁵⁴⁴ In altre parole, finora la politica ha trattato il pianeta solo come un *mezzo* e non anche come un *fine* in sé. Senza apparenti ragioni per salvaguardare l'ambiente o per limitare lo sfruttamento delle risorse, considerato sprovvisto di criticità, le classi dirigenti non si sono mai preoccupate delle conseguenze che il sistema produttivo ha sull'equilibrio del pianeta. Non solo le considerazioni di carattere economico-strategico hanno prevalso sulla tutela dell'ambiente e della biodiversità ma quest'ultima spesso non ha avuto alcun peso nelle decisioni politiche dell'ultimo secolo, nonostante il sistema produttivo dipenda da risorse naturali di cui non si può dare per scontata la riproducibilità (che Latour definisce «condizioni generative», cioè il ciclo vitale iniziato millenni fa e che prosegue fino a oggi, che genera il mondo e non può essere considerato soltanto una condizione di possibilità del sistema produttivo).⁵⁴⁵

La costruzione di un'ideologia ambientalista fondata sulla sovrapposizione delle diverse discipline dà alla cittadinanza la possibilità di superare la vecchia logica dei conflitti di classe incentrata sulla produzione in favore di un quadro che antepone a quest'ultima l'abitabilità e in grado di coinvolgere tutti. La vecchia divisione tra classi, basata su un criterio esclusivamente economico, non è in grado di cogliere l'importanza della sfida climatica: qualora si verificasse la catastrofe non ci sarebbe alcun vincitore, in quanto ogni individuo subirebbe in pari misura l'aumento delle temperature, la cancellazione di intere regioni dalle mappe, la riduzione delle risorse e la crisi del sistema produttivo. La sfida ambientale rappresenta un'occasione per ricompattare gli individui all'interno di una cornice di senso condivisa, di un modello del mondo all'altezza del problema che gli esseri umani come specie devono affrontare *insieme* se vogliono sopravvivere.

⁵⁴⁴ Cfr. *ivi*, p. 21.

⁵⁴⁵ Cfr. *ivi*, pp. 31-32: «Le pratiche generative che permettono di mantenere, amplificare e aggiustare l'abitabilità delle condizioni di vita tornano a essere qualcosa da scoprire e tutelare». Sulla distinzione tra produzione e generazione cfr. *ivi*, pp. 18-19 [c.n]: «La virata decisiva consiste nel dare priorità al mantenimento delle condizioni di abitabilità del pianeta e non allo sviluppo della produzione. [...] Il pianeta *generato dagli esseri viventi nel corso dei millenni* circonda, avvolge, permette, consente, garantisce molto più di semplici risorse per l'azione umana. [...] Produrre significa assemblare e combinare, non generare, ossia far nascere, attraverso forme di cura, la continuità degli esseri da cui dipende l'abitabilità del mondo».

Se facessimo un bilancio, ci accorgeremmo che la classe ecologica in via di formazione non ha nulla di marginale. Per riprendere una celebre frase, si potrebbe dire che: «Uno spettro si aggira per l'Europa e per il mondo intero: è lo spettro dell'ecologismo!». Le manca solo di *definirsi maggioritaria*. In un certo senso è già un nuovo terzo stato: un niente che aspira a essere il tutto.⁵⁴⁶

Il nuovo soggetto politico viene chiamato da Latour «classe ecologica»: essa pone esplicitamente il problema della generazione come questione politica prioritaria e supera la divisione tra classi, contestando il primato assoluto dell'economia quale cardine delle decisioni politiche. Quest'ultima e l'ecologia devono essere colonne di pari peso nell'edificio della gestione dello Stato – e la filosofia ha il compito di testarne e mostrare la sovrapposibilità dei loro sguardi, riscrivendo le definizioni che hanno bisogno di essere aggiornate a causa della parzialità della cornice in cui finora erano storicamente iscritte. Non si fa l'interesse di una sola parte sociale assicurando al pianeta le condizioni per la sua sopravvivenza, ma dell'umanità intera, a cui si dà la possibilità di continuare a vivere.

L'economia dirigeva la propria attenzione verso la mobilitazione delle risorse in vista della *produzione*, ma esiste un'economia capace di *girarsi* verso il mantenimento delle condizioni di abitabilità del mondo terrestre? Capace, in altre parole, di *girare le spalle* a questa attenzione esclusiva nei confronti della produzione per reincorporarla nella ricerca delle condizioni di abitabilità?⁵⁴⁷

La classe ecologica si distingue perché è quella «che si fa carico della questione dell'abitabilità» in modo esplicito.⁵⁴⁸ Dal momento che vive in prima persona l'aumento allarmante delle temperature e vede serie minacce alla possibilità di avere un futuro, la classe ecologica sensibilizza le masse riguardo alle conseguenze negative causate dall'economizzazione della politica e cerca di innescare una presa di coscienza collettiva. L'obiettivo dell'ecologia è espandere l'orizzonte concettuale in cui è radicato il ragionamento del singolo per portarlo ad avere piena consapevolezza di tutti i costi nascosti al suo sguardo o

⁵⁴⁶ *Ivi*, p. 46.

⁵⁴⁷ *Ivi*, p. 14.

⁵⁴⁸ *Ivi*, p. 22.

dilazionati nel tempo: esplicitando come prioritaria la considerazione della riproducibilità e della sostenibilità di un rapporto produttivo, essa libera l'individuo dall'impellenza del presente e lo porta a rallentare il proprio ragionamento, che così tiene conto anche dell'impatto a lungo termine della sua decisione.

La questione chiave non è legata, come in passato, ai soli conflitti di classe *all'interno* del sistema di produzione, ma anche alla *relazione necessariamente polemica* tra mantenimento delle condizioni di abitabilità e sistema di produzione. È in questa tensione *di secondo livello* che risiede tutta la novità della situazione. Se le classi canoniche, quelle di Marx e dei liberali – che dipendono da una lettura economizzata della storia –, sottomettono le questioni di abitabilità ai rapporti di produzione, la classe emergente *fa l'opposto*.⁵⁴⁹

La storia recente insegna che non si può dare per scontata la conservazione del mondo *così com'è* perché il progresso tecnologico e scientifico ha elevato l'uomo a una condizione in cui esercita un'influenza senza precedenti sull'equilibrio del pianeta. Accettare di farsi carico anche della questione della sostenibilità è un ampliamento del proprio raggio visivo: ponendo la questione dell'abitabilità come cardine delle scelte politiche, la classe ecologica compie le sue valutazioni e decisioni sulla base di un insieme più ampio di valori.⁵⁵⁰ Per dirla con Plessner, l'obiettivo non è negare la produzione come valore (che equivarrebbe ad assolutizzare la visione opposta e dunque porterebbe a una posizione speculare), ma metterla in questione in quanto fondamento delle decisioni politiche, dal momento che porta a effetti collaterali che si estendono ben oltre l'ambito economico. Le classi che ostacolano la sovrapposizione tra mondo *di cui* viviamo e mondo *in cui* viviamo non riconoscono le necessità che questo periodo storico imporrebbe invece di affrontare e ritengono la lotta ecologica una questione di rilevanza secondaria, un capriccio che limita la possibilità legittima di guadagnare e fare impresa.

Il male non è non vedere tutti gli anelli della catena; il male è non vedere la catena.⁵⁵¹

⁵⁴⁹ *Ivi*, p. 20.

⁵⁵⁰ Cfr. *ivi*, p. 23: «Accettare di farsi carico, per ogni soggetto, per ogni territorio, del mondo in cui viviamo collegandolo esplicitamente al mondo di cui viviamo *amplia l'orizzonte* dell'azione».

⁵⁵¹ B. Brecht, *L'acquisto dell'ottone*, cit., p. 66.

L'uomo non è nulla al di fuori del suo rapporto con l'ambiente: le correnti di pensiero e le scienze che trascurano questo aspetto forniscono un'immagine parziale delle condizioni che determinano la sua esistenza e così la fraintendono. Come mostrato da Plessner, la filosofia non può dare per scontata l'irrilevanza delle condizioni materiali in cui l'uomo vive nel quotidiano. Affinché si formi una classe ecologica, è necessario che la filosofia avvii un dialogo con la biologia e con l'ecologia per capire meglio l'ambiente in cui ci troviamo a vivere, in che modo *dipendiamo* da esso e fin dove possono spingersi i ritmi della produzione – e individuare così ciò che va difeso e preservato. Senza il coraggio di affrontare anche queste scomode considerazioni la classe dirigente non ha un'idea completa di cosa va considerato come valore in sé, fondamentale per la sopravvivenza del singolo (e dunque della società), prendendo decisioni in un campo di informazioni limitato che pregiudica l'efficacia dei suoi progetti ed esponendosi al rischio di non assicurare la sopravvivenza delle generazioni future. Ciò che legittima l'aspirazione a diventare dirigente della classe ecologica è l'ampliamento dell'orizzonte cognitivo entro cui vengono prese decisioni di rilevanza pubblica.⁵⁵² L'ecologia è una parte imprescindibile di una teoria antropologica e politica che aspiri a essere completa: nonostante a un primo sguardo lo studio dei biomi e delle interazioni tra organismi non riguardi l'essere umano, esso getta luce sul *contesto* in cui vive e su ciò di cui ha bisogno per condurre la sua esistenza, cioè sul fondamento materiale in cui è radicata la sua vita cognitiva (spirituale). L'una non è possibile senza l'altro.

