

**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO-BICOCCA**

Dipartimento di Scienze Umane per la Formazione “Riccardo Massa”

Corso di laurea in Formazione e Sviluppo delle Risorse Umane



**POTERE SOGGETTIVAZIONE LIBERTÀ**

Relatore: Dott. Andrea GALIMBERTI

Correlatore: prof. Vittorio MORFINO

Elaborato finale di:

Giacomo Zavatta

Matr. N. 844421

Anno Accademico 2019/2020

# Indice

<b>Introduzione</b> .....	3
Impostazione metodologica. Essere: <i>problema</i> .....	6
<b>Soggetto e dispositivo.</b> .....	9
1 Kant fuori dai cardini: Deleuze lettore di Kant.....	10
2 Il soggetto: una coscienza senza Io .....	27
3 Auto-affezione: la piega immanente al dispositivo.....	36
<b>Potere Soggettivazione Libertà</b> .....	44
1 Il dispositivo economico contemporaneo: la macchina .....	45
1.1 Il Bio capitalismo .....	46
1.2 Economia dell'immaginario.....	56
2 Kant e il concetto di Persona.....	64
<b>Conversazioni filosofiche: esperienza e teoria a confronto</b> .....	78
1 Conversazioni filosofiche: una premessa metodologica.....	79
1.2 Campionamento .....	83
1.3 Le domande.....	84
2 Le interviste.....	88
2.1 Organizzazioni e Welfare.....	89
2.2 Esperienze di libertà all'interno del mondo del lavoro .....	98
2.3 Le transizioni professionali e i downsizing.....	113
2.4 Meta riflessioni .....	122
<b>Conclusioni</b> .....	124
1 La resistenza umana .....	124
2. Le conversazioni filosofiche. Esperienze o racconti di libertà?.....	129
<b>Riferimenti Bibliografici</b> .....	133

## Introduzione

Questo lavoro trae ispirazione dalla lettura del testo *Essere e Gadget. La macchina del sentire* di Fulvio Carmagnola. Nella parte conclusiva del suo scritto, l'autore, dopo aver delineato il funzionamento del potere capitalista e i suoi possibili effetti all'interno dello scenario filosofico ed economico presente, pone un problema filosofico al lettore che abbiamo deciso di riprendere: esiste uno spazio di resistenza al potere? Come declinarlo?

Per rispondere a questa domanda, da principio, faremo emergere l'importante debito di Deleuze – uno dei riferimenti di Carmagnola – nei confronti della prima e della terza critica kantiana; Kant, infatti, è al contempo il nemico, del quale si cerca di mostrare «l'orientamento che turba il pensiero» – abbiamo a mente la radicale presa di distanza dalla Critica della Ragione Pura (l'immagine del pensiero) –, ed eppure anche uno dei punti di riferimento per l'intellettuale di Parigi (pensiamo all'influenza dell'opera matura del filosofo tedesco, la Critica del Giudizio, su alcune categorie deleuziane). La prima parte del nostro lavoro, dunque, si soffermerà sull'intricata relazione tra questi due pensatori, poiché riteniamo essere una prospettiva interessante per inquadrare le riflessioni di Deleuze in merito alla relazione tra un possibile soggetto della resistenza ed il potere.

È, infatti, sicuramente grazie alla lettura della terza critica, e non solo, (anche Nietzsche e Spinoza sono degli autori fondamentali), che il pensatore francese formula la sua idea di resistenza al potere: una via estetico-affettiva, piegare la forza del potere.

Si tratta [afferma Deleuze in un'intervista] di sdoppiare il rapporto delle forze rapportandole a se stesse affinché si possa resistere, sottrarci, ritorcere la vita o la morte contro il potere [...]. Un processo di soggettivazione, cioè la produzione di un modo di esistenza, non può essere confuso con un soggetto, a meno che non si destituisca quest'ultimo da ogni interiorità e persino da ogni identità. [...] È un modo intensivo, non un soggetto personale. Una dimensione specifica senza la quale non si potrebbe né superare il sapere né resistere al potere<sup>1</sup>»

Sulla stessa linea scrive Carmagnola: «Occorre pensare il soggetto stesso come una sorta di ripiegamento delle linee di forza del piano e dei concreti dispositivi attraverso i quali il potere agisce sulla vita e diventa biopotere<sup>2</sup>».

All'interno di questa narrazione vogliamo analizzare due problemi che mettono in discussione la posizione antimetafisica di Deleuze. Il primo riguarda i processi di soggettivazione (o di resistenza stessi), l'altro, invece, l'impostazione ontologica. Secondo la concezione del filosofo francese, infatti, i processi di soggettivazione vengono descritti come dei flussi impersonali in cui l'individuo diviene un puro evento; uno stato di pura affettività (un'ipotesi che si oppone radicalmente all'io penso

---

<sup>1</sup> G. Deleuze, *Pourparler*, trad.it S. Verdicchio, Macerata, Quodlibet, pp.114-115.

<sup>2</sup> F. Carmagnola, *Essere e Gadget. La macchina del sentire*, Milano, Meltemi, 2019, p.85.

kantiano). Ciò, da una parte, si dimostra coerente con il progetto ontologico di Deleuze, istituire un piano dell'essere totalmente immanente a se stesso – “campo” o “piano” di immanenza dove non emerge un Io trascendentale –; ma dall'altra mette in risalto come, proprio a partire da una visione immanente della realtà, l'elemento stesso della resistenza rappresenti la matrice che segna l'asservimento al bio-potere. Potere e soggettivazione, nell'orizzonte dell'immanenza assoluta, sembrano inevitabilmente interconnessi, poiché entrambi giacciono sullo stesso piano. Ricordiamo, a questo proposito, le parole di Giorgio Agamben, un celebre commentatore di Deleuze: «Dovremmo, cioè, riuscire a vedere [...] nel principio che permette l'assegnazione di una soggettività la matrice stessa della de-soggettivazione [...], l'elemento che segna l'asservimento al bio-potere. La vita beata giace sullo stesso terreno in cui si muove il corpo bio-politico dell'occidente<sup>3</sup>».

Nel secondo capitolo cercheremo di riprendere la questione posta da Agamben percorrendo due strade: da una parte delineando il concetto di bio-potere nel contesto della società della conoscenza; dall'altra definendo un nuovo modello in grado di riproporre in maniera inedita il rapporto tra potere e resistenza. Seguendo ancora una volta le riflessioni di Carmagnola, emergerà che l'azione del potere può essere descritta come un dispositivo o una macchina capace di estrarre valore economico da degli elementi considerati immisurabili fino al capitalismo di stampo fordista: un immateriale cognitivo (la conoscenza) ed un immateriale estetico artistico (le immagini). Di conseguenza, nella prospettiva unidimensionale dell'immanenza assoluta, diviene arduo elaborare una dimensione che si distingue dal potere: «secondo una delle definizioni che precedono l'ultimo scritto deleuziano, il piano dell'immanenza stesso sarebbe una macchina<sup>4</sup>», ovvero quel dispositivo che controlla i processi di produzione della conoscenza e del sentire. In questo senso, non solo la conoscenza ma anche la produzione artistica sembra aver perso il suo ruolo di indipendenza, rendendo difficile concepire una resistenza dell'arte e, quindi, anche l'esistenza di un possibile soggetto estetico-affettivo della resistenza. Il sentire stesso e l'arte, infatti, sembrano essere delle componenti del dispositivo-macchina. «Dunque, [così recita l'epilogo di *Essere e Gadget*] la condizione di resistenza non può servire a legittimare come “arte” tutto ciò che il sistema-arte riconosce come tale. Questa resistenza è condizionale, determinata e instabile, e pare avvenire tra le maglie del gioco della merce e dalla spettacolarizzazione dei dispositivi mediatici<sup>5</sup>». Tanto è vero che, in linea con critici marxisti del bio-capitalismo cognitivo, gli studi sull'economia dell'immaginario parlano del controllo, da parte del potere, di processi di soggettivazione.

---

<sup>3</sup> G. Agamben, *La potenza del Pensiero. Saggi e conferenze*, Vicenza, Neri Pozza Editore, 2005, pp. 403- 404.

<sup>4</sup> F. Carmagnola, *Essere e Gadget*. cit. p. 88

<sup>5</sup> Ivi, p.156

A seguito di questa ampia riflessione, sorge dunque il primo interrogativo che sta dietro la nostra ricerca: il pensiero dell'immanenza è grado di concepire una forma di resistenza che si distingue realmente dal potere? Oppure, venendo a meno anche l'indipendenza dell'arte, si trova di fronte ad un'impensabile che genera un'aporia invece che un problema filosofico?

Volendo richiamare un'immagine folcloristica, il fenomeno resistenza, se concepito in termini esclusivamente estetico-affettivi, non concede di pensare ad una reale via di fuga: sarebbe come "lavare i panni sporchi con l'acqua sporca".

Per questa ragione abbiamo voluto riprendere l'idea kantiana di libertà – un concetto che, a ben vedere, non viene affrontato direttamente da Deleuze –, cercando di sottolineare come il significato dell'espressione *Persona (die Person)* non sia esattamente connesso all'attività legislatrice dell'Io penso (fortemente criticata). Lo scopo di questa rivisitazione è quello di presentare un modello di resistenza triadico che comprenda: potere, libertà dell'individuo e soggettivazione. In questa prospettiva, le vie di fuga o processi di soggettivazione, senza negare la dimensione estetico affettiva dell'individuo, possono costituirsi come degli spazi di libertà, che non sono dogmaticamente dati ma che devono essere conquistati in ogni circostanza. Essi verranno, così, considerati, rifacendoci ad un interessantissimo lavoro di Zamagni, come degli «atti di responsabilità».

Nel corso del terzo capitolo, infine, a partire dall'esperienza diretta di alcuni professionisti, abbiamo approfondito il modello triadico – potere, soggettivazione, libertà – attraverso delle conversazioni filosofiche. L'intento di questa pratica è stato quello di aprire dei momenti di riflessione sul senso e sul significato del lavoro vissuto dei nostri interlocutori. In questo senso, è stato necessario assumere una postura metacomunicativa di tipo biografico solidale che non desiderasse imporre delle categorie forzate sui racconti dei nostri professionisti, quanto piuttosto creare un vero e proprio spazio di libertà. All'interno di questi momenti abbiamo preso in seria considerazione la prospettiva critica del capitalismo cognitivo e dell'economia dell'immaginario, senza tuttavia assolutizzarla. Si è potuto osservare, per esempio, come le strategie delle aziende nei confronti del Welfare sociale non si identifichino sempre con dei semplici slogan retorici, volti a celare delle logiche di accumulazione del bene comune. Al contrario, in certe occasioni il contributo delle organizzazioni si dimostra essenziale per lo sviluppo e la crescita sociale.

In ultima analisi ci siamo posti la seguente domanda: le conversazioni filosofiche intrattenute sono state delle pratiche di resistenza, oppure dei momenti narrativi?

## Impostazione metodologica. Essere: *problème*<sup>6</sup>

Esiste una dimensione dell'Essere che ne rivela l'apertura, la profondità; questa dimensione corrisponde all'essenza del problema o della domanda<sup>7</sup>.