Il vostro territorio è *ciò da cui dipendete* [...]. Ecco perché un intenso lavoro di *descrizione* delle situazioni vissute rappresenta una tappa indispensabile e preliminare all'emergere di una classe che si consideri capace di determinare il senso della storia. La descrizione delle condizioni di vita è innanzitutto *un'autodescrizione* che rivela lo squilibrio tra il mondo in cui vivete e il mondo di cui vivete, e che quindi ridefinisce chi siete, su quale territorio, in quale epoca e verso quali orizzonti vi preparate ad agire.⁵⁵³

Invece di assumere come presupposto del suo modello di realtà che l'uomo è immutabile e che viviamo nel migliore dei mondi possibili, la classe ecologica sa che i rapporti sociali e i

⁵⁵² Cfr. B. Latour, *Facciamoci sentire!*, cit., p. 23: «È proprio questo ampliamento di orizzonte a permettere alla classe ecologica di considerarsi *più legittimata* a definire il *senso della storia*».

⁵⁵³ *Ivi*, p. 67.

sistemi produttivi possono essere modificati in quanto prodotti contingenti dello sviluppo della storia. Secondo Latour, tanto basta per considerarla «più razionale» delle altre classi.⁵⁵⁴ La lotta ideologica che l'ecologia ispira è rivolta alla mentalità diffusa in quest'epoca: la classe ecologica mette in dubbio la credibilità dell'ideologia finora egemone, dello sfondo culturale che funge da terreno comune sul quale si innestano le opinioni concrete individuali. Prendendo le distanze dalle politiche finora attuate dagli Stati e ponendosi alla periferia della visione consolidata del reale, la classe ecologica mette le generazioni passate davanti alle responsabilità che hanno sottovalutato e pretende un cambio di rotta. Immagini come il sogno americano o la corsa alla frontiera si infrangono davanti a studi sempre più pessimisti circa il futuro del pianeta: se non si adotta una prospettiva più lungimirante e non si cambia qualcosa nel modo in cui la società è organizzata, è solo questione di tempo prima che si raggiunga un punto di non ritorno.

[L'ecologia] si sente in diritto di criticare le classi fino a ora «dirigenti» che non hanno saputo individuare i limiti della produzione e ridurre l'economizzazione, né preparare il passaggio verso le pratiche generative, né trovare una via d'uscita che non fosse semplicemente nazionale. [...] A fronte dell'enorme catastrofe che non sono state in grado di prevedere, queste classi dirigenti non hanno più alcun diritto di agire *in nome di una qualsiasi razionalità*.⁵⁵⁵

Non si tratta di negare l'importanza della produzione ma di metterla in questione in quanto unico fondamento dell'azione politica. «Non si tratta di “decrescere”, ma di prosperare».⁵⁵⁶ Il cambio di cosmologia che la classe ecologica deve attuare è un ampliamento dell'orizzonte, la ricerca di un quadro più complesso che tenga conto delle condizioni materiali generative che consentono ai processi produttivi di avere luogo. Neanche qualora gli scenari della lotta per le risorse, la scomparsa di alcune terre emerse, le migrazioni di massa, i cambi di temperatura fossero previsioni sopra le righe (e non lo sono) sarebbe accettabile screditarle per rassicurarci e convincerci che è possibile fare “come si è sempre fatto”. Ciò che è inattuale deve farci riflettere e *ripiegare su noi stessi* per prendere posizione riguardo al presente, stimolarci cioè a osservare “la catena” proiettandola anche nel futuro, perché è solo immaginandola che si

⁵⁵⁴ Cfr. *ivi*, p. 22: «La classe ecologica, che è più lungimirante, tiene conto di un maggior numero di valori ed è pronta a battersi per difenderli su un maggior numero di fronti, può considerarsi *più razionale* delle altre classi».

⁵⁵⁵ *Ivi*, p. 24.

⁵⁵⁶ *Ivi*, p. 19.

possono prevenire effetti nefasti o anticiparne di positivi. Il senso di responsabilità che deve animare la classe ecologica si concretizza in una progettualità aperta a distanziarsi dalle azioni passate e che non si vela lo sguardo a causa di un bieco ottimismo ingenuo, che invece scredita la scienza e minimizza i rischi che quest'ultima descrive nell'interesse della collettività. La ridefinizione delle priorità impone un declassamento dell'idea di produzione, che dall'essere la misura principale del valore degli Stati (nella forma del calcolo del PIL) passa a essere *una* colonna portante accanto ad altre: in altre parole, la funzione egemonica a cui l'ecologia aspira per poter suggerire le priorità della politica impone uno scontro con l'*economia*.

Le pratiche generative che permettono di mantenere, amplificare e aggiustare l'abitabilità delle condizioni di vita tornano a essere qualcosa da scoprire e tutelare. [...] Il problema è come rendere *positiva* una tale sovversione nei valori. Come trasformare *in senso comune* la seguente espressione: «Dipendo, è ciò che mi libera, finalmente posso agire». Come farne la nuova matrice di una concezione estesa della solidarietà e dell'emancipazione.⁵⁵⁷

Riprendiamo come punto di riferimento il paradigma antropologico dell'*homo oeconomicus*. Le scelte passate delle classi dirigenti smentiscono i suoi assunti: con una formulazione ristretta alla sola considerazione della sfera economica, le questioni ambientali sono state spesso trascurate da parte dei politici di tutti i Paesi, che favorivano (e favoriscono tuttora) progetti volti ad aumentare la produttività dello Stato piuttosto che tenere una velocità di sviluppo più contenuta ma dal minore impatto sull'ecosistema. In una società che valorizza chi ha successo e ha grandi profitti il rispetto di norme ambientali e il rifiuto di ritmi produttivi frenetici possono essere visti come limitazioni di cui si farebbe volentieri a meno. Dal momento che hanno dato per scontata la riproducibilità del sistema sociale, le attuali classi dirigenti dimostrano quanto il paradigma Econ mistifica e sopravvaluta la razionalità degli esseri umani: l'inazione dei governi dell'ultimo secolo ha aggravato il pericolo del cambiamento climatico nonostante una regolamentazione più stringente avrebbe potuto prevenirlo – o almeno mitigarlo. La politica ha fallito nel rappresentare gli interessi delle generazioni future che ora si trovano a fare i conti con un avvenire decisamente meno roseo di quello dei loro predecessori: con una spesa sociale sempre meno sostenibile, la sparizione di interi territori dalle cartine e lo spauracchio di guerre

⁵⁵⁷ *Ivi*, pp. 31-32.

per le risorse, non ci si stupisce nel sentire che la depressione e l'ansia sono fenomeni in continuo aumento nella popolazione giovanile.

Lungi dall'essere una questione di semplice convenienza (come le grandi battaglie che la politica demoscopica pone al centro delle sue considerazioni), la classe ecologica fa della lotta generazionale una battaglia di principio: non bisogna fare qualcosa solo perché la catastrofe è vicina a noi, ma è giusto che la politica si ponga esplicitamente *in ogni circostanza* la domanda sull'impatto a lungo termine delle soluzioni che propone. Se non si preserva il diritto a condizioni di vita dignitose per i cittadini che verranno si condanna il sistema sociale del futuro a sfaldarsi quando gli oppressi si ribelleranno a condizioni sempre meno sostenibili imposte da una classe dirigente che non riconosce come tutrice del proprio interesse – dunque un potere paternalistico, dispotico.

Scollegare il mondo in cui viviamo dal mondo di cui viviamo, infatti, non è una mera questione di spazio, ma anche di tempo. Vivere del futuro ha come conseguenza quella di far ricadere sulle generazioni successive l'onere di risolvere i problemi del presente, solo più tardi! Donde la sensazione di essere stati traditi dagli anziani e di ritrovarci letteralmente *senza futuro*. Il futuro è stato divorato in anticipo.⁵⁵⁸

Per riuscire a fare meglio dei suoi predecessori la classe ecologica ha il compito di tenere conto degli effetti a medio-lungo termine delle politiche che propone e di assumersi la responsabilità delle proprie azioni anche davanti alle generazioni a venire. Senza politiche scellerate volte a massimizzare un utile immediato a fronte di grosse spese nel futuro (spesso non immediatamente visibili),⁵⁵⁹ la classe dirigente non verrebbe percepita come nemica o insopportabile dallo sguardo retrospettivo dei cittadini di domani. I giovani d'oggi si trovano quotidianamente esposti a una mole di informazioni scoraggianti riguardo alle loro possibilità di vita: il mondo del lavoro non viene visto come una vetta da scalare, ma come un vortice che risucchia le loro prospettive e che alimenta il desiderio di isolarsi dal resto della sfera

⁵⁵⁸ *Ivi*, p. 43.

⁵⁵⁹ Alla luce della trattazione di fenomeni come il *WYSIATI*, l'avversione allo sforzo mentale, l'illusione di accordo, risulta più chiaro il motivo per cui i costi sommersi delle politiche del presente non vengono esplicitati o presi in considerazione.

pubblica;⁵⁶⁰ alle conferenze mondiali sul clima, dove si dovrebbero radunare rappresentanti di tutti i Paesi per concordare una strategia coordinata, si insinua che, in fondo, non ci siano prove a sostegno della tesi per cui i combustibili fossili accelerino i cambiamenti climatici (il che negherebbe l'urgenza o addirittura la necessità di abbandonarli).⁵⁶¹

Termini come “eco-ansia” sottolineano la paralizzante sensazione di sconforto che alcuni giovani (in numero sempre maggiore) provano quando pensano in modo ricorrente agli effetti negativi dell'influenza umana sull'ambiente.⁵⁶² I concordati finora raggiunti dagli Stati non sono vincolanti per i firmatari e così hanno il valore di semplici “buone intenzioni” che, qualora non venissero seguite dai fatti, non causerebbero multe o sanzioni. A causa dell'assenza di accordi efficaci da parte delle potenze mondiali, i giovani dubitano che l'umanità sia capace di raccogliere la sfida di quest'epoca: l'incapacità di concordare una strategia d'uscita che non sia vincolata alla sola logica territoriale causa un'ulteriore frammentazione della società. Non riconoscere la gravità del problema e non includerlo nel dibattito pubblico equivale ad abbandonare i giovani alla paura cronica del futuro e a condannarli a guardare all'avvenire con il timore che si verifichi una catastrofe ambientale che impedirà loro di realizzare le proprie ambizioni. Con queste prospettive, che senso ha costruire progetti futuri? Mentre i giovani del secolo scorso nutrivano sogni ottimistici sul domani, oggi l'assenza di passi in avanti

⁵⁶⁰ Si tratta dei cosiddetti «NEET», sigla che sta per «*Not in Education, Employment or Training*»: sono giovani che non studiano, non lavorano e non sono inseriti in percorsi di formazione. Secondo un report dell'Istat dell'ottobre 2023 relativo al 2022 (cfr. <https://www.istat.it/it/files//2023/10/Report-livelli-di-istruzione-e-ritorni-occupazionali.pdf>), in Italia circa un giovane su 5 è un NEET, statistica in lieve miglioramento rispetto agli anni precedenti (19% del 2022 contro il 23,1% del 2021 e il 22,1% del 2019) ma nettamente più alta rispetto alla media europea (11% nel 2022).

⁵⁶¹ Il presidente della COP28 ha affermato che la graduale rimozione dei combustibili fossili riporterebbe il mondo all'età della pietra e che non ci siano evidenze scientifiche a supporto della tesi per cui contribuirebbe a limitare l'abbassamento del riscaldamento globale a 1.5°C, obiettivo concordato con l'Accordo di Parigi nel 2015. Cfr. <https://www.theguardian.com/environment/2023/dec/03/back-into-caves-cop28-president-dismisses-phase-out-of-fossil-fuels>.

⁵⁶² Cfr. <https://www.iberdrola.com/social-commitment/what-is-ecoanxiety> per una panoramica su questo disturbo. L'articolo riporta tra le conseguenze dell'ecoansia depressione, spaesamento, senso di colpa, abuso di sostanze, incapacità di controllare la preoccupazione, maggiore tensione nelle relazioni interpersonali e sintomi paragonabili a quelli dello stress post-traumatico. Per approfondire la ricezione del termine “ecoansia” in Italia, rimando all'articolo dell'Internazionale disponibile all'indirizzo: <https://www.internazionale.it/essenziale/notizie/alice-facchini/2022/04/19/ecoansia-giovani>.

sull'emergenza li disincentiva dal progettare la propria esistenza e paralizza la partecipazione attiva alla vita politica, impedendo al tema di acquisire rilevanza nell'agenda pubblica.

Per invertire la rotta la classe ecologica deve integrare in uno sguardo compatto il mondo *di cui* viviamo con il mondo *in cui* viviamo. Sensibilizzare riguardo al conflitto climatico è un atto di proselitismo che contribuisce a formare una classe ecologica capace di riconoscersi come maggioritaria e a contrastare la frammentazione della sfera pubblica. Fare informazione sulla sfida ambientale è un passo decisivo per costituire una classe ecologica capace di includere ogni cittadino e di ambire ad assumere un ruolo egemone in quanto maggioritaria. L'operazione che l'ecologia si prefigge è riscrivere la descrizione della realtà, intervenire sul modello mitico di mondo implicito nella società per esplicitare che le condizioni di vita sono cambiate. «L'origine del turbamento attuale risiede nel fatto che il mondo nel quale siamo chiamati a reagire non è più lo stesso. Per usare un termine caro agli antropologi, abbiamo cambiato *cosmologia*».⁵⁶³

Nel periodo a cavallo tra Otto e Novecento, gli individui erano rassicurati dall'avanzare della modernizzazione e la condivisione di tale convinzione compattava la loro immagine del mondo.⁵⁶⁴ Oggi invece il rapido progresso delle scienze in vari campi ci rende consapevoli di conseguenze del nostro sistema sociale e produttivo che i nostri nonni ignoravano (mantenendo una prospettiva ottimista, a causa di ingenuità e inconsapevolezza), decostruisce l'immagine semplificata e lineare del progresso tipica della modernità (che procede sempre verso il meglio e senza effetti collaterali) e sottolinea quanto complessi e precari sono gli equilibri ambientali – e il ruolo che l'uomo sta giocando e ha giocato a partire dalla Rivoluzione industriale. Non si può far finta di niente, o pretendere in modo infantile di poter mutuare le stesse azioni del passato per mera convenienza personale (“Hanno inquinato molto prima e ora io non posso neanche un po'?”). La classe ecologica ha allora il compito di individuare la strategia migliore per sensibilizzare i cittadini su temi che dovrebbero assumere forte rilevanza a livello di opinione pubblica e dibattito politico,⁵⁶⁵ stimolando confronti e ricerche per individuare

⁵⁶³ B. Latour, *Facciamoci sentire!*, cit., p. 38.

⁵⁶⁴ Cfr. *ivi*, p. 34: «Nonostante tutti i movimenti e i contro-movimenti delle epoche precedenti, si può dire che queste ultime “sapevano dove stavano andando” perché si *modernizzavano*. E in più, cosa immensamente rassicurante, potevano contare su un mondo materiale abbastanza stabile, prevedibile e conosciuto. Condividere simili certezze significava essere in grado di reagire rapidamente già ai primi segnali di allerta».

⁵⁶⁵ Una delle funzioni principali della sfera pubblica, ricorda Habermas, consiste proprio nel far emergere gli argomenti di maggiore rilevanza per la popolazione. Cfr. J. Habermas, *Un nuovo mutamento della sfera pubblica politica*, cit., p. 64: «[La sfera pubblica] dovrebbe concentrare l'attenzione di *tutti* i cittadini sugli *stessi* temi al

soluzioni capaci di tutelare non solo l'umanità di oggi ma anche quella di domani. Senza una descrizione efficace del campo in cui si muove, l'uomo non conduce un'esistenza autonoma e si muove alla cieca. È necessario rendere le persone consapevoli del fatto che l'azione politica e imprenditoriale degli ultimi 150 anni ha compromesso l'abitabilità del pianeta e che una rivoluzione nel paradigma non è un'opzione fra le altre ma il passo necessario per la sopravvivenza della specie e per una presa di coscienza storicista collettiva.

Finora l'ecologia ha descritto il pianeta e suggerito pratiche per contenere o prevenire il suo inquinamento, limitandosi a una funzione pedagogica nella speranza che ciò sarebbe bastato per spingere i cittadini all'azione.⁵⁶⁶ I report sempre più allarmanti non hanno portato ad alcuna rivoluzione nel modo di condurre la politica. Il progresso della storia dipende dalle decisioni dei singoli, perciò la classe ecologica deve condurre in prima persona questa lotta, e non si può credere che esista un «fronte irreversibile di ecologizzazione»:⁵⁶⁷ non ci sarà alcun destino a realizzare la rivoluzione al suo posto. Anche se un evento storico si presenta col senno di poi come inevitabile, non bisogna dimenticare che senza le decisioni del presente di allora non si sarebbe verificato. Bisogna contestare l'idea per cui il progresso della storia è unilineare e trovare la formulazione più efficace per sottolineare l'urgenza di questa lotta e spingere a impegnarsi in una “guerra per l'egemonia” che procede a piccoli passi, ma inesorabilmente.⁵⁶⁸

È impensabile che la nascita di una classe capace di contestare il ruolo di leader alle altre classi disorientate dal ribaltamento cosmologico possa avvenire senza una tale operazione ideologica. [...] Per quanto trita e ritrita, la tematica gramsciana della “conquista dell'egemonia” – intesa come una “guerra di posizioni” da pianificare ben prima di

fine di stimolare ciascuno di loro a formulare il *proprio* giudizio su questioni politicamente rilevanti, secondo standard egualmente riconosciuti».