Il problema [afferma Ronchi introducendo il pensiero di Deleuze] è la possibilità stessa della filosofia, la possibilità, cioè, di un pensiero che sia “puro”, assoluto, as-solto dai suoi presupposti empirici, dalla *doxa* e, in ultima analisi, dal preliminare riferimento all'esperienza *umana* assunta come la sola esperienza possibile. Il problema è la possibilità per il pensiero di *cominciare* in una reale assenza di presupposti (*epoche*), financo di quell'ultimo presupposto che pare saldo come la roccia su cui la vanga si spezza: *che sia l'uomo a pensare*. Il problema è la possibilità di un pensiero veramente “speculativo”, che affidi la propria veggenza a concetti contro-intuitivi, paradossali, in rotta con l'esperienza ordinaria<sup>8</sup>.

Alcune parole del filosofo francese Gilles Deleuze fanno ipotizzare addirittura all'esistenza di «una struttura problematica<sup>9</sup>», che significa, nel lessico deleuziano, un virtuale reale (un indefinito completamente immanente alla realtà<sup>10</sup>). «La struttura problematica fa parte degli oggetti e consente di coglierli come segni, proprio come l'istanza interrogante o problematizzante fa parte della

---

<sup>6</sup> Il riferimento esplicito è al primo capitolo del libro *Essere e Gadget. La macchina del sentire* di Fulvio Carmagnola.

<sup>7</sup> G. Deleuze, *Differenza e Ripetizione*, trad. it G. Guglielmi, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1997, p. 89.

<sup>8</sup> R. Ronchi, *Gilles Deleuze. Credere nel reale*, Padova, Feltrinelli, 2015, p.10

<sup>9</sup> Rimandiamo, per la definizione di struttura nel pensiero di Gilles Deleuze, al testo *Essere e Gadget*: «Struttura – L'anno prima (1967) Deleuze aveva scritto per un manuale di storia della filosofia contemporanea curato da F. Châtelet un breve saggio, *Da che cosa si riconosce lo strutturalismo?*, che resta a tutt'oggi la riflessione più acuta in proposito e che già mostra in opera la decisiva nozione deleuziana di *virtuale*. Tra i “criteri” di riconoscimento dello strutturalismo viene indicato “il differenziante, la differenziazione” (*Quarto criterio*, tr. it. pp. 41 e ss.). La struttura è un virtuale-reale, “reale senza essere attuale, ideale senza essere astratta”: è la formula di Proust, cui era stato dedicato qualche anno prima un piccolo volume (*Marcel Proust e i segni*, 1964). Ora, il virtuale della struttura, come la lingua che ne costituisce il primo paradigma, si attualizza “seguendo direzioni esclusive in lingue diverse di cui ciascuna incarna certi rapporti, certi valori dei rapporti e certe singolarità” (ivi, p. 32). La struttura ha quindi, due stati: nel suo stato virtuale è *differentiée*, differenziata, ma quando “le strutture [...] s'incarnano in questa o quella forma attuale (presente o passata) dovremo dire che si differenziano, e che per esse attualizzarsi equivale precisamente a differenziarsi. La struttura è inseparabile da questo duplice aspetto, o da questo complesso che possiamo designare con il nome di *differen t/ciation*, dove *t/c* costituisce il rapporto fonemico universalmente determinato” (ivi, p. 33). Troviamo la ripresa sistematica di questo tema fondamentale in *Differenza e ripetizione*, particolarmente nel capitolo su *La ripetizione per sé* (pp. 152-164 e poi alle pp. 277-285)». F. Carmagnola, *Essere e Gadget. La macchina del sentire*, Milano, Meltemi, 2019, p. 16.

<sup>10</sup> Quando facciamo riferimento alla coppia Virtuale/ Attuale, prendiamo in considerazione lo scritto *L'immanenza: una vita...*. Ivi si afferma che il virtuale è un tipo di realtà che non manca di nulla. Questa dimensione è propria del campo di immanenza o degli eventi a-personali ed a-soggettivi. Gli eventi immanenti, infatti, si attualizzano in stati di cose o vissuti che li fanno accadere. Le forme che attualizzano gli eventi sono soggetto ed oggetto e sono dette fuori campo; prima del processo di attualizzazione gli stati di cose sono detti possibili. Si potrebbe utilizzare anche questa terminologia: attuale è il definito o differenziato mentre il virtuale è l'indefinito differenziante o differenza in sé. Il processo di attualizzazione va pensato coerentemente con la prospettiva immanentista del pensatore francese; esso, quindi, non è un processo né di creazione né di generazione o emanazione, piuttosto andrebbe pensato come una ripetizione in serie che si articola come un effetto del virtuale. In *Differenza e ripetizione* Deleuze, facendo riferimento a questo esempio, utilizza l'espressione «differenziazione della differenza» (G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit. p. 153 e sg.). Per questa ragione Palazzo afferma che: «l'attuale non è una forma degradata dell'originario, ma una cooriginarietà differenziale rispetto al virtuale: il rapporto attuale-virtuale è ricompensato nel reale come differenza». S. Palazzo, *Fuori dai cardini del tempo. Lezioni su Kant*, Milano, Mimesis, 2004, Introduzione, p. 37.

conoscenza e consente di coglierne la positività, la specificità nell'atto di *apprendere*<sup>11</sup>». Continua, così approfondendo lo stesso tema, l'autore francese: «Le domande i problemi non sono atti speculativi, [...] sono atti viventi che investono le oggettività speciali dell'inconscio<sup>12</sup>, destinati a sopravvivere allo stato provvisorio e parziale che tocca viceversa le risposte e le soluzioni<sup>13</sup>».

Le domande, per la loro insistenza, sono investite di un *pathos* che conferisce loro uno statuto ontologico, una trascendenza<sup>14</sup>.

*Problème* o problema, dal verbo greco *prò-ballo* (getto innanzi), per il pensatore francese è una sporgenza, una rupe<sup>15</sup>, essa rappresenta, dunque, un qualcosa di positivo che non deve essere scartato o eliminato. «Sarebbe errato scorgere nei problemi uno stato provvisorio e soggettivo, attraverso cui la nostra coscienza dovrebbe passare per le proprie limitazioni di fatto [...]. Il problematico è uno stato del mondo, una dimensione del sistema, e anche il suo orizzonte, il suo fuoco: designa esattamente l'oggettività dell'Idea, la realtà del virtuale»<sup>16</sup>. Il fatto di essere posto, aggiunge a riguardo Deleuze, definisce la positività del problema<sup>17</sup>: «I problemi, infatti, sono prove e selezioni, e l'essenziale è che, nell'ambito dei problemi si compia una genesi della verità, una produzione del vero nel pensiero, in quanto il problema è l'elemento differenziale nel pensiero, l'elemento genetico nel vero. [...] Solamente l'Idea, il problema, è universale<sup>18</sup>».

Perché, sarà bene domandarsi, questo richiamo alla rilevanza filosofica del problema o della domanda? Forse perché solo la vivacità dei problemi non lascia tranquillo il pensiero, poiché lo costringe a pensare. Per il pensatore di Parigi, infatti, il filosofare scaturisce da un incontro contingente con un *quid* che si impone quasi agendo violenza; una violenza originaria fatta al pensiero<sup>19</sup>.

A partire da queste suggestioni vogliamo, dunque, proporre alcune parole di Deleuze poiché hanno in una qualche misura violentato chi scrive, sono state e sono tutt'ora un *problème*.

---

<sup>11</sup> G. Deleuze, *Differenza e Ripetizione*, trad. it G. Guglielmi cit. p. 89.

<sup>12</sup> Il termine inconscio in Deleuze non rimanda ad una accezione psicoanalitica ma piuttosto ad una area semantica propriamente filosofica. Questa espressione sta ad indicare una dimensione della realtà che non manca di nulla, un tutto aperto. (Cfr. R. Ronchi, *Gilles Deleuze*, cit. p. 118.). Deleuze utilizza questo termine per mostrare come la sua concezione della teoresi si distanzi completamente dalla concezione di matrice kantiana del pensiero: *l'io penso*. Per approfondimenti: il capitolo quinto di R. Ronchi, *Gilles Deleuze. Credere nel Reale*, intitolato *Psicoanalisi*, (pp. 115-127), si sofferma sul rapporto tra Deleuze e la tradizione psicoanalitica; i testi di Fulvio Carmagnola, *L' Anima e il Campo. La produzione del sentire* capitoli, *Anima* (pp. 33-83), *Affettibilità* (pp. 83- 100) ed *Essere e Gadget. La macchina del sentire* (pp. 99-107 - 114-125) esplorano il tema dell'inconscio filosofico.

<sup>13</sup> Ivi p140.

<sup>14</sup> Ivi p.141.

<sup>15</sup> F. Carmagnola, *Essere e Gadget. La macchina del sentire*, cit. p 15.

<sup>16</sup> G. Deleuze, *Differenza e Ripetizione*, p.359.

<sup>17</sup> Ivi, p.359.

<sup>18</sup> Ivi, pp 210-211.

<sup>19</sup> G. Deleuze, *Differenza e Ripetizione*, p. 182.

«*Homo tantum*» il lascito, il testamento estremo contenuto nel brevissimo scritto, *L'immanenza: una vita...*, edito nel 1995 ad un passo dalla morte:

Che cos'è l'immanenza? Una vita...

[...] Una vita è l'immanenza dell'immanenza, l'immanenza assoluta: è completa potenza, completa beatitudine. [...] La vita di un individuo ha lasciato il posto a una vita impersonale, e tuttavia singolare, che esprime un puro evento affrancato dagli accidenti della vita interiore ed esteriore, ossia dalla soggettività e dall'oggettività di ciò che accade. *Homo tantum* di cui tutti hanno compassione e che conquista una sorte di beatitudine. [...] La vita di questa individualità scompare a vantaggio della vita singolare immanente ad un uomo che non ha più nome<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> G. Deleuze, *L'immanenza: una vita...*, in *Due regimi di folli ed altri e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995*, trad.it di D. Broca, Torino, Einaudi, 2010, pp. 320-324.



## Soggetto e dispositivo

Nel corso di questo capitolo vogliamo analizzare l'importante debito della filosofia deleuziana nei confronti di Kant; un debito che forse, come sottolinea Sandro Palazzo, è ben più significativo di quanto l'intellettuale parigino voglia ammettere<sup>21</sup>. L'interesse di Deleuze per il filosofo di Königsberg è precoce: risale al 1963 e proseguirà fino al 1995, anno di pubblicazione dell'ultimo scritto, *L'immanenza: una vita...*<sup>22</sup>.

Negli scritti del '63, che in italiano suonano come *La filosofia critica di Kant. Dottrina delle facoltà*<sup>23</sup> e *La passione dell'immaginazione. L'idea di genesi nell'estetica di Kant*<sup>24</sup>, il pensatore tedesco viene presentato come un avversario di cui si cerca di mostrare il funzionamento e gli ingranaggi<sup>25</sup>. Successivamente, invece, a partire dall'opera *Differenza e Ripetizione*, alcune categorie kantiane verranno progressivamente inglobate nel sistema del pensatore parigino. È significativa l'immagine usata per descrivere questo processo: «mi immaginavo di arrivare alle spalle di un autore facendogli fare un figlio, che fosse suo e tuttavia mostruoso»<sup>26</sup>.