⁵⁶⁶ Cfr. B. Latour, *Facciamoci sentire!*, cit., p. 4: «L'ecologia politica si è adagiata troppo a lungo su una versione *pedagogica* della propria azione: poiché la situazione catastrofica era nota, sarebbe inevitabilmente seguita l'azione»

⁵⁶⁷ Cfr. *ivi*, p. 35: «Così come non esiste un fronte inevitabile di modernizzazione, non bisogna aspettarsi nemmeno un “fronte irreversibile di ecologizzazione”».

⁵⁶⁸ *Ivi*, pp. 71-72 [c.n.]: «[Il lavoro di ridefinizione della realtà consente] di passare dalla visione *convenuta* del mondo sociale a una visione *più articolata e più realista*. Ci vuole pochissimo tempo per trasformare del tutto la cartografia degli alleati e degli avversari, *a patto di individuare la procedura adeguata*».

ingaggiare una “guerra di movimento” – è applicabile tanto a questa classe emergente quanto a tutte le altre.⁵⁶⁹

Dobbiamo renderci consapevoli del periodo storico in cui viviamo per non subirne alla cieca l’influenza e poter prendere posizione rispetto a esso. Una tale operazione descrittiva richiede un distanziamento preliminare dall’oggetto osservato; senza, non lo si riesce a mettere a fuoco.⁵⁷⁰ Questo riposizionamento non è altro che un esercizio dell’eccentricità umana, un abbandono della propria posizione iniziale (in cui ci si è trovati o di cui si sono dimenticate le ragioni) in favore di un’altra, scelta e cercata; un radicamento alternativo di cui si conoscono le motivazioni e che può essere rivendicato come scelta autonoma. Senza un impegno nell’edificazione di una nuova teoria mancano le basi per il successo delle iniziative individuali sul piano pratico. Se tali sforzi venissero compiuti collettivamente, si produrrebbe un’ideologia alternativa in grado di contestare l’univocità in cui si presenta l’attuale modello del mondo, che porterebbe sempre più persone a complicare il proprio punto di vista. La costruzione di una nuova bussola valoriale, che precede e fonda la comprensione del quotidiano, passa per un aggiornamento del vocabolario all’epoca che stiamo vivendo. Senza un progressivo cambio di sguardo che coinvolge la popolazione dal basso, la rivoluzione ambientale potrebbe essere percepita come un’imposizione dall’alto e i negazionisti potrebbero optare per un nostalgico ritorno al passato, noncuranti (ignoranti) delle conseguenze che tale scelta implicherebbe.

Un nuovo apprendimento della dipendenza [...] rappresenta un’occasione per ridefinire l’emancipazione e la ricerca d’autonomia. Più dipendiamo, meglio è. [...] La classe ecologica fa suoi, pretendendo di averli ereditati, i valori di libertà e di emancipazione, ma deve reinvestirli di un significato compatibile con le sue condizioni pratiche che le nozioni di produzione e distribuzione più o meno giusta della ricchezza avevano lasciato da parte.⁵⁷¹

Il compito della classe ecologica consiste nel fornire descrizioni alternative a quelle che oggi sono egemoni, in grado di orientare diversamente gli individui e di costituire un soggetto collettivo in grado di difendere gli interessi del pianeta. In altre parole, l’ecologia deve fornire alle persone il bagaglio ideologico che consente loro di passare all’azione e impedire che si

⁵⁶⁹ *Ivi*, p. 49.

⁵⁷⁰ Cfr. *supra*, nota 497.

⁵⁷¹ B. Latour, *Facciamoci sentire!*, cit., pp. 30-31.

raggiunga un punto di non ritorno negli equilibri ambientali, che condannerebbe l'umanità stessa all'estinzione; i suoi suggerimenti devono tradursi nella lingua del senso comune e diventare la mitodinamica alla base dell'azione dei cittadini per garantire la riproducibilità dell'attuale sistema sociale anche alle generazioni a venire. La classe ecologica deve ambire a ricoprire la funzione di classe-perno, ossia arrogarsi il diritto di dettare l'agenda politica.⁵⁷²

L'attuale situazione emergenziale trasforma tale diritto in un dovere: se non si agisce al più presto per cambiare le cose, non ci sarà più un'umanità da difendere. Se non si mette in discussione la veridicità dei propri assunti e ci si isola in camere d'eco che confermano il proprio punto di vista, si blocca sul nascere la possibilità di avere un confronto con posizioni alternative. Se non si prendono sul serio i campanelli di allarme lanciati dagli esperti e li si bolla come allarmismi scomodi e avversi alla popolazione, si pone la questione ambientale fuori dalla propria visuale e ci si rende incapaci di agire per contrastarla ed evitare che diventi irreversibile. Bisogna tenere presente la lezione che il presente sta impartendo all'umanità per evitare che un domani diventi una storia lontana e incapace di suscitare emozioni e di condizionare le scelte degli individui.

Descrivere non significa soltanto guardarsi dall'esterno con obiettività, ma anche orizzontarsi e orientarsi con e contro altre persone impegnate negli stessi esercizi di autodescrizione. [...] Gli esercizi di autodescrizione accompagnano la *metamorfosi* della situazione politica che passa dalla produzione al mantenimento dell'abitabilità *ampliando* l'orizzonte nel quale la storia si svolge – e quindi la relativa razionalità degli attori. Più questi si descrivono, più le loro rimostranze si fanno articolate, e più gli altri possono sentirle.⁵⁷³

Latour impiega un linguaggio concorde con l'infrastruttura concettuale finora elaborata: si parla di ampliare il proprio orizzonte concettuale, un'operazione teoretica che si riflette nel pratico e che cambia la razionalità *relativa – posizionale* – degli attori. Gli interventi sull'immagine del mondo consolidata che la classe ecologica si prefigge di compiere sono tentativi di individuare un *frame* migliore di quello che ha sostenuto la politica fino a oggi. Le informazioni che le classi dirigenti tenevano in considerazione erano soggette al *WYSIATI*:

⁵⁷² Cfr. *ivi*, p. 23: «La classe ecologica contesta alle attuali classi dirigenti il ruolo di [...] *classe-perno*, quella cioè attorno a cui si organizza la ripartizione delle posizioni politiche».

⁵⁷³ *Ivi*, pp. 67-68.

inconsapevoli degli effetti negativi sul lungo termine, esse hanno fatto politiche *a spese del futuro*. Per proteggere la libertà di scelta bisogna adottare una *visione esterna* e prendere coscienza del fatto che è necessario un cambio di passo, senza cui l'umanità è condannata a uno scontro per risorse sempre più esigue e a una conseguente eliminazione della democrazia quale la conosciamo. Nonostante la tentazione di assecondare la visione interna sia forte e sia più attraente esonerarsi dalle responsabilità agendo "come si è sempre fatto", la filosofia deve farsi carico di una funzione di allarme e intrecciare un'immagine del mondo e dell'uomo interdisciplinare capace di contrastare la frammentazione della sfera pubblica in camere d'eco concorrenti.⁵⁷⁴ La lotta per il clima è un'occasione per ricompattare il tessuto sociale e superare la vecchia logica dei conflitti di classe, confinata entro un'ottica puramente indirizzata alla produzione. Per realizzarla è però necessario individuare le strategie migliori per ottenere risultati concreti; in altre parole, la riflessione teorica deve chiarire le possibilità d'azione, guidare la scelta e garantire continuità tra intenzioni e soluzioni.

I filosofi borghesi fanno una grossa differenza fra chi agisce e chi osserva. L'uomo che pensa non fa tale differenza. Se la si fa, si lascia la politica a chi agisce e la filosofia a chi osserva, mentre, in realtà, gli uomini politici devono essere filosofi e viceversa. Fra vera politica e vera filosofia non esiste alcuna differenza.⁵⁷⁵

Mettere a fuoco i limiti di una posizione è il primo passo per poterli ampliare e aggirare: conoscere come ragiona l'uomo è di fondamentale importanza per capire come rendere maggioritaria la classe ecologica, ossia per capire come far prendere coscienza a tutti gli individui dei rischi che la nostra specie corre se si rifiuta di prendere posizione rispetto alla sua condotta presente e passata. Porsi alla periferia di sé è una strategia valida per correggere le storture della posizione che originariamente si occupava, in quanto innesca un processo di individuazione di una posizione alternativa. Ampliare il campo cognitivo a partire dal quale vengono compiute le valutazioni amplia anche «la relativa razionalità degli attori», cioè della classe dirigente e di tutti i cittadini che compongono la società democratica.

⁵⁷⁴ Plessner non potrebbe che essere d'accordo: come abbiamo sottolineato nel primo capitolo, è convinto che la riflessione filosofica è un requisito fondamentale per l'azione legislativa e governativa. Cfr. H. Plessner, *Potere e natura umana*, cit., p. 40.

⁵⁷⁵ B. Brecht, *Teoria degli istituti educativi*, in Id., *Scritti teatrali*, vol. III, cit., p. 72.