Come vedremo nei primi due paragrafi, sarà proprio a partire dal continuo dialogo/scontro con Kant, che Deleuze svilupperà un'immagine ben precisa dell'essere umano coerente con una comprensione dell'essere totalmente immanente a se stesso: l'individuo nello scenario contemporaneo non è più l'*Io penso* kantiano, cioè una coscienza auto-riflessiva che si pone come fondamento o come garante dell'unità dell'esperienza [*die Einheit der Erfahrung*]; quanto, piuttosto, l'*Homo tantum*, ovvero un individuo scisso e frammentato poiché affetto da una passione che porta al limite le sue facoltà. È, infatti, scardinando la propria identità e divenendo un evento a-soggettivo (uno stato di beatitudine) all'interno del piano dell'immanenza che il soggetto può esprimere la propria potenza: un'estrema capacità di essere affetto.

Che rapporto vige, dunque, tra questi due pensatori? In che modo Deleuze fa sue le categorie kantiane?

La risposta a questi interrogativi ci sarà utile per iniziare ad inquadrare la tematica del potere e della resistenza. Nel terzo paragrafo mostreremo come, per il filosofo francese, i processi di

---

<sup>21</sup> G. Deleuze, *Fuori dai cardini del tempo. Lezioni su Kant*, trad. it di S. Palazzo, Milano, Mimesis, 2004, p.9.

<sup>22</sup> Fino a quel momento Deleuze si era concentrato principalmente sul pensiero di Hume e Nietzsche. Del 1953 è infatti l'opera *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*; del 1962, invece, è l'opera *Nietzsche e la filosofia*.

<sup>23</sup> Il titolo originario in francese è *La Philosophie critique de Kant. Doctrine des facultés*.

<sup>24</sup> Il titolo originario in francese di questo intervento è *L'idée de genèse dans l'esthétique de Kant*, contenuto in «*Revue d'Esthétique*», Paris 1963, pp. 113-136.

<sup>25</sup> G. Deleuze, *Pourparler*, trad.it S. Verdicchio, Macerata, Quodlibet, 1999, p. 16.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

soggettivazione siano dei modi di esistenza o degli stili di vita che generano una piega immanente al dispositivo, capaci di resistere alle maglie del potere. Proprio nel concetto di soggettivazione risiede a nostro avviso l'originalità e la problematicità di Deleuze: ipotizzare una forma di resistenza completamente a-soggettiva, impersonale. Anticipiamo alcune parole del nostro autore: «un processo di soggettivazione, cioè la produzione di un modo di esistenza, non può essere confuso con un soggetto, a meno che non si destituisca quest'ultimo da ogni interiorità e persino da ogni identità<sup>27</sup>». È possibile resistere al potere perdendo la propria identità, divenendo cioè un frammento impersonale che non ha più nome né volto: *Homo tantum*?

Tale definizione di resistenza permette di concepire una reale alternativa al bio-potere?

Queste domande accompagneranno l'intero corso del nostro lavoro.

Ma veniamo, ora, al rapporto tra i due pensatori. Quella che si va presentando è una lettura anomala di Kant o, utilizzando le parole di Deleuze, una lettura fuori dai cardini<sup>28</sup>.

## 1 Kant fuori dai cardini: Deleuze lettore di Kant

«In realtà, la cosa importante è revocare al filosofo il diritto alla “riflessione su”. Il filosofo è creatore, non è riflessivo<sup>29</sup>». Il compito della filosofia è la creazione di concetti, di idee. Uno dei primi atti di creazione di Deleuze, dunque, concerne con la rivisitazione delle nozioni di «trascendentale<sup>30</sup> e di trascendente».

---

<sup>27</sup> Cfr. nota 1

<sup>28</sup> Il riferimento ed una espressione utilizzata sovente da Deleuze. L'espressione si riferisce ad una frase pronunciata da Amleto, *Il tempo è fuori dai cardini*.

<sup>29</sup> G. Deleuze, *Pourparler*, cit. p. 140.

<sup>30</sup> La nozione di trascendentale, per la storia della filosofia, ha un'origine che precede di gran lunga Kant. Se si volesse trarre un'indicazione di carattere teorico dovremmo riferirci ad un significato la cui area semantica rimanda a un qualcosa di inaggrabile: non ha, cioè, alcunché che gli stia al di là o al di qua, viene sempre presupposta. Come nota Pagani: «il concetto che il termine “trascendentale” intende veicolare, appare già – anche se non è nominato direttamente – presso Aristotele, quando questi afferma, nel libro *Beta* della *Metafisica*, che l'essere non è un genere. Esso rappresenta, piuttosto, l'orizzonte comune a tutte le differenze e nel quale esse si risolvono. “In effetti noi conosciamo tutte le cose solo in quanto esiste qualcosa che è uno, identico e universale; qualcosa, però, che per le ragioni ora dette non potrà essere un genere. Eppure questo qualcosa deve esserci, perché, se non esistesse nulla al di fuori delle realtà singolari, non ci sarebbe nulla di intelligibile (*noetón*), ma tutto sarebbe puramente sensibile (*aisthetón*)”. (Aristotele, *Metafisica*, III 999a 24- 999b 1-3, trad. it. di G. Reale). [...] [È tuttavia opportuno, data la complessità del passo aristotelico, ritenere che] il primo trattato dedicato alla trascendentalità dell'essere sia stato la *Summa de bono*, composta da Filippo il Cancelliere (Cancellieri dell'università di Parigi) tra il 1225 e il 1228. [Sarà] Tommaso d'Aquino, qualche decennio più tardi, ad usare l'aggettivo singolare *transcendens*, e al plurale (*transcendentes*), per indicare la peculiarità dell'*ens*, rispetto agli altri significati: peculiarità di cui partecipano naturalmente i diversi nomi dell'*ens*. [...] Quanto all'aggettivo cui siamo abituati – *transcendentalis*, al posto di *transcendens* –, esso compare forse per la prima volta nelle *Disputationes* (1320-21) di François de Meyronnes. In Francisco Suarez - alla fine del XVI secolo –, troviamo (ormai consolidato) l'uso del termine *passiones* (affezioni), per indicare i caratteri trascendentali dell'essere: qui, diventa normale usare come sostantivo il termine latino equivalente a “trascendentale”. Nella scolastica moderna di ispirazione suareziana - pensiamo ai tedeschi Wolff e Baumgarten –, si consoliderà l'uso dell'aggettivo “trascendentale” per indicare ciò che è essenziale

Se per Kant il trascendentale definisce una prerogativa inaggrabile del soggetto<sup>31</sup>:

“Trascendentale” definisce il principio di una subordinazione necessaria dei dati dell’esperienza alle nostre rappresentazioni *a priori*, e correlativamente di una applicazione necessaria delle rappresentazioni *a priori* all’esperienza. [...] Sostituire [ continua sempre Deleuze commentando il pensatore tedesco] all’idea di un’armonia tra il soggetto e l’oggetto (accordo finale) il principio di una subordinazione necessaria dell’oggetto al soggetto. La scoperta essenziale è che la facoltà di conoscere è legislatrice<sup>32</sup>.

Per Deleuze, invece, è l’empirismo che deve divenire trascendentale e ciò accade quando si afferra direttamente nel sensibile ciò che può essere solo sentito, l’essere stesso del sensibile: la differenza di potenziale, la differenza d’intensità come ragione del diverso qualitativo<sup>33</sup>.

---

all’essere, e gli è perciò realmente inseparabile (tipicamente, i primi principi)» (*Ragione, Passione, Libertà*. Dispensa corso di filosofia morale 2015-16, lezione 2, pp.11- 14).

Ci sembra opportuno riportare un passo del primo articolo di *la questio 21* contenuto nel *De Veritate* nel quale Tommaso d’Aquino esplicita come il tratto peculiare e distintivo dell’essere sia appunto il trascendentale: «*Illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod omnes conceptiones resolvit est ens, ut Avicenna dicit in principio Metaphysicae suae. Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non potest addi aliquid quasi extranea natura, per modum quo differentia additur generi, vel accidens subiecto, quia quaelibet natura essentialiter est ens: unde etiam probat Philosophus in III Metaph. quod ens non potest esse genus*». Proponiamo, di seguito, la nostra traduzione: «Ciò che l’intelletto concepisce in primo luogo come realtà notissima, ed a cui riferisce tutto ciò che esso concepisce, è l’essere - come dice Avicenna all’inizio della sua Metafisica. Quindi occorre che tutte le altre cose che l’intelletto concepisce, si ottengano aggiungendo qualcosa all’essere. Senonché, all’essere non si può aggiungere qualcosa, come se fosse estraneo alla natura di quello, ciò che invece accade quando una differenza si aggiunge al genere, o un accidente alla sostanza: infatti, qualunque natura è essenzialmente essere (e per questo, lo stesso Aristotele, nel III libro della Metafisica, dimostra che l’essere non può venir considerato come un genere)».

Nel pensiero del Kant “critico”, invece, hanno luogo due importanti novità. Da un lato, nella *Analitica dei concetti* della *KVR*, i trascendentali scolastici vengono (almeno tendenzialmente) presentati come delle semplici categorie: ad esempio, l’essere è ricondotto alla categoria modale dell’esistenza; l’uno è ricondotto alla prima delle categorie della quantità. D’altro lato, «l’aggettivo *trascendentale* [come nota sempre Pagani] è usato per indicare la possibilità che le strutture dell’*Io penso*, vadano a costituire l’esperienza, o per qualificare l’indagine che ha come oggetto tali strutture (*Estetica trascendentale, Logica trascendentale*). In senso lato, si può dire che per Kant – “trascendentale” sia l’Io stesso che va a dar forma all’esperienza». *Ragione, Passione, Libertà*. cit. p. 15.

In estrema sintesi se in Kant emerge il trascendentale come il tratto distintivo del pensiero soggettivo, là dove la Scolastica presentava il trascendentale piuttosto come l’oggetto adeguato del pensiero, si può dire che l’operazione tentata da Hegel nelle prime pagine della *Logica dell’essere* (contenute nella *Scienza della logica* del 1832) sia quella di purificare il trascendentale scolastico (oggettivo) e il trascendentale kantiano (soggettivo). Il filosofo tedesco, infatti, propone un superamento della nozione scolastica e di quella kantiana sintetizzate nello *Sein*: nell’essere puro che è pensiero puro. In questo modo viene evidenziato che, né una mera oggettività né una mera soggettività potrebbero candidarsi alla autentica trascendentalità, in quanto né l’una né l’altra potrebbero dirsi, di per sé, intrascendibili.

<sup>31</sup> Riportiamo un breve passo della prima critica kantiana: «L’*io penso* deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni, poiché, se così non fosse, in me verrebbe rappresentato qualcosa che non potrebbe affatto essere pensato: il che vuol dire, in altri termini, o che la rappresentazione sarebbe impossibile, o che essa – almeno per me – non sarebbe nulla. [...] Ma questa rappresentazione – l’*io penso* – è un atto della spontaneità, e cioè non può essere considerata come appartenente alla sensibilità. Io la chiamo l’appercezione pura, per distinguerla da quella empirica, o anche l’appercezione originaria, poiché essa è quell’autocoscienza che, producendo la rappresentazione *io penso* – la quale deve poter accompagnare tutte le altre, ed è una e identica in ogni coscienza –, non può essere accompagnata a sua volta da nessun’altra rappresentazione. L’unità propria di essa, io la chiamo pure l’unità trascendentale dell’autocoscienza, per designare la possibilità della conoscenza a priori che si fonda su di essa». I. Kant, *Critica della Ragione Pura, Analitica Trascendentale, Libro Primo, Capitolo II: Deduzione dei concetti puri dell’intelletto, S 16*, trad. it C. Esposito, *Immanuel Kant KVR*, Milano, Bompiani, 2013, pp. 241-243.

<sup>32</sup> G. Deleuze, *La filosofia critica di Kant. Dottrina delle facoltà* trad. it. di M. Cavazza, Bologna, Nuova Casa editrice L. Cappelli, 1976, p. 26 (e-book).

<sup>33</sup> G. Deleuze, *Differenza e Ripetizione*, trad.it. di G. Guglielmi, cit. p. 79.

Questa *idea* si va costruendo durante tutto il corso dell'attività filosofica del pensatore francese; incomincia dalla lettura della *Critica del Giudizio* la quale, come nota Carmagnola, svia Kant dal suo progetto ufficiale<sup>34</sup> (ciò che è passato nella storia della filosofia come criticismo), e si conclude con l'immagine della beatitudine del breve scritto *L'immanenza: una vita...*

La lettura deleuziana, a ben vedere, si discosta radicalmente dall'impostazione critica del filosofo tedesco, poiché risente dell'interpretazione romantica del pensiero kantiano<sup>35</sup>. Palazzo, a questo riguardo, ha esplicitato come, le lezioni di estetica di Holderlin<sup>36</sup>, abbiano avuto un'influenza determinante per Deleuze. Anzi, in alcuni casi, la peculiarità di Deleuze sembra proprio quella di utilizzare termini, che provengono dal lessico kantiano, ma con accezioni molto distanti se non contrastanti dal pensiero del filosofo di Königsberg.

Ciò accade, come abbiamo iniziato ad osservare, anche per i termini trascendente e trascendentale.

Deleuze propone quindi una versione estrema del trascendentale, erede di Kant, *contro* Kant, e continua fino all'ultimo a usare la parola-chiave del lessico kantiano in un ruolo completamente straniato. [...] In Kant il trascendentale è una posizione che precede e rende possibile la conoscenza, un attributo necessario del soggetto. Indica la funzione-soggetto, in rapporto con ogni rappresentazione possibile. In Deleuze il trascendentale diventa invece l'attributo di un luogo, un campo [...] di esperienza non finalizzato alla conoscenza del fenomeno. Una zona in cui il soggetto diventa puro evento nella molteplicità impersonale di UNA vita, e che sta al di qua o retrocede (Agamben) alla regione mediana della coscienza. Al trascendentale corrisponde un'anima, non più un soggetto, capace di pura affezione<sup>37</sup>.

Nei due testi del '63 si inizia a mettere le basi per un'immagine di soggetto differente dall' *Io penso* di kantiana memoria: un soggetto scisso, incrinato piuttosto che unito<sup>38</sup>. Stiamo parlando del soggetto estetico, o anche chiamato *Anima*.

Le parole di Carmagnola anche in questa occasione ci sono d'aiuto: «[Nel 'Kant francese' il sentire, *aisthesis*] non è necessariamente avviato sulla via del sapere, attraverso questa versione il pensiero constata ciò che nel sapere fa buco – o anche, può pensare al sentire nei termini di un sapere del limite e della frattura. Il sistema del sapere è bucato, non si contiene e noi lo possiamo constatare<sup>39</sup>».

Ora, partendo dai due testi del '63, ci interessa ricostruire il ragionamento del nostro autore cercando di evidenziare tre passaggi salienti: 1) il senso comune come fondamento dell'accordo a priori delle

---

<sup>34</sup> F. Carmagnola, *L'anima e il campo. La produzione del sentire*, Milano, Mimesis, 2016, pp. 84- 85.

<sup>35</sup> Questa lettura di Kant radicalizza la figura del genio (sia nel rapporto con la natura, sia sottolineando l'uso produttivo dell'immaginazione) e approfondisce il tema dell'indipendenza dell'arte rispetto alle altre forme di sapere. Pensiamo per esempio al contributo di Schiller contenuto in *Lettere sull'educazione estetica dell'Uomo*.

<sup>36</sup> Cfr. S. Palazzo, *Fuori dai cardini del tempo. Lezioni su Kant*, cit. *Introduzione*. Le opere di Holderlin di riferimento sono: *Scritti di estetica e Sul tragico*.

<sup>37</sup> F. Carmagnola, *Essere e Gadget. La macchina del sentire*, cit. pp. 55-56.

<sup>38</sup> G. Deleuze, *Differenza e Ripetizione*, cit. p.116

<sup>39</sup> F. Carmagnola, *L'anima e il campo*. cit. p. 84.

facoltà; 2) la rilevanza del *sensus communis esteticus*<sup>40</sup> su gli altri due; 3) l'esperienza del sublime, inteso come unità soprasensibile o esercizio trascendente di tutte le facoltà, cioè come viatico per il soggetto estetico o *Anima*.

- 1) L'argomentazione deleuziana, inizialmente, cerca di indagare *un quid* che giustifichi l'accordo a priori delle facoltà grazie al quale il soggetto conosce o agisce.

Ogni accordo tra le facoltà definisce un senso comune. [...] Così la Critica della ragion pura invoca un senso comune logico, "*sensus communis logicus*", senza la quale la conoscenza non sarebbe legittimamente comunicabile. Allo stesso modo la *Critica della ragion pratica* invoca spesso un senso comune propriamente morale, che esprime l'accordo delle facoltà sotto la legislazione della ragione. Ma la libera armonia deve portare Kant a riconoscere un terzo senso: il "*sensus communis esteticus*", che fonda di diritto la comunicabilità del sentimento o l'universalità del sapere estetico<sup>41</sup>.

Da questo punto di vista, dirà sempre Deleuze: «il senso comune non appare come un dato psicologico, ma come la condizione soggettiva di ogni "comunicabilità". La conoscenza implica un senso comune, senza il quale essa non sarebbe comunicabile e non potrebbe aspirare all'universalità<sup>42</sup>».

- 2) Una volta posta la tematica del senso comune, il filosofo si interroga su quale possa essere la genesi del libero accordo tra le facoltà: questa ipotesi di ricerca lo porta ad individuare nella Terza critica il compimento delle prime due<sup>43</sup>. «Il libero accordo indeterminato delle facoltà è il fondamento, la condizione di ogni altro accordo; il senso comune estetico è il fondamento, la condizione di ogni altro senso comune<sup>44</sup>».

Ogni volta che noi ci poniamo così dal punto di vista di un rapporto o di un accordo già determinato, già specificato, il senso comune ci sembra una sorta di fatto *a priori* al di là del quale non possiamo risalire. [...]. Le due prime Critiche – infatti – non possono risolvere il problema originario del rapporto tra le facoltà, ma soltanto indicarlo e rimandarti ad esso come ad un compito ultimo. Ogni accordo determinato presuppone, in effetti, che le facoltà siano, più in profondità, suscettibili di un accordo libero e indeterminato. È soltanto al livello di questo accordo libero e indeterminato (*sensus communis aestheticus*) che potrà essere posto il problema di un fondamento dell'accordo, o di una genesi del senso comune<sup>45</sup>.

- 3) Con l'analitica del sublime, quindi secondo Deleuze, Kant sembra individuare il punto genetico del libero accordo indeterminato delle facoltà. «L'analitica del sublime ci permette di ottenere un

---

<sup>40</sup> Questi passi hanno come riferimento alla terza critica kantiana. *Libro primo. Analitica del bello SS 20-SS 22*, trad. it di M. Marassi in *Immanuel Kant. Critica del giudizio*, Milano, Bompiani, 2017, pp. 151-157.

<sup>41</sup> G. Deleuze, *La passione dell'immaginazione. L'idea di genesi nell'estetica di Kant*, Milano, Mimesis Eterotopia, 2000, p.31.

<sup>42</sup> G. Deleuze, *La filosofia critica di Kant. Dottrina delle facoltà*, cit. p. 30.

<sup>43</sup> Ivi, p, 31.

<sup>44</sup> G. Deleuze, *La passione dell'immaginazione.*, cit. p. 32.

<sup>45</sup> G. Deleuze, *La filosofia critica di Kant. Dottrina delle facoltà*, cit. pp. 30-31.

risultato che l'analitica del bello era incapace di concepire: nel caso del sublime, l'accordo delle facoltà è in presenza di una vera genesi<sup>46</sup>».

[Nell'esperienza del sublime] ragione ed immaginazione non si accordano che all'interno di una tensione, di una contraddizione, di una dolorosa lacerazione. [...] Il sublime mette l'immaginazione di fronte a questo massimo, la forza a raggiungere il proprio limite, la mette a confronto con i propri confini. L'immaginazione è spinta fino al limite del suo potere. [...] L'immaginazione sembra perdere la propria libertà; ma insieme si desta a un esercizio trascendente, prendendo per oggetto il proprio limite. [...] Nel mentre stesso in cui crede di perdere la propria libertà sotto la violenza della ragione, essa si libera da tutte le costrizioni dell'intelletto, [...], per arrivare a scoprire la sua destinazione soprasensibile, che è anche insieme la sua origine trascendentale. Nella sua Passione, l'immaginazione scopre l'origine e la destinazione di tutte le proprie attività [...]. Di più, tutto accade come se le due facoltà si fecondassero reciprocamente e ritroassero il principio della loro genesi [...] in un punto di concentrazione che definisce la massima profondità dell'anima, quale unità soprasensibile di tutte le facoltà<sup>47</sup>.

Con il sentimento del Sublime siamo finalmente di fronte ad un principio di genesi trascendentale delle facoltà<sup>48</sup>. Questo principio viene definito da Deleuze come *Anima*, ossia «l'unità soprasensibile di tutte le nostre facoltà, il punto di concentrazione, il principio vivificante a partire dal quale ciascuna facoltà si trova animata, generata nel suo libero esercizio così come nel suo libero accordo con le altre<sup>49</sup>». Sottolineiamo come già nelle opere del '63, del resto Deleuze aveva già pubblicato uno dei suoi primi lavori su Nietzsche<sup>50</sup>, emerga, anche se in forma ancora embrionale, come la questione della potenza sia fortemente connessa al tema estetico-affettivo: la potenza è la capacità di un corpo di essere affetto, «una passione<sup>51</sup>», dirà il pensatore più avanti. È proprio una passione, infatti, a disporre l'immaginazione ad un uso trascendente, entrando in contatto con la ragione.