Nonostante l'ecologismo possa presentarsi come un movimento radicale, è la risposta storicamente necessaria alla negligenza verso l'ambiente che ha caratterizzato gli ultimi secoli. L'obiettivo non è azzerare l'economia o precludere ogni margine di guadagno per il singolo, ma assicurarsi che il profitto non venga ottenuto a discapito di un sistema-Terra che non presenta risorse infinite e subisce le conseguenze del sistema produttivo, a differenza di quanto ingenuamente creduto in passato. Il senso del tatto, cioè la *mesotes* che Plessner elogiava come virtù dell'*ethos* societario, va declinato come equilibrio tra una cura per le necessità del presente (le strategie per soddisfare i bisogni: l'economia e la produzione come fondamenti dell'agire politico) e un'attenzione per il futuro e per le condizioni di rigenerazione della società (la tutela delle generazioni future e dell'ecosistema: l'ecologia e la generazione come fondamenti dell'agire politico).

La filosofia deve chiarire che non siamo alle ultime battute di un copione calato dall'alto, su cui non abbiamo margini di manovra, bensì davanti a un cambio di epoca, e fornire gli strumenti culturali con cui realizzare anche un cambio di cosmologia. Un'antropologia dell'attore incentrata sul concetto di posizionalità rappresenta, a nostro avviso, un tentativo efficace di rendere conto della condizione dell'uomo, della sua storicità e della sua dipendenza da un contesto che spesso è velato dalla sensazione di quotidianità. Se non estraniamo gli individui dall'illusione di inevitabilità, se non presentiamo la realtà come se potesse anche essere altrimenti,⁵⁷⁶ rinunceremmo a individuare strategie di uscita e trasformeremmo così le previsioni degli esperti in profezie che si autoavverano. Rivestire il quotidiano di un nuovo senso, un *frame* alternativo che guidi la vita dei singoli e le decisioni prese nell'interesse di tutti i cittadini (presenti e futuri), è una misura di igiene decisionale che la classe dirigente ha la responsabilità di mettere in atto per tutelare la sopravvivenza dell'umanità: dobbiamo prendere esempio dalle riflessioni di Plessner e Brecht, investire la ricerca scientifica di una funzione sociale e configurare un sistema di ruoli capace di affrontare la minaccia. Se non ci impegniamo per trovare una soluzione collettiva e contrastare la frammentazione che vede protagonisti anche i social, se continueremo cioè a concepire la sfera pubblica come un terreno da depredate o da porre sotto l'egida della propria fazione ignorando i propri avversari sarà solo questione di tempo prima che la catastrofe climatica distrugga lo Stato democratico e divida gli uomini in

⁵⁷⁶ Cfr. B. Brecht, *Discorso dell'attore sul modo di rappresentare un piccolo nazista*, in Id., *Scritti teatrali*, vol. II, cit., pp. 60-61: «Gli uomini non devono venir trattati come se potessero essere soltanto “così”; possono anche essere altrimenti. Le case sono crollate, ma potrebbero anche essere ancora in piedi».

comunità in lotta reciproca per risorse sempre più scarse. La questione ambientale rappresenta un'occasione per sintonizzare il sentire dei cittadini su un orizzonte di intenti condiviso, l'ultimo appello che il periodo storico sta rivolgendo alla nostra specie, che deve cooperare e superare le proprie differenze per dimostrarsi all'altezza della sfida.

CONCLUSIONE

Per produrre un'immagine dell'uomo abbastanza stratificata da rispecchiare fedelmente la sua complessa natura, abbiamo dimostrato che è necessario non limitarsi a ragionare entro un ambito scientifico dato una volta per tutte. L'uomo non è riducibile a nessuna delle sue manifestazioni, eppure all'infuori di esse non è nulla: il confronto che si dovrebbe istituire tra le diverse materie presuppone un'apertura al dialogo e un *ethos* democratico che non intende portare l'altro a osservare il mondo dal proprio punto di vista, senza fare alcun passo verso di lui, ma piuttosto individuare una prospettiva comune a partire da cui riconoscere le ragioni di entrambi e realizzare una terza via che pacifichi la discrepanza di opinioni. La ricerca filosofica non deve imporsi su né estraniarsi dai progressi delle altre scienze: mantenere *aperto* l'orizzonte di riflessione consente di *igienizzare* il terreno condiviso dell'analisi e di ragionare in condizioni il meno viziate possibile da bias, euristiche e rumore.

Combinare diversi linguaggi è il futuro della ricerca: l'umanità ha bisogno oggi più che mai di un'immagine che guidi l'azione individuale e politica verso un futuro che si fa sempre più tenebroso, a cui si tende a reagire facendosi cogliere dalla rassegnazione, dal fatalismo o dalla paura. Essere presenti a se stessi diventa allora una dimostrazione di coraggio e un'esigenza pratica: senza il contributo di ciascuno, senza che le persone rischiarino l'orizzonte e facciano la loro parte per superare insieme la catastrofe, ci illuderemo sempre più che non si possa fare niente e getteremo la spugna. Abbiamo ancora tempo per reagire alla catastrofe climatica: se raggiungeremo il punto di non ritorno, non sarà la realizzazione di un destino inevitabile o di una profezia annunciata, ma solo colpa nostra.

Imparare ad esercitare l'eccentricità equivale a padroneggiare la virtù del tatto, a mettere l'ego da parte per capire qual è la cosa giusta da fare, a essere in grado di assumere una visione esterna e ripulire il proprio ragionamento dai pregiudizi, a saper mettere in discussione ciò che è stato considerato ovvio, a non farsi accecare dall'egoismo e a riconoscersi come parte di una collettività che eccede il singolo e che spesso ha esigenze diverse dalle proprie. L'eccentricità non è una facoltà teoretica ma una possibilità d'azione, il modo di fare e di muoversi nel mondo di chi non si arrende a ciò che è visibile e si spinge all'inattuale, al fantastico, al possibile. Se la filosofia non si rende una pratica *utile qui e ora* per immaginare futuri possibili e guidare l'umanità verso l'uscita dalla crisi, potrebbe non passare troppo tempo prima che ne venga contestata l'utilità. Se la riflessione filosofica non impara a parlare il linguaggio della realtà

concreta, se rimane un ragionamento astratto sprovvisto di agganci con il quotidiano, non può avere in alcun modo un impatto sulla società e nemmeno indirizzare la storia verso scenari desiderabili.

Uno sguardo critico sull'attualità impone una riflessione sul sistema educativo. La scuola deve preparare i cittadini del futuro alla partecipazione attiva alla democrazia e fornire gli strumenti per costruire autonomamente un'immagine del mondo il meno monodimensionale possibile. Una riflessione del genere è stata compiuta di recente da Martha Nussbaum, che in numerosi scritti ha argomentato a favore di un modello scolastico che valorizza le discipline umanistiche invece di sostituirle con materie tecnico-scientifiche che privano il bambino degli strumenti dell'immaginazione. Anche la pratica del teatro può essere un ottimo strumento didattico (come la Nussbaum stessa sostiene): fingere di essere qualcun altro, imitarne le preferenze e i valori, forzarsi ad azioni che altrimenti non si compirebbero accende nell'individuo la consapevolezza di poter essere altrimenti, lo educa a non accontentarsi di ciò che vede in superficie e gli consente di esercitare la virtù del tatto. La recitazione insegna a diffidare dalla facciata: se non si esplorano tutti i lati di un edificio, non possiamo dire di conoscerlo davvero. Esplorando anche il retroscena dietro a ciò che l'altro mostra pubblicamente (un'opinione o un comportamento), si coltiva nei ragazzi il rispetto per il pensiero dell'altro e la volontà di vederne le radici nascoste per poter dialogare e raggiungere un compromesso che tenga conto anche delle sue esigenze.

Attraverso le sue ricerche, lo psicologo Michael Tomasello ha argomentato che lo sviluppo delle capacità cognitive dipende dalla pratica della comunicazione fin dai primi anni di vita. Maggiori sono le interazioni con i propri simili e più viene stimolata la capacità di attenzione del bambino, che allena la propria mente e la prepara ad astrarre dal dato contingente, sviluppando quello che Plessner definirebbe a tutti gli effetti il *senso del negativo*. In altre parole, il ragionamento che si verifica all'interno della coscienza viene interpretato come l'interiorizzazione della capacità di dialogo con una persona esterna. La facoltà che è sempre stata considerata espressione delle qualità del singolo viene ricondotta a cause contingenti e sociali: questo rappresenta un'ulteriore critica decisiva al paradigma dell'*homo oeconomicus*. La filosofia dovrebbe partire da queste considerazioni per provocare un dibattito e rimuovere il velo della consuetudine da una visione eccessivamente individualista dell'antropologia: quanto è sensato distinguere il singolo dai suoi affetti? È possibile valutare l'impatto che i diversi contesti sociali hanno sullo sviluppo della sua razionalità? Le strategie che consentono di

dialogare efficacemente migliorano in qualche misura anche la riflessione individuale? Si sta investendo a sufficienza nello sviluppo di tecnologie che consentano di abbattere le barriere comunicative che isolano i portatori di alcune forme di disabilità? Se il ragionamento è un'interiorizzazione della capacità di dialogo, è possibile immaginare altre menti, strutturate in modo diverso in quanto fondate su una sintassi diversa?