Parrebbe, a questo punto, che il progetto dell'empirismo trascendentale si sia un po' più definito: vivere l'esperienza del puro sensibile spingendo le proprie facoltà al limite (o facendo un uso trascendente di esse). Ciò accade per esempio quando l'immaginazione, nel sentimento del sublime, entra in rapporto con la ragione e, sottraendosi al dominio dell'intelletto, non è più costretta a schematizzare. L'immaginazione, divenendo produttiva, è finalmente libera dal dominio dell'intelletto, il quale per perseguire un interesse speculativo la costringeva a produrre schemi e sintesi. «In verità [afferma Deleuze] l'immaginazione fa altre cose oltre a schematizzare: essa

---

<sup>46</sup> G. Deleuze, *La passione dell'immaginazione*, cit. p. 36.

<sup>47</sup> Ivi, pp. 34-36.

<sup>48</sup> Ivi, p. 41.

<sup>49</sup> Ivi, p. 46.

<sup>50</sup> Facciamo riferimento allo scritto del 1962 che in italiano suona come, *Nietzsche e la filosofia*.

<sup>51</sup> «L'affetto (*affectus*) corrispondente all'aumento ed alla diminuzione della potenza di agire è sempre e comunque una passione<sup>30</sup>». Cfr. G. Deleuze, *Che cosa può un Corpo. Lezioni su Spinoza*, trad. it. di A. Pradi, Verona, Ombre corte, 2007, p. 57.

manifesta la sua libertà più profonda [...] diviene immaginazione produttiva e spontanea, produttiva di forme arbitrarie di possibili intuizioni<sup>52</sup>».

Chiaramente le parole del pensatore francese si rifanno ad alcuni passi della Critica del Giudizio, in cui vengono esplorate delle vie nuove rispetto all'impostazione delle prime due critiche. In ambito artistico, per esempio, il genio, per Kant, è proprio colui che è in grado di spingere la propria immaginazione oltre i limiti dell'esperienza sensibile riuscendo così a rappresentare le idee.

Spirito [afferma Kant, parlando delle facoltà dell'animo che costituiscono il genio], nel suo significato estetico, si dice il principio vivificante dell'animo. [...] Ora, io sostengo che questo principio non è altro se non la facoltà di esibizione di idee estetiche; ma per idea estetica intendo quella rappresentazione della forza di immaginazione che dà occasione di pensare molto senza che tuttavia qualche pensiero determinato, cioè qualche concetto, possa esserle adeguato, e che di conseguenza nessun linguaggio possa raggiungere completamente né rendere comprensibile. [...] La forza di immaginazione (in quanto facoltà conoscitiva produttiva) è infatti molto potente quando si tratta di creare per così dire un'altra natura a partire dalla materia che le fornisce la natura reale. [...] Si possono chiamare idee tali rappresentazioni della forza di immaginazione: da una parte perché almeno tendono verso qualcosa che sta al di là dei limiti dell'esperienza [...]; e d'altra parte, e anzi principalmente, perché a esse, in quanto sono intuizioni interne, nessun concetto può essere completamente adeguato. Il poeta osa rendere sensibili idee della ragione di esseri invisibili<sup>53</sup>.

In riferimento alla creazione artistica, Kant parla, appunto, di immaginazione produttiva distinguendola dall'uso della prima critica che è invece riproduttivo. Seguiamo a questo riguardo le parole del filosofo tedesco: «Se ora nel giudizio di gusto la forza di immaginazione deve venire considerata nella sua libertà, viene assunta prima di tutto non come riproduttiva, come quando è sottoposta alle leggi dell'associazione, ma come produttiva e spontanea (in quanto autrice di forme arbitrarie di intuizioni possibili)<sup>54</sup>».

Nell'esperienza del sublime, come abbiamo visto, l'immaginazione viene portata al limite riuscendo a superare la mediazione dell'intelletto, e quindi eludendo anche la rappresentazione. Si fa esperienza, così, di una pura intensità che risulta informe o difforme. In questo stato, da un lato qualsiasi forma o concetto viene come trapassata o perforata dall'intensità dell'esperienza<sup>55</sup>, e dell'altro il sensibile acquisisce dei tratti spirituali o soprasensibili. Si basti pensare che Kant definisce il sentimento del sublime proprio come un sentimento spirituale (*Geistesgefühl*). Leggiamo a questo proposito alcune parole di Deleuze in riferimento ai precedenti passi kantiani.

Poiché il sentimento del sublime si prova [per l'appunto] dinnanzi all'informe o al difforme della natura (immensità o potenza), l'immaginazione non può più riflettere la

---

<sup>52</sup> G. Deleuze, *La filosofia critica di Kant. Dottrina delle facoltà*, cit. p. 39

<sup>53</sup> I. Kant, *KUK, Analitica del Bello*, SS 49, trad.it. di M. Marassi, cit. p. 321.

<sup>54</sup> I. Kant, *KUK, Nota generale alla prima sezione dell'analitica* trad.it. di M. Marassi, cit. p. 157.

<sup>55</sup> Cfr. «Ma ciò che può essere solo sentito e dunque afferrato direttamente, senza la mediazione del concetto, è solo intensità, anzi differenza di intensità: privo di figura, di forma». F. Carmagnola, *L'anima e il campo*. cit. pp. 102-103.

forma di un oggetto. Ma lungi dal manifestarsi in un'altra attività, è qui che essa accede alla propria Passione. [...]. Nella sua Passione, l'immaginazione scopre l'origine e la destinazione di tutte le proprie attività [...]. Un punto di concentrazione che definisce la massima profondità dell'anima, quale unità soprasensibile di tutte le facoltà<sup>56</sup>.

Ci stiamo avvicinando pian piano a quella che Pachilla chiama l'inversione kantiana<sup>57</sup>: «En ambos casos tanto para la forma del pensamiento como para la forma de la sensibilidad podemos entonces ver una inversión: de la identidad subjetiva al sujeto escindido, del idealismo trascendental a ese extraño monstruo, el empirismo trascendental. En los dos ámbitos, asimismo, la inversión conlleva una redistribución de lo empírico y lo trascendental<sup>58</sup>».

Questa inversione passa sicuramente dalla lettura della terza critica come nota lo stesso Deleuze in un breve estratto contenuto nel primo capitolo di *Differenza e Ripetizione (La differenza in sé)*.

È strano che si sia potuto fondare l'estetica (come scienza del sensibile) su ciò che può essere rappresentato nel sensibile, anche se in verità non è migliore il procedimento inverso che sottrae dalla rappresentazione il puro sensibile, e tenta di determinarlo come quel che resta una volta che la rappresentazione sia abolita (per esempio un flusso contraddittorio, una rapsodia di sensazioni). Vero è che l'empirismo diviene trascendentale, e l'estetica, una disciplina apodittica, quando afferriamo direttamente nel sensibile ciò che può essere solo sentito, l'essere stesso del sensibile: la differenza, la differenza di potenziale, la differenza d'intensità come ragione del diverso qualitativo. [...] Difatti quando Kant mette in discussione la teologia razionale, egli introduce *nello stesso tempo* una sorta di squilibrio, di fenditura o d'incrinatura, un'alienazione di diritto, insormontabile in linea di principio nell'io puro *dell'io penso*: il soggetto non può più rappresentarsi la propria spontaneità se non come quella di un Altro e perciò invoca in ultima istanza una misteriosa coerenza che esclude la propria, quella del mondo e quella di Dio<sup>59</sup>.

Come nota giustamente Palazzo, è possibile intravedere una prima conseguenza di carattere ontologico legata alla tematica dell'empirismo trascendentale: «l'esigenza di pensare la condizione del reale senza duplicare i piani dell'essere, porta Deleuze a rifiutare ogni forma di referenza del campo trascendentale ad un'unità oggettiva o soggettiva, ad un Dio o ad una Coscienza. L'esito (e insieme l'istanza di fondo) è quello di un radicale immanentismo e di una decoscienzializzazione del campo trascendentale<sup>60</sup>». Per questa ragione il termine trascendente o trascendentale nel filosofo francese non si riferisce ad un piano della realtà superiore o fondante; esso piuttosto connota la finitudine iscritta nella natura umana. Al soggetto, il quale eccede il limite imposto dalle proprie facoltà attraverso un uso trascendente di esse, si profila una porta d'accesso nel piano dell'immanenza

<sup>56</sup> G. Deleuze, *La passione dell'immaginazione.*, cit. p. 34.

<sup>57</sup> P. Pachilla, *Deleuze y la inversión del kantismo*, *Areté Revista de Filosofía* Vol. XXX, N1, 2018, p.151

<sup>58</sup> Cfr. La traduzione proposta è nostra. «In entrambi i casi, tanto per la forma del pensiero quanto per la forma della sensibilità, possiamo dunque osservare un'inversione: dall'identità soggettiva al soggetto incrinato, dall'idealismo trascendentale a questo strano mostro, l'empirismo trascendentale. In questi due ambiti, analogamente, la inversione comporta una redistribuzione dell'empirico e del trascendentale». P. Pachilla, cit. p.151.

<sup>59</sup> G. Deleuze, *Differenza e Ripetizione*, cit. pp. 79-82.

<sup>60</sup> G. Deleuze, *Fuori dai cardini del tempo. Lezioni su Kant*, trad. it di S. Palazzo, Milano, Eterotopia, 2000, p.10.



che, come vedremo nel saggio *L'Immanenza: una vita...* coincide con l'estinzione (*aphanisis*) dell'Io penso kantiano<sup>61</sup>.

Riportiamo a questo riguardo alcune brevi citazioni del testo *La filosofia critica di Kant*:

Si dice che una facoltà ha una forma superiore quando essa trova in se stessa la legge della propria azione (anche se da questa legge deriva un rapporto necessario con una delle altre facoltà). Nella sua forma superiore una facoltà è dunque autonoma. (p. 23)

L'originalità della dottrina delle facoltà di Kant consiste in questo: che *la loro forma superiore non può mai farle astrarre dalla loro finitezza umana*, come non sopprime la loro differenza di natura. È proprio in quanto specifiche e finite che le facoltà nel primo senso della parola accedono ad una forma superiore e che le facoltà nel secondo senso accedono ad una funzione legislatrice. (p. 47)

L'unità delle leggi empiriche, dal punto di vista della loro particolarità, deve essere pensata come un'unità tale che solo un intelletto diverso dal nostro potrebbe darla necessariamente ai fenomeni. [...] L'unità finale dei fenomeni rinvia ad un intelletto capace di servirle da principio o da sostrato, nel quale la rappresentazione del tutto sarebbe causa del tutto stesso in quanto effetto (intelletto archetipo, intuitivo, definito come causa suprema intelligente e intenzionale). Ma si sbaglierebbe a pensare che un tal intelletto esista in realtà, o che i fenomeni siano effettivamente prodotti in questo modo: l'intelletto-archetipo *esprime un carattere proprio del nostro intelletto*, cioè la nostra impotenza a determinare noi stessi il particolare, *la nostra impotenza* a concepire l'unità finale dei fenomeni secondo un principio diverso da quello della causalità intenzionale di una causa suprema. È in questo senso che Kant fa subire una trasformazione profonda alla nozione dogmatica di intelletto infinito: l'intelletto archetipo non esprime all'infinito altro che il limite proprio del nostro intelletto [...]<sup>62</sup>. (p. 41)

Dietro questo immanentismo si può scorgere un'operazione teoretica precisa: scardinare l'immagine tradizionale del pensiero basata sul senso dell'identità. Leggiamo a questo proposito un passo di Botturi:

di qui un necessitato programma di lavoro per Deleuze: da una parte l'impegno in negativo di dissolvere l'immagine tradizionale del pensiero fondata sul senso dell'identità ed articolata col metodo dell'analogia, dall'altro il compito in positivo di costruire una nuova visione ontologica, in cui l'essere univoco quale "sintesi disgiuntiva" delle differenze mostri tutta la positività del primato del molteplice. [...] La coerenza ontologica univocista sta per Deleuze in una filosofia della differenza in cui il differente, sovvertendo i criteri della rappresentazione, si sottrae al primato dell'identità<sup>63</sup>.

Già dalle prime pagine del testo del 1968, *Differenza e Ripetizione*, il pensatore francese inizia a porre le basi per rifondare una nuova comprensione dell'essere a partire dal concetto di differenza.

---

<sup>61</sup> Cfr. «Il soggetto eccede alla propria passione, e si profila una porta di entrata nel campo/ piano di immanenza. Il piano di immanenza, figura cui Deleuze ha dedicato il suo testamento filosofico, è l'estinzione del soggetto». (F. Carmagnola, *Essere e Gadget*, cit. pp. 52-53).

<sup>62</sup> Tutte e tre le citazioni sono prese dal testo *La filosofia critica di Kant. Dottrina delle facoltà*. In questo scritto la perifrasi *esercizio trascendente* delle facoltà è sostituita da *uso superiore* delle facoltà.

<sup>63</sup> F. Botturi, *Filosofia della in-differenza e nichilismo in G. Deleuze*, *Rivista di filosofia Neo-scolastica*, Gennaio-Marzo 1987, Vol. 79, pp. 35-36.

C'è sempre stata una sola proposizione ontologica: l'Essere è univoco. [...] L'essere si dice in un solo e stesso senso di tutto ciò che si dice, ma ciò di cui si dice differisce: si dice della differenza stessa. (pp. 52–53).

Non è l'essere a dividersi secondo le esigenze dalla rappresentazione, ma tutte le cose si ripartiscono in esso nell'univocità della semplice presenza. (p. 54)

L'univocità dell'essere, in quanto si riferisce immediatamente alla differenza, esige che si mostri come la differenza individuante preceda nell'essere le differenze generiche, specifiche e anche individuali. (p. 56).

Una tale condizione non può essere soddisfatta se non con un rovesciamento categorico più generale, secondo *cui* l'essere si dice del divenire, e l'identità, del differente, e l'uno, del multiplo, e così via. Il fatto che l'identità non sia prima, ed esista come principio, ma come principio secondo, principio *divenuto*, che essa giri attorno al Differente, indica una rivoluzione copernicana che apre alla differenza la possibilità del suo concetto proprio, invece di mantenerla sotto il dominio di un concetto in generale posto già come identico<sup>64</sup>. (p. 59).

Questa concezione dell'essere trova il suo apogeo un passo dello scritto *L'immanenza: una vita...*: «L'uno non è il trascendente che può contenere anche l'immanenza ma è l'immanente contenuto in un campo trascendentale. Uno è sempre l'indice di una molteplicità<sup>65</sup>».

Sarà necessario, a questo punto, presentare un piccolo excursus di carattere teoretico cercando di chiarire le forze che animano il testo *Differenza e Ripetizione*.

Dal nostro punto di vista il concetto di differenza può prestarsi a due tipi di letture: una metafisica e l'altra gnoseologica. La prima, forse più coerente con l'*animus* del pensatore parigino ma meno rigorosa dal punto di vista filosofico, rompe radicalmente con la tradizione filosofica, poiché nega il concetto di trans-genericità dell'essere<sup>66</sup>; la seconda, invece, mette in discussione la rappresentazione che il soggetto ha della realtà e di se stesso (per questa ragione gnoseologica).

Analizziamo la prima. Se la tradizione metafisica ha sempre avuto come riferimento la tesi che «solo ciò che somiglia differisce<sup>67</sup>», per Deleuze in linea con Heidegger il problema filosofico per eccellenza consiste nel capovolgere il presupposto metafisico ed affermare che «solo le differenze si assomigliano<sup>68</sup>». La seguente tesi, a nostro avviso, sintetizza il pensiero del filosofo parigino: «la differenza deve essere in se stessa articolazione e legame, che riferisca il differente al differente, senza alcuna mediazione con l'identico o il simile, l'analogo o l'opposto. Occorre una differenziazione della

---

<sup>64</sup> G. Deleuze, *Differenza e Ripetizione*.

<sup>65</sup> G. Deleuze, *L'immanenza: una vita...*, cit. p.323.

<sup>66</sup> Abbiamo approfondito il concetto di trans-genericità dell'essere nella nota 10. Con questo concetto si vuole indicare l'irriducibilità dell'essere ad un genere. L'essere è uno, identico e universale esso sta indicare infatti la condizione del manifestarsi della realtà, ovvero la non contraddizione.

<sup>67</sup> G. Deleuze, *Differenza e Ripetizione*, cit. p. 152

<sup>68</sup> *Ibidem*.

differenza<sup>69</sup>». In un esempio Deleuze propone, appunto, di intendere il piano dell'essere come l'organizzazione di una serie.

Noi, al contrario, proponiamo una differente comprensione dell'essere che si rifà ad un'impostazione teoretica molto distante da quella di Deleuze: la cooriginarietà di identico e di diverso garantita dal principio di non contraddizione (PDNC) .

Vogliamo cercare di sostenere la nostra tesi proponendo una breve e puntuale argomentazione a partire dai contributi che provengono dalla storia della filosofia. Si cercherà di cogliere in alcuni maestri del pensiero occidentale la relazione tra questi tre elementi: non contraddittorietà, identità e differenza.

Dalla filosofia classica ereditiamo il concetto trans-genericità dell'essere: l'essere si dice in tanti modi poiché partecipa dell'identico e del diverso. In particolar modo, nel pensiero Aristotelico, il principio di non contraddizione è ciò che tiene ben saldo l'identità di un ente. La filosofia moderna successivamente, principalmente grazie all'idealismo hegeliano, fa un affondo importante sulla relazione che vige tra identità diversità e contraddizione, rimarcando il dinamismo dialettico tra positivo e negativo. Infine, il pensiero neoscolastico italiano, nella figura di Bontadini, associando la questione dell'essere alla tematica della non contraddittorietà del reale, mostra un possibile punto di incontro tra la "logica classica" (Aristotele ed il principio di identità) e la "logica nuova" (Hegel). Il principio di non contraddizione, cioè, sarebbe l'unica condizione in grado di giustificare l'esistenza di qualsiasi realtà (esistere è in questo caso sinonimo di in-contraddittorietà). Per non risultare contraddittoria, infatti, qualsiasi realtà deve allo stesso tempo mantenere la propria identità ed escludere la differenza, facendo della differenza parte essenziale della propria identità. La non-contraddittorietà è l'unica condizione che giustifica l'apparire o il manifestarsi delle realtà<sup>70</sup> (sia esso l'aspetto intelligibile o l'aspetto percepibile/sensibile della stessa).

A questo punto cerchiamo di riprendere sinteticamente i differenti contributi elencati.

Le prime basi, anche se in forma embrionale, vengono poste da Platone, il quale nel *Sofista* definisce differenza ed identità come due generi sommi dell'essere<sup>71</sup>. Successivamente Aristotele, a partire da

---

<sup>69</sup> Ivi, p. 153.

<sup>70</sup> Sullo stretto rapporto che vige tra automanifestatività dell'essere e principio di non contraddizione rimandiamo ai capitoli III e IV del *Saggio di una metafisica dell'esperienza* di Gustavo Bontadini.

<sup>71</sup> Cfr. Platone, *Sofista*, 254c-256c, trad. it di G. Reale, in L. Cortella, L. Cortella, *Storia della Metafisica. Dalle origini Greche ad Hegel*, Cafoscarina, Venezia 2016, pp. 45-46. «LO STRANIERO. Ma cosa abbiamo noi mai inteso dire con identico e diverso? Partecipano quindi ambedue dell'identico e del diverso? Sono questi forse due generi, altri dei tre di prima, sempre necessariamente misti a quelli? [...]. LO STRANIERO [Moto e quiete] Partecipano quindi ambedue dell'identico e del diverso. TEETETO. Sì. LO STRANIERO. Non diciamo dunque che il moto è l'identico o il diverso e neppure, d'altra parte, diciamo così della quiete. TEETETO. No. LO STRANIERO. Ma forse dobbiamo pensare come una cosa sola "ciò che è" e l'identico? TEETETO. Forse. LO STRANIERO. Ma se non significano nulla di diverso 'ciò che è' e 'identico', allora dicendo che sia il moto che la quiete, ambedue, sono, di nuovo E noi verremo così a dire che ambedue sono la stessa cosa. TEETETO. Questo è certamente impossibile. LO STRANIERO. E quindi impossibile che

questa tesi, elabora il concetto di analogia dell'essere. L'essere, rimanendo identico a se stesso, si articola e si diversifica in tanti significati «L'essere, inteso in generale, ha molteplici significati (*leghetai pollathos*)<sup>72</sup>». Questa idea viene formulata nel principio, che lo stagirita chiama saldissimo (*Bebaiotáte arché*)<sup>73</sup>, conosciuto anche come principio di non contraddizione, che egli presenta nelle varianti del principio di identità<sup>74</sup> e del principio del terzo escluso<sup>75</sup>.

L'eredità aristotelica viene, poi, sintetizzata, in una regola che la filosofia scolastica ha tradotto e tramandato come "principio di non contraddizione". Noi proponiamo la rivisitazione leibniziana contenuta in un opuscolo intitolato *Primae veritates*. In questa sintesi emerge, infatti, il legame di identico e diverso: A non è insieme B e non-B. Più semplicemente, si potrebbe anche dire, A non è non-A<sup>76</sup>. Questo principio stabilisce come non sia possibile che una stessa realtà, dal medesimo punto di vista, convenga e insieme non convenga allo stesso significato.

In altre parole, l'affermazione *tout court* – Napoleone è allo stesso tempo grande e non grande – non solo è priva di senso, ma non indica alcuna realtà di senso compiuto; essa acquisisce senso solo nel

---

l'identico e "ciò che è" siano una cosa sola. TEETETO. Direi di sì. LO STRANIERO. Poniamo quindi come quarto genere oltre ai primi tre, l'identico? TEETETO. Certamente. LO STRANIERO. Ebbene? Dobbiamo dire che quinto è il diverso? O dobbiamo pensare che questo e "ciò che è" sono due denominazioni applicate ad un solo genere? TEETETO. Forse. LO STRANIERO. Ma io credo che tu mi conceda che delle cose che sono si danno due generi, alcune si dicono essere quello che sono sempre in relazione a se stesse, altre sempre in relazione ad altro [...] LO STRANIERO. Allora bisogna che noi conveniamo, senza protestare, moto è identico e pure non identico. Infatti quando diciamo che esso è identico e non è identico ciò non diciamo dal medesimo punto di vista, ma quando diciamo che è identico lo diciamo così per la sua partecipazione all'identico, quando diciamo che non è identico, lo diciamo per la sua comunicazione al diverso».