Un ulteriore ambito di riflessione è proprio il rapporto tra l'uomo e la tecnologia. Già in questa tesi abbiamo proposto una rilettura critica delle piattaforme social, che non sono state prese sufficientemente in esame dalla filosofia perché ritenute di poco conto. L'uso di queste tecnologie è considerato autoevidente e senza rischi collaterali; il loro funzionamento non rappresenta un problema dal momento che il senso comune non ha consolidato una cartografia sul modo in cui tali tecnologie ci condizionano e trasformano nel corso della quotidianità, visto che l'opinione pubblica trascura o ignora i progressi delle ricerche di sociologia e analisi dei nuovi media. Se non si interrompe la sospensione di incredulità del quotidiano per poter valutare criticamente l'efficacia e l'impatto di tali strumenti e non si approfondiscono le conseguenze del loro utilizzo giornaliero sconsiderato, ci si chiude in un orizzonte di familiarità senza coscienza storica: bisogna ricordare che *non è sempre stato così, non è ovvio che le cose stiano così*. Credo che valga la pena di risvegliare la nostra curiosità, interrogandoci sul presente e immaginando a cosa porterà lo sviluppo nel futuro. In che modo impatterà sulla nostra società, ad esempio, l'intelligenza artificiale? Sarà opportuno regolamentare lo sviluppo di tecnologie transumaniste? Esisterà mai una singolarità non umana che ci imponga di ripensare il rapporto tra uomo e tecnica in senso non strumentale? Qualora sia questo il caso, sarà una minaccia?

Continuerò a stendere lo sguardo su ambiti disciplinari che storicamente non erano associati alla filosofia. Il futuro della ricerca è nella collaborazione, nell'interdisciplinarietà che completa (*non* sostituisce) la spinta alla specializzazione settorializzante: solo nella sovrapposizione di linguaggi diversi è possibile elaborare un'immagine dell'uomo e della realtà all'altezza della complessità del mondo. L'umanità ha bisogno di una bussola valoriale che possa guidarla nella pianificazione del suo futuro e che la metta in guardia dai limiti che non deve superare: senza, andrà incontro alla cieca verso un avvenire che non avrà né scelto né immaginato, e che potrebbe rappresentare la sua fine.

BIBLIOGRAFIA

Opere di Helmuth Plessner citate e di riferimento (in ordine cronologico):

- Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*, 1924, trad. it. di B. Accarino, *I limiti della comunità. Per una critica del radicalismo sociale*, Laterza, Roma-Bari, 2001.
- Selbstanzeige der "Einheit der Sinne"*, 1925, trad. it. di A. Ruco, *Autopresentazione inedita dell'"Unità dei sensi"*, in H. Plessner, *Studi di estesiologia*, a cura di A. Ruco, CLUEB, Bologna, 2007, pp. 61-72.
- Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die Philosophische Anthropologie*, 1928, trad. it. di U. Fadini, E. Vallauri e V. Rasini, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, a cura di V. Rasini, Bollati Boringhieri, Torino, 2006.
- Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht*, 1931, trad. it. di B. Accarino e N. Casanova, *Potere e natura umana. Per un'antropologia della visione storica del mondo*, Manifestolibri, Roma, 2006.
- Die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie*, 1936, trad. it. di M. Boccignone, *Il compito dell'antropologia filosofica*, in H. Plessner, *L'uomo. Una questione aperta*, a cura di M. Boccignone, Armando, Roma, 2007, pp. 37-62.
- Sensibilité et raison. Contributions à la philosophie de la musique*, 1936, trad. it. di A. Ruco, *Sensibilità e intelletto. Un contributo sulla filosofia della musica*, in H. Plessner, *Studi di estesiologia*, a cura di A. Ruco, cit., pp. 117-140.
- Lachen und Weinen. Eine Untersuchung nach der Grenzen menschlichen Verhaltens*, 1941, trad. it. a cura di V. Rasini, *Il riso e il pianto. Una ricerca sui limiti del comportamento umano*, Bompiani, Milano, 2007.
- Zur Anthropologie des Schauspielers*, 1948, trad. it. di A. Ruco, *L'antropologia dell'attore*, in H. Plessner, *Studi di estesiologia*, cit., pp. 77-90.
- Das Lächeln*, 1950, trad. it. di V. Rasini, *Il sorriso*, Inschibboleth, Roma, 2018.
- Über das Welt- und Umweltverhältnis des Menschen*, 1950, trad. it. a cura di V. Rasini, *Sul rapporto di mondo e ambiente nell'essere umano*, ETS, Pisa, 2020.

- Über Menschenverachtung*, 1952, trad. it. di F. Salvatori, *Disprezzo dell'uomo*, in H. Plessner, *Al di qua dell'utopia. Saggi di sociologia della cultura*, a cura di F. Salvatori, Marietti, Torino, 1974, pp. 161-174.
- Über einige Motive der philosophischen Anthropologie*, 1956, trad. it. di M. Boccignone, *Circa alcuni motivi dell'antropologia filosofica*, in H. Plessner, *L'uomo. Una questione aperta*, cit., pp. 63-88.
- Zur Genesis der modernen Malerei*, 1958, trad. it. di A. Ruco, *La genesi della pittura moderna*, in H. Plessner, *Studi di estesiologia*, cit., pp. 91-102.
- Der Weg der Soziologie in Deutschland*, 1959, trad. it. di F. Salvatori, *Lo sviluppo della sociologia in Germania*, in H. Plessner, *Al di qua dell'utopia*, cit., pp. 44-66.
- Husserl in Göttingen*, 1959, trad. it. di F. Salvatori, *Husserl a Göttingen*, in H. Plessner, *Al di qua dell'utopia*, cit., pp. 104-124.
- Das Problem der Öffentlichkeit und die Idee der Entfremdung*, 1960, trad. it. di F. Salvatori, *Il problema della vita pubblica e il concetto di alienazione*, in H. Plessner, *Al di qua dell'utopia*, cit., pp. 9-25.
- Soziale Rolle und menschliche Natur*, 1960, trad. it. di F. Salvatori, *Ruolo sociale e natura umana*, in H. Plessner, *Al di qua dell'utopia*, cit., pp. 27-42.
- Die Emanzipation der Macht*, 1962, trad. it. di F. Salvatori, *L'emancipazione del potere*, in H. Plessner, *Al di qua dell'utopia*, cit., pp. 136-160.
- Die Legende von den zwanziger Jahren*, 1962, trad. it. di F. Salvatori, *La leggenda degli anni Venti*, in H. Plessner, *Al di qua dell'utopia*, cit., pp. 84-103.
- Der imitatorische Akt*, 1962, trad. it. di F. Salvatori, *L'atto imitatorio*, in H. Plessner, *Al di qua dell'utopia*, cit., pp. 125-135.
- Das Problem der Unmenschlichkeit*, 1966, trad. it. di F. Salvatori, *Disumanità*, in H. Plessner, *Al di qua dell'utopia*, cit., pp. 175-186.
- Der Aussagewert einer philosophischen Anthropologie*, 1973, trad. it. di O. Tolone, *Il valore propositivo dell'antropologia filosofica*, in H. Plessner, *Antropologia filosofica*, a cura di O. Tolone, Morcelliana, Brescia, 2010, pp. 77-113.

Saggi e studi su Plessner citati e di riferimento (in ordine alfabetico):

- ACCARINO, B. *Le ragioni del mondo. L'anti-comunitarismo di Helmuth Plessner*, 2001, in H. Plessner, *I limiti della comunità*, cit., pp. 139-172.
- BERTOLINI, M. *Linee per un'antropologia del corpo e dei sensi dell'attore teatrale: a partire da Helmuth Plessner*, in "Itinera", XI, 5, 2013, pp. 159-173.
- BOCCIGNONE, M.E. *The Duty of Personal Identity. Authenticity and Irony*, in J. de Mul (a cura di), *Plessner's Philosophical Anthropology. Perspectives and Prospects*, Amsterdam University Press, Amsterdam, 2014, pp. 177-191.
- BORSARI, A., RUSSO, M. (a cura di) *Helmuth Plessner. Corpo, natura e storia nell'antropologia filosofica*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005.
- DE MUL, J. (a cura di) *Plessner's Philosophical Anthropology. Perspectives and Prospects*, Amsterdam University Press, Amsterdam, 2014.
- DE MUL, J. *Philosophical Anthropology 2.0. Reading Plessner in the Age of Converging Technologies*, in Id. (a cura di), *Plessner's Philosophical Anthropology*, cit., pp. 457-475.
- DOBESON, A. *Between openness and closure: Helmuth Plessner and the boundaries of social life*, in "Journal of Classical Sociology", XVIII, 1, 2018, pp. 36-54.
- EBKE, T. *Life, Concept and Subject. Plessner's Vital*