<sup>72</sup> Aristotele, *Metafisica* VI, 1026 a 33, trad. it di G. Reale, *Aristotele. Metafisica*, Bompiani, Milano 2013, p. 273.

<sup>73</sup> Aristotele, *Metafisica* IV, 1005a 11-12 «E il principio più sicuro di tutti è quello intorno al quale non si può cadere in errore». trad. it di G. Reale, *Aristotele. Metafisica*, Rusconi, Milano 1993, p. 143

<sup>74</sup> Aristotele nel IV libro della *Metafisica* propone quattro definizioni del principio di non contraddizione.

- a) La prima è quella fondamentale, perché si colloca sul piano del puro significato (*eidōs*). «È impossibile che la stessa cosa convenga e insieme non convenga a una stessa cosa e per il medesimo rispetto» (Aristotele, 1005b 19-20, trad. it di E. Severino, *Il principio di non contraddizione. Libro IV della metafisica*, La scuola, Brescia 1995, p. 32).
- b) La seconda è un'applicazione fisica: «È impossibile che una cosa, allo stesso tempo sia e insieme non sia; e, in base a questa impossibilità abbiamo dimostrato che questo è il più sicuro di tutti i principi» Aristotele, *Metafisica*, IV, 1006a 3-4, trad. it di G. Reale, cit. p. 145.
- c) La terza un'applicazione che potremmo chiamare "apofantica", cioè relativa al giudizio: «È impossibile a chicchessia di ritenere che una stessa cosa sia e non sia lo stesso» Aristotele, *Metafisica*, IV 1005b 23-24, trad. it di G. Reale, cit. p. 145.
- d) L'ultima è una versione che potremmo chiamare "logico-proposizionale", si riferisce ai contenuti dei giudizi, cioè alle "proposizioni": «Le proposizioni tra loro contraddittorie non possono essere vere insieme» Aristotele, *Metafisica*, IV 1011b 13-14, trad. it di G. Reale, cit. p. 177.

<sup>75</sup> La formulazione che Aristotele offre del principio del terzo escluso è la seguente: «A o è B o è non-B», cioè tra le due proposizioni contraddittorie, se una è negata, l'altra resta affermata, e viceversa. Aristotele, *Analitici Primi*, 62a 3-16, trad. it. di M. Zanatta in *Organon di Aristotele*, Torino, Editrice Torinese, 1996, p. 387.

<sup>76</sup> «La formulazione aristotelica più pura del PDNC e la seguente: "È impossibile che lo stesso (significato) convenga e insieme non convenga allo stesso (significato), dallo stesso punto di vista" (cfr. *Metafisica*, IV, 1005 b 19-20). Questa formulazione compete all'*eidōs* come tale. In sintesi, possiamo ridirla così: "A non è insieme B e non-B". Più semplicemente, si potrebbe anche dire: "A non è non-A". Questo secondo passaggio, che gli aristotelici più ortodossi non accettano, e compiuto da Leibniz, il quale stabilisce l'equivalenza di cui parliamo, in un opuscolo intitolato *Primae veritates*. In effetti, nella formula "A non è insieme B e non-B", nel caso in cui ad A convenisse B, quello A non sarebbe un generico A, bensì uno A qualificato dal suo possesso del carattere B: per questo, negare B di quel particolare A, equivarrebbe a negare quello stesso A». Cfr. P. Pagani, *L'Essere è Persona. Riflessioni su ontologia e antropologia filosofica in Gustavo Bontadini*, Orthotes, Napoli Salerno 2016, p. 77

momento in cui vengono distinti i punti di vista: Napoleone è grande (un grande condottiero), e allo stesso tempo non è grande (di statura).

Fu Hegel, che tra l'altro è il vero bersaglio di Deleuze<sup>77</sup>, a estremizzare la formula di Leibniz, facendo della contraddizione la pietra miliare della sua impostazione teorica. Egli ritiene, infatti, che la contraddizione dialettica sia la cifra dell'Assoluto. «La contraddizione risolta è dunque il fondamento, l'essenza come unità del positivo e del negativo. Nell'opposizione la determinazione è giunta all'indipendenza; il fondamento è poi questa compiuta indipendenza<sup>78</sup>», ancora Hegel dirà: «tutte le cose sono in se stesse contraddittorie<sup>79</sup>».

La contraddizione, di cui si sta parlando, attraversa sia il positivo sia il negativo, ognuno di essi, infatti, è contraddittorio in se stesso perché è al tempo stesso sia positivo sia negativo, cioè sia identico che differente da sé. Ogni significato è contraddittorio al suo interno, poiché l'originario non è né l'identico né il diverso ma la contraddizione in cui sia l'identità sia la differenza si risolvono. Ecco perché la contraddizione si rivela il fondamento: il vero fondamento consiste in una cooriginarietà, che Hegel definisce anche, come dialettica. Il negativo contiene in sé il positivo, così come il positivo contiene in sé il negativo. L'interpretazione hegeliana è molto interessante, poiché fa emergere il dinamismo logico concettuale della realtà (differentemente dall'applicazione Aristotelica del principio che sembra essere più statica).

È bene specificare come, un ragionamento sofisticato, potrebbe credere che la filosofia di Hegel sia un tentativo di superare il principio di non contraddizione. Ciò chiaramente porterebbe al risultato opposto rispetto alla nostra tesi: la cooriginarietà di identico e diverso è di fatto una negazione del principio di non contraddizione e non ciò che esso vuol tener saldo. Questo pericolo viene scongiurato dal filosofo italiano Gustavo Bontadini il quale, secondo Pagani, considera Hegel come uno dei maggior celebratori del principio di non contraddizione<sup>80</sup>. Il tentativo del pensatore italiano è infatti quello di trovare un punto di confluenza tra la tradizione idealista e quella classica (più precisamente la tradizione scolastica)<sup>81</sup>.

Secondo Bontadini, neppure Hegel – inventore della cosiddetta “logica nuova” – era andato contro il principio di identità-non-contraddizione. Anzi, la logica in questione

---

<sup>77</sup> R. Ronchi, *Gilles Deleuze*, cit. pp. 89-91

<sup>78</sup> Hegel, *Scienza della logica, libro II, Sez. I, cap. 2, C*, trad. it C. Cesa in *Hegel. Scienza della logica* vol. II, Laterza, Bari 1981, p. 485.

<sup>79</sup> Hegel, *Scienza della logica, libro II, Sez. I, cap. 2, C, nota III*, cit. p.490

<sup>80</sup> I riferimenti sono: il testo di G. Bontadini, *Studi sull'idealismo*, Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. 79-154; lo scritto di P. Pagani, *L'Essere è Persona*. cit. pp. 75-92.

<sup>81</sup> Cfr. «Il termine “dialettica” ha, in filosofia, un uso sostantivale e uno aggettivale. E l'intrecciarsi fitto – negli scritti di Bontadini – dei due diversi usi del termine indica, meglio di altri segnali, che la riflessione del nostro autore si colloca “alla confluenza”<sup>1</sup> della tradizione idealistica (nella quale “dialettica” è sostantivo) e della tradizione “scolastica” (nella quale “dialettica” è aggettivo” che si riferisce a certi tipi di dimostrazione). Egli riteneva che ciò che di imprescindibile era veicolato dalle due tradizioni in questione, dovesse essere accolto (una volta liberato da ingombri retorici) in una sintesi creativa, e non dovesse invece essere reciprocamente contrapposto per amor di sistema» P. Pagani, *L'Essere è Persona*. cit. p. 75.

«non è altro, tutt'al contrario di quanto si crede da molti, che proprio un'applicazione dei principi di identità e di non- contraddizione, giacché essa mostra che bisogna trascorrere da una determinazione all'altra della realtà, per la ragione che, se ci si fermasse in una di esse, e la si concepisse come assoluta o per sé stante, essa si contraddirebbe con se medesima. Non diversamente Aristotele diceva che occorre passar dal divenire al Motore Immobile, perché sarebbe contraddittorio pensare il divenire come per sé stante – contraddittorio chiudersi, col pensiero, nel concetto del divenire. La 'logica nuova' contiene, dunque, una particolare applicazione della 'vecchia', un particolare esercizio della vecchia, un suo uso concreto» (cfr. *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cap. IV, p. 249). Del resto, occorre ben distinguere tra «la sintesi dei contrari hegeliana, che non è se non l'affermazione della stessa contrarietà – in cui i contrari stanno chiaramente come elementi o momenti – con la sintesi dell'antico misticismo, con la *coincidentia*, che, davvero, non trovava mediazione logica coi suoi termini, e stava quindi nel mondo del sovraintelligibile» (cfr. *Abbozzo di una critica dell'idealismo immanente* [1925-1928], in *Studi sull'idealismo* [1942], Vita e Pensiero, Milano 1995, p. 83)<sup>82</sup>.

Queste sono le parole del pensatore italiano relativamente al principio di non contraddizione: «il principio di non contraddizione è già indicato come il fondamento per eccellenza, o fondamento ultimo [...]. Il principio di non contraddizione è principio logico, perché è principio della dizione. Ma poiché la dizione – il pensiero – è pensiero “di”, si riferisce ad un contenuto od oggetto, è cioè intenzionale, così il p.d.c.n. è, immediatamente anche del contenuto. Il contenuto è tale, solo per un pensiero incontraddittorio<sup>83</sup>». Chiaramente il senso della contraddizione bontadiniana è differente a quella di Hegel, poiché per il primo essa è il non essere assoluto, mentre per il secondo è una tensione dialettica tra opposti che rivela il tratto razionale della realtà.

Questa digressione ci fa concludere come non sia possibile separare l'identico dal diverso, né il diverso dall'identico. Esse sono due dimensioni cooriginarie.

Risulta, quindi, problematica l'interpretazione di Foucault contenuta nel saggio introduttivo a *Differenza e Ripetizione (Theatrum Philosophicum)*

Era necessario abbandonare, con Aristotele, l'identità del concetto; rinunciare alla somiglianza nella percezione, liberandosi, di colpo, di ogni filosofia della rappresentazione; [...] Immaginiamo invece un'ontologia in cui l'essere si dica, nello stesso modo, di tutte le differenze, e solo delle differenze; [...] l'essere non è affatto l'unità che le guida e le distribuisce, ma la loro ripetizione come differenze. In Deleuze, l'univocità non categoriale dell'essere non collega direttamente il multiplo all'unità stessa (neutralità universale dell'essere o forza espressiva della sostanza); essa fa giocare l'essere come ciò che si dice ripetitivamente della differenza; l'essere è il rivivere della differenza, senza che ci sia differenza nel modo di dire l'essere<sup>84</sup>.

<sup>82</sup> P. Pagani, *La dimostrazione Dialettica secondo Gustavo Bontadini* in C. Vigna, *Bontadini e La Metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 2008, pp. 106-107.

<sup>83</sup> G. Bontadini, Per una teoria del fondamento, § 2-5, in *Il problema del fondamento* (Atti del IV Convegno nazionale dell' A.D.I.F., 1972), in *Sapienza*, 26, 1973, nn. 3-4. pp. 3-6.

<sup>84</sup> M. Foucault, *Theatrum Philosophicum*, trad. it. di G. Guglielmi, *Gilles Deleuze. Differenza e Ripetizione*, Casa editrice il Mulino, Bologna 19, pp. XIV- XV.