- FISCHER, J. *Turn in the Light of Kant and Bergson*, in J. de Mul (a cura di), *Plessner's Philosophical Anthropology*, cit., pp. 99-109.
- FISCHER, J. «Posizionalità eccentrica». *La categoria fondamentale dell'antropologia filosofica plessneriana*, in A. Borsari, M. Russo, (a cura di) *Helmuth Plessner. Corpo, natura e storia nell'antropologia filosofica*, cit., pp. 21-31.
- HENGSTMENGEL, B. *Helmuth Plessner as a Social Theorist. Role Playing in Legal Discourse*, in J. de Mul (a cura di), *Plessner's Philosophical Anthropology*, cit., pp. 289-300.
- HENKEL, A. *Humans, Materiality and Society: the Contemporary Relevance of Helmuth Plessner*, in "Human Studies", XLII, 1, 2019, 123-145.
- KEYMOLEN, E. *A Moral Bubble. The Influence of Online Personalization on Moral Repositioning*, in J. de Mul (a cura di), *Plessner's Philosophical Anthropology*, cit., pp. 387-402.
- MUGERAUER, R. *Bi-Directional Boundaries. Eccentric Life and Its Environments*, in J. de Mul (a cura di), *Plessner's Philosophical Anthropology*, cit., pp. 211-228.
- PANSERA, M.T. *La specificità dell'umano. Percorsi di antropologia filosofica*, Inschibboleth, Roma, 2019.
- RASINI, V. *Teorie della realtà organica. Helmuth Plessner e Victor von Weizsäcker*, SIGEM, Modena, 2002.

- SCHLOßBERGER, M. *L'eccentrico. Filosofia della natura e antropologia in Helmuth Plessner*, Mimesis, Milano, 2013.
- TOLONE, O. *Habermas's New Turn Towards Plessner's Philosophical Anthropology*, in J. de Mul (a cura di), *Plessner's Philosophical Anthropology*, cit., pp. 301-313.
- VAN GRUNSVEN, J. *Plessner's Theory of Eccentricity. A Contribution to the Philosophy of Medicine*, in J. de Mul (a cura di), *Plessner's Philosophical Anthropology*, cit., pp. 163-175.
- VAN OOSTEN, J. *The Body Exploited. Torture and the Destruction of Selfhood*, in J. de Mul (a cura di), *Plessner's Philosophical Anthropology*, cit., pp. 149-162.
- VAN OOSTEN, J. *The unbearable Freedom of Dwelling*, in J. de Mul (a cura di), *Plessner's Philosophical Anthropology*, cit., pp. 229-241.

Opere di Bertolt Brecht citate e di riferimento (in ordine cronologico):

La maggior parte dei saggi brechtiani presi contenuti in bibliografia sono tratti dall'edizione del 1975 ripartita in tre volumi degli *Scritti teatrali*, d'ora in poi abbreviati con le seguenti sigle:

ST1: B. Brecht, *Scritti teatrali*, vol. I (*Teoria e tecnica dello spettacolo*), a cura di E. Castellani, Einaudi, Torino, 1975.

ST2: B. Brecht, *Scritti teatrali*, vol. II («*L'acquisto dell'ottone*», «*Breviario di estetica teatrale*» e *altre riflessioni*), a cura di E. Castellani, Einaudi, Torino, 1975.

ST3: B. Brecht, *Scritti teatrali*, vol. III (*Note ai drammi e alle regie*), a cura di E. Castellani, Einaudi, Torino, 1975.

Mann ist Mann, 1925, trad. it. di G. Veronesi, *Un uomo è un uomo*, Einaudi, Torino, 1967.

Was arbeiten Sie?, 1926, trad. it. di C. Pinelli, *A cosa sta lavorando?*, in ST1, pp. 117-120.

Über Über die Eignung zum Zuschauer, 1926-27, trad. it. di C. Pinelli, *L'adattamento allo spettatore*, in ST1, pp. 43-44.

Die Dreigroschenoper, 1928, trad. it. di E. Castellani, *L'opera da tre soldi*, Einaudi, Torino, 2015.

Über eine neue Dramatik, 1928, trad. it. di C. Pinelli, *Una nuova drammaturgia*, in ST1, pp. 75-80.

Die kulinarische Kritik, 1928-29, trad. it. di C. Pinelli, *La critica culinaria*, in ST1, pp. 109-110.

Dialog über Schauspielkunst, 1929, trad. it. di C. Pinelli, *Dialogo sull'arte della recitazione*, in ST1, pp. 87-89.

Über Stoffe und Form, 1929, trad. it. di C. Pinelli, *Contenuti e forma*, in ST1, pp. 92-94.

Gegen das «Organische» des Ruhms. Für die Organisation, 1929-30, trad. it. di C. Pinelli, *Contro il carattere organico – e per l'organizzazione – della celebrità*, in ST1, pp. 111-114.

Forderungen an eine neue Kritik, 1929-30, trad. it. di C. Pinelli, *Ciò che si esige da una nuova critica*, in ST1, pp. 115-116.

Die Heilige Johanna der Schlachthöfe, 1930, trad. it. di R. Leiser e F. Fortini, *Santa Giovanna dei Macelli*, Einaudi, Torino, 1957.

Der Jasager und der Neinsager, 1930, trad. it. di E. Castellani, *Il consenziente e il dissenziente*, in B. Brecht, *Drammi didattici*, a cura di C. Cases, Einaudi, Torino, 1980, pp. 55-76.

- Die Massnahme*, 1930, trad. it. di G. Veronesi, *La linea di condotta*, in B. Brecht, *Drammi didattici*, cit., pp. 77-113.
- Anmerkungen zu "Aufstieg und Fall der Stadt Mahagonny"*, 1930, trad. it. di R. Mertens, *Note all'opera "Ascesa e caduta della città di Mahagonny"*, in ST3, pp. 53-62.
- Theorie der Pädagogien*, 1930, trad. it. di C. Pinelli, *Teoria degli istituti educativi*, in ST3, p. 72.
- Anmerkungen zur «Mutter»*, 1932, trad. it. di R. Mertens, *Note a «La madre»*, in ST3, pp. 85-121.
- Der Wechsel*, 1935-41, trad. it. di C. Pinelli, *Il mutamento*, in ST1, pp. 214-216.
- Kritik der Einfühlung. Kritik der «Poetik» des Aristoteles*, 1935-36, trad. it. di C. Pinelli, *Critica dell'immedesimazione: la «Poetica» di Aristotele*, in ST1, pp. 127-128.
- Thesen über die Aufgabe der Einfühlung in den theatralischen Künsten*, 1935-36, trad. it. di C. Pinelli, *Tesi sulla funzione dell'immedesimazione nelle arti teatrali*, in ST1, pp. 131-133.
- Verfremdungseffekte in der chinesischen Schauspielkunst*, 1937, trad. it. di E. Castellani, *Effetti di straniamento nell'arte scenica cinese*, in ST2, pp. 102-111.
- Ein alter Hut*, 1937, trad. it. di E. Castellani, *Un vecchio cappello*, in ST3, pp. 51-52.
- Zur Theorie des Lehrstücks*, 1937, trad. it. di C. Pinelli, *La teoria del dramma didattico*, in ST3, pp. 73-74.
- Über das Stanislawski-System*, 1937-38, trad. it. di C. Pinelli, *Il sistema Stanislavskij*, in ST1, pp. 194-197.
- Die Straßenszene als Modell für episches Theater*, 1938, trad. it. di R. Mertens, *La scena di strada. Modello-base per una scena di teatro epico*, in ST2, pp. 44-52.
- Mutter Courage und ihre Kinder*, 1938-39, trad. it. di R. Leiser e F. Fortini, *Madre Courage e i suoi figli*, Einaudi, Torino, 2017.
- Der Gute Mensch von Sezuan*, 1938-40, trad. it. di G. Pignolo, *L'anima buona del Sezuan*, Einaudi, Torino, 1971.
- Über experimentelles Theater*, 1939, trad. it. di C. Pinelli, *Il teatro sperimentale*, in ST1, pp. 155-169.
- Über die Theatralik des Faschismus*, 1939, trad. it. di C. Pinelli, *La teatralità fascista*, in ST2, pp. 53-59.

- Kurze Beschreibung einer neuen Technik der Schauspielkunst, die einen Verfremdungseffekt hervorbringt*, 1940, trad. it. di E. Castellani, *Breve descrizione di una nuova tecnica della recitazione che produce l'effetto di straniamento*, in ST1, pp. 177-189.
- Herr Puntila und sein Knecht Matti*, 1940, trad. it. di N. Sàito, *Il signor Puntila e il suo servo Matti*, Einaudi, Torino, 1997.
- Der kaukasische Kreidekreis*, 1944-45, trad. it. di G. Pignolo, *Il cerchio di gesso del Caucaso*, Einaudi, Torino, 1964.
- Rede des Schauspielers über die Darstellung eines kleinen Nazis*, 1945, trad. it. di C. Pinelli, *Discorso dell'attore sul modo di rappresentare un piccolo nazista*, in ST2, pp. 60-61.
- Kleines Organon für das Theater*, 1948, trad. it. di R. Mertens, *Breviario di estetica teatrale*, in ST2, pp. 155-185.
- Hemmt die Benutzung des Modells die künstlerische Bewegungsfreiheit?*, 1949, trad. it. di E. Castellani, *Se il far uso di modelli di regia sia di ostacolo alla libertà artistica*, in ST2, pp. 195-199.
- Über die Verwendung von Musik für ein episches Theater*, 1957, trad. it. di E. Castellani, *La musica nel teatro epico*, in ST1, pp. 243-250.
- Vergnügungstheater oder Lehrtheater?*, 1957, trad. it. di E. Castellani, *Teatro di divertimento o teatro d'insegnamento?*, in ST1, pp. 144-152.
- Episches Theater. Ein Gespräch*, 1957, trad. it. di E. Castellani, *Teatro epico. Un dialogo durante la prova*, in ST2, pp. 217-218.
- Dialoge aus dem Messingkauf*, 1963, trad. it. di C. Pinelli, *L'acquisto dell'ottone*, in ST2, pp. 7-151.

Altre opere citate e di riferimento (in ordine cronologico):

- W. BENJAMIN *Che cos'è il teatro epico?*, trad. it. di E. Filippini, in Id., *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Einaudi, Torino, 1966, pp. 127-135.
- R. DESCARTES *Meditazioni metafisiche*, trad. it. di S. Landucci, Laterza, Roma-Bari, 1997.
Discorso sul metodo, trad. it. di M. Renzoni, Mondadori, Milano, 2019.
- D. DIDEROT *Paradosso sull'attore*, trad. it. di R. Rossi, Abscondita, Milano, 2002.
- F. Y. EDGEWORTH *Mathematical psychics. An essay on the application of mathematics to the moral sciences*, London School of Economics and Political Science, London, 1932
- J. HABERMAS *Nuovo mutamento della sfera pubblica e politica deliberativa*, trad. it. di L. Corchia e F. L. Ratti, Raffaello Cortina, Milano, 2023.
- M. HEIDEGGER *Essere e tempo*, nuova edizione a cura di F. Volpi sulla traduzione originale di P. Chiodi, Longanesi, Milano, 2018.
- D. KAHNEMAN *Pensieri lenti e veloci*, trad. it. di L. Serra, Mondadori, Milano, 2013.
- D. KAHNEMAN, O. SIBONY, C. SUNSTEIN *Rumore. Un difetto del ragionamento umano*, trad. it. di E. Gallitelli, Utet, Torino, 2021.

M. SCHELER

Uomo e storia, trad. it. a cura di R. Racinaro, in Id., *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, Guida, Napoli, 1988, pp. 257-288.

Altri saggi citati e di riferimento (in ordine cronologico):

N. BOBBIO, N. MATTEUCCI, G. PASQUINO
S. CARUSO

Dizionario di Politica. Nuova edizione aggiornata, UTET, Torino, 2016.

Homo oeconomicus. Paradigma, critiche, revisioni, Firenze University Press, Firenze, 2012.

B. LATOUR, N. SCHULTZ

Facciamoci sentire! Manifesto per una nuova ecologia, trad. it. di F. Bononi, Einaudi, Torino, 2023.

C. SUNSTEIN, R. THALER

Libertarian Paternalism, in “The American Economic Review”, 93 (n. 2), 2003, pp. 175-179.

R. THALER

Misbehaving. La nascita dell'economia comportamentale, trad. it. di G. Barile, Einaudi, Torino, 2018.

C. THI NGUYEN

Echo chambers and epistemic bubbles, in “Episteme”, XVII, 2, 2020, pp. 141-161.

SITOGRAFIA

Ultima consultazione: 01/03/2024

- Sito della Helmuth Plessner Gesellschaft: <https://helmuth-plessner.de/>
- L'intervista di Margaret Thatcher per "Woman's Own":
<https://www.margaretthatcher.org/document/106689>
- La versione digitale dell'opera di Edgeworth sul sito della Biblioteca Europea di Informazione e Cultura:
https://preserver.beic.it/delivery/DeliveryManagerServlet?dps_pid=IE6543604
- L'estratto dall'intervista di Bob Knodel per il documentario *Behind the Curve*:
<https://www.youtube.com/watch?v=SrGgxAK9Z5A>
- La prima ricorrenza del termine *infodemia*:
<https://www.repubblica.it/tecnologia/social-network/2020/02/02/news/coronavirus-da-bill-gates-alla-candeggina-tutte-le-bufale-e-le-contromisure-dei-social-247405805/>
- La voce "infodemia" del vocabolario dei neologismi Treccani:
https://www.treccani.it/vocabolario/infodemia_%28Neologismi%29/
- L'articolo di Beatrice Dondi sulla crescente radicalizzazione del dibattito televisivo e giornalistico: https://lespresso.it/c/idee/2023/11/16/nei-talk-show-linformazione-e-sparita-ce-solo-il-tifo-da-stadio/46453?utm_campaign=later-linkinbio-espressosettimanale&utm_content=later-39325246&utm_medium=social&utm_source=linkin.bio
- L'articolo sulla bufala dell'attentato al Pentagono condivisa da un account falso di Bloomberg:
https://www.huffingtonpost.it/life/2023/05/23/news/attacco_al_pentagono_fake_news-12198029/
- La ricerca sui dati demografici italiani del 2022:
<https://wearesocial.com/it/blog/2023/02/digital-2023-i-dati-italiani/>
- La versione digitale di *Libertarian Paternalism* a opera di Sunstein e Thaler:
<https://www.jstor.org/stable/3132220>
- L'articolo sulle dichiarazioni negazioniste del presidente della COP28 di Dubai:
<https://www.theguardian.com/environment/2023/dec/03/back-into-caves-cop28-president-dismisses-phase-out-of-fossil-fuels>
- L'articolo sulle previsioni in base a cui entro il 2050 la temperatura salirà fino a rendere inabitabili alcune zone del mondo: <https://www.ilsole24ore.com/art/cosi-2050-civilta-umana-collassera-il-climate-change-ACxDIjU>
- Il report ISTAT sulla situazione dei NEET nel 2022:
<https://www.istat.it/it/files//2023/10/Report-livelli-di-istruzione-e-ritorni-occupazionali.pdf>
- Una panoramica sull'ecoansia: <https://www.iberdrola.com/social-commitment/what-is-ecoanxiety>

- La ricezione dell'ecoansia in Italia:
<https://www.internazionale.it/essenziale/notizie/alice-facchini/2022/04/19/ecoansia-giovani>

RINGRAZIAMENTI

È obbligatorio per me concludere questo elaborato dedicando alcune linee di ringraziamento a tutti quelli che mi hanno sostenuto e che mi sono stati accanto in questi mesi, convinto fermamente del fatto che senza altre persone la vita avrebbe meno sapore.

Ringrazio tutti i miei ex coinquilini per aver condiviso una parte significativa del mio percorso. “I muri non servono solo a tenere dentro il caldo” (*semicit.*): un appartamento non è solo un edificio dove dormire o mangiare, ma un luogo dove condividere esperienze di vita, scambiare opinioni e migliorarsi a vicenda. Se non ho mai guardato il calendario per fare un conto alla rovescia di quanti giorni mancassero lo devo alla vostra simpatia e accoglienza. Non vi dimenticherò.

Ringrazio tutti i miei amici per i sorrisi e il sostegno che mi hanno donato, in questi mesi come nel resto della mia vita. Ripensare alle uscite alle sagre, ai tornei a carte, ai quiz del lunedì sera, ai ritrovi natalizi e alle discussioni impegnate mi ha regalato e continua a regalare una sensazione di attaccamento alla vita e di positività che è stata determinante. Non vi cambierei con nulla al mondo: se oggi sono ciò che sono, lo devo anche a voi, e sarò sempre grato per avervi incontrati.

Un ringraziamento speciale va a Marco ed Eros, che mi sono stati particolarmente vicino e non hanno mai mancato di condividere il proprio tempo e le proprie energie per ascoltarmi e darmi i loro pareri. Non vedo l’ora di libare a Bacco e Odino insieme a voi.

Ringrazio Alessia per essere una colonna portante della mia vita, per la sua pazienza e per il suo affetto, per i sorrisi e le carezze, per essersi fatta carico insieme a me degli imprevisti, delle preoccupazioni e dei progetti che hanno popolato la mia testa. Spero che continueremo a volerci bene e che il tempo abbia in serbo un futuro radioso per entrambi.

Infine, ringrazio la mia famiglia per avermi cresciuto, supportato e sopportato in questi mesi. Il trascorrere del tempo mi dà sempre maggiori occasioni di prendere coscienza di quanto infinito siano l’amore che mi trasmettete e quello che sento di dovervi dare in risposta. Faccio fatica, ogni tanto, a credere che voi nutriate davvero stima per me, perché penso di non meritarmelo – ma ho intenzione di rendervi ancora più orgogliosi e di riuscire a costruire qualcosa di stabile, che possa andare a beneficio degli ultimi e realizzare i valori che mi avete trasmesso.