Per questa ragione, concludendo così il nostro *excursus* teoretico, ci troviamo d'accordo con quanto affermato da Botturi, uno studioso vicino a Bontadini:

la critica deleuziana non si misura, invece, con il senso radicale dell'identità, quello trascendentale, quale dimensione ultima dell'unità dell'ente, espressiva della sua indivisibilità di ente come ente. Questa è l'identità assoluta, esclusiva d'ogni altro tipo di alterità e fondamento d'ogni altra forma di identità [...]. [Da ciò si può quindi stabilire che] il privilegio accordato da Deleuze alla differenza, se comprensibile come riscatto della singolarità dal dominio dell'universale, diventa insostenibile nella sua antitesi all'identità in quanto identità trascendentale<sup>85</sup>.

Noi crediamo che vi possa essere una diversa interpretazione del concetto di differenza, dove, ciò che viene messo in discussione non è l'identità dell'essere in quanto tale, ma la rappresentazione che il soggetto ha della realtà e di se stesso. Ecco perché precedentemente abbiamo definito gnoseologica questo tipo di interpretazione.

Vi sono sullo sfondo, i veri avversari di Deleuze: la prima critica kantiana e il pensiero dialettico hegeliano, recepito grazie alle differenti letture dell'autore idealista che circolavano al tempo di Deleuze (come per esempio quella di Hyppolite, uno dei maestri di Deleuze). Il grande problema di questi autori, per ciò che concerne la lettura del nostro autore, è l'aver sottoposto l'esperienza alla coscienza o alla rappresentazione.

Veniamo, ora, alla disputa con Kant: esisterebbe, secondo Deleuze, un orientamento che turba la filosofia<sup>86</sup>, poiché presuppone che il pensiero sia naturalmente retto. In questa immagine del pensiero non si fa altro che universalizzare la *doxa* innalzandola ad un livello razionale<sup>87</sup>.

Questo è il senso del *Cogito* come cominciamento: esprime l'unità di tutte le facoltà nel soggetto, esprime perciò la possibilità per tutte le facoltà di riferirsi a una forma di oggetto che riflette l'identità soggettiva e conferisce un concetto filosofico al presupposto del senso comune, ed è il senso comune diventato filosofico. In Kant come in Descartes, l'identità dell'io nell'io penso fonda la concordanza di tutte le facoltà e il loro accordo sulla forma di un oggetto supposto lo Stesso<sup>88</sup>.

All'io sostanziale bisogna sostituire l'io profondamente incrinato<sup>89</sup>; incrinato dalla contingenza di un incontro che lo costringe a pensare, per levare ed innalzare una passione di pensare<sup>90</sup>. «Dal *sentiendum* al *cogitandum* si è dispiegata la violenza di ciò che costringe a pensare<sup>91</sup>».

La sensibilità, in presenza di ciò che può essere soltanto sentito (l'insensibile al tempo stesso) si trova dinnanzi a un proprio limite – il segno – e s'innalza a un esercizio trascendente – l'ennesima potenza. Qui il senso comune non ha più la funzione di limitare l'apporto specifico della sensibilità alle condizioni di un lavoro congiunto, ma

---

<sup>85</sup> F. Botturi, *Filosofia della in-differenza e nichilismo in G. Deleuze*, cit. p.39.

<sup>86</sup> G. Deleuze, *Differenza e Ripetizione*, cit. p. 175.

<sup>87</sup> Ivi p.176.

<sup>88</sup> Ivi p.174.

<sup>89</sup> Ivi p.178.

<sup>90</sup> Ivi p. 182.

<sup>91</sup> Ivi p.184.

la sensibilità entra ora in un accordo discordante in cui i suoi organi diventano metafisici<sup>92</sup>.

In queste ultime parole riecheggia il lavoro di Deleuze sulla terza Critica kantiana che sancisce il primato del soggetto estetico sul soggetto teoretico. Risulta quindi chiaro, polemizzando con Carmagnola<sup>93</sup>, che la via tracciata dal filosofo francese piuttosto che uscire dalla metafisica apra un varco all'interno della gnoseologia kantiana che, prendendo in prestito le parole del pensatore francese, è un'immagine del pensiero.

Per quanto riguarda la disputa con Hegel ciò che non viene accettato, come nota Ronchi, è la differenza concepita dialetticamente ed in particolar modo come negazione determinata:

Il processo hegeliano è infatti *dialettico*: si fa attraverso la negazione determinata. Per Deleuze il negativo è invece l'immagine rovesciata, il fantasma della differenza, e la contraddizione è ciò che diventa la differenza quando la si è costretta in una identità preliminare. [...] La negazione determinata non è infatti altro che l'azione produttiva dell'uomo, il suo "no" all'essere così come esso si dà. Pensato nell'orizzonte della negazione, come negazione della negazione, l'Assoluto è perciò pensato nell'orizzonte dell'uomo e del suo fare, assunto come unità di misura. Si resta nell'ambito di quanto, più tardi, ai tempi di *Differenza e ripetizione*, Deleuze chiamerà "rappresentazione organica", mentre se si emancipasse la differenza dalla negazione, la si libererebbe dal fantasma della coscienza e si realizzerebbe una filosofia dell'esperienza pura anziché dell'esperienza umana, un empirismo "superiore" (Bergson) o "trascendentale" (Deleuze), che, ispirandosi a motivi h lderliniani, Deleuze, sempre in *Differenza e ripetizione*, chiama "rappresentazione orgiaca" (e la cui figura   la "crudelt " artaudiana). La differenza nell'atto del differire   irriducibile alla negazione nell'atto del negare. La negazione   solo il versante antropologico della differenza. La negazione  , cio , l'esperienza afferrata nella sua dimensione propriamente "umana", correlativa alla coscienza di un io, mentre la differenza senza la negazione   l'esperienza "pura", l'esperienza prima della sua scansione in coscienza e mondo, l'esperienza prima e dopo l'uomo (l'orgiaco *prima* dell'organico)<sup>94</sup>.

Si tratta, dir  Deleuze, di «mostrare che la differenza non si spinge, e non deve farlo, fino alla contraddizione, all'alterit  e al negativo, perch  di fatto queste tre nozioni sono meno profonde della differenza stessa, oppure sono dei punti di vista che la colgono solo dall'esterno<sup>95</sup>».

---

<sup>92</sup> Ivi pp. 182-183.

<sup>93</sup> Cfr. «Ma che cos'  qui per Deleuze la metafisica?   il dominio della rappresentazione, che "subordina la differenza all'identit ". Si tratta di cercare una via d'uscita dalla costruzione dell'identit  e dalla rappresentazione, una via battuta da tutta la generazione di studiosi che fiorisce in Francia». F. Carmagnola, *Essere e Gadget*, cit. p. 17.

<sup>94</sup> R. Ronchi, *Gilles Deleuze*, Feltrinelli, Padova 2015, p. 89-91

<sup>95</sup> G. Deleuze, *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, trad. it. di Deborah Borca, Einaudi, Torino 2007, p. 42.



Vogliamo, ora, esaminare brevemente come la critica ad Hegel<sup>96</sup> abbia una qualche assonanza con le obiezioni che Kierkegaard muoveva al filosofo tedesco, poiché crediamo che il filosofo danese sia stato fonte di ispirazione per Deleuze<sup>97</sup>.

Nelle prime pagine di *Differenza e Ripetizione*, Kierkegaard viene presentato come un pensatore dell'avvenire<sup>98</sup> (o della ripetizione per essere coerenti con le parole di Deleuze); egli, infatti a differenza di Hegel, assieme a Nietzsche e Peguy avrebbe colto la vera essenza del movimento e della differenza. Riportiamo alcuni passi presi dal testo del '68:

Kierkegaard e Nietzsche vogliono mettere la metafisica in movimento, in attività, e vogliono farla passare all'atto e agli atti immediati. Non basta dunque per loro proporre una rappresentazione del movimento, dacché la rappresentazione è già mediazione. Si tratta invece di produrre nell'opera un movimento capace di smuovere lo spirito al di fuori di ogni rappresentazione. [...] «Non bado che ai movimenti», ecco una frase [citando le parole di Kierkegaard] che pone il problema di un movimento destinato a toccare direttamente l'anima, ed essere il moto dell'anima. [...]. (pp.16-17)

Ecco, questo movimento, nella sua essenza, è la ripetizione, *non l'opposizione, né tanto meno la mediazione*. Hegel è colui che propone un movimento del concetto astratto, al posto del movimento della *Physis* e della *Psyche*, sostituendo il rapporto astratto del particolare con il concetto in generale, al vero rapporto del singolare e dell'universale nell'Idea, e arrestandosi così all'elemento riflesso della «rappresentazione», alla mera generalità. Non si drammatizzano le idee ma si rappresentano dei concetti in un falso teatro, dove sono falsi il dramma e il movimento. Hegel dunque tradisce e snatura l'immediato per fondare la sua dialettica su questa incomprendimento, e introdurre la mediazione in un movimento che non è altro che quello del proprio pensiero, e delle generalità di questo pensiero<sup>99</sup>. (pp.18-19)

Ciò che il pensatore di Copenaghen rivendica, infatti, sono due assunti fondamentali: 1) l'impossibilità di un divenire logico, 2) l'indipendenza dell'individuo rispetto al pensiero logico

---

<sup>96</sup> È bene ricordare che Hegel distingue la differenza dalla semplice diversità. Nella Logica dell'essenza egli afferma che la semplice *diversità*, (la chiama *Verschiedenheit*), è la nostra concezione usale della differenza, in cui vediamo dal di fuori le diversità fra le cose, mentre il puro differire (*Unterschied*) è interno alle cose. Esse differiscono proprio per le proprie interne caratteristiche e non per il confronto esteriore con l'altro. La differenza, come puro differire, non può essere slegata dall'identico, ciò significherebbe comprenderla intellettualisticamente e di conseguenza non comprenderla realmente ma puramente *rappresentarla*. Per questa ragione una differenza che pone in secondo piano l'identità è essa stessa dogmatica, si presume di vedere le differenze, perché vediamo (rappresentiamo davanti a noi) la diversità fra le cose, ma non concepiamo realmente che cosa significa differire, cioè non ne abbiamo una comprensione concettuale (dialettica). I riferimenti sono relativi alla seconda determinazione della *Scienza della Logica*, *La differenza*, e all'articolo di Cortella *La libertà dell'altro. Tra Hegel e Adorno* in L. Cortella, *Alterità, dialettica e teoria critica. In ricordo di Alessandro Bellan*, Milano, Mimesis, 2018 (pp. 77-97).

«La differenza in sé è la differenza che si riferisce a se stessa e così essa è la negatività di se stessa, la differenza non da un altro, ma di sé da se stessa». Hegel, *Scienza della logica, libro II, Sez. I, cap. 2, b*, cit. p. 464.

«Nella diversità, in quanto indifferenza della differenza, la riflessione è divenuta in generale estrinseca a sé; la differenza è soltanto un esser posto, ossia è come tolta, ma è di per sé l'intera riflessione». Ivi, p. 466.

<sup>97</sup> Cristina Zaltieri mostra il legame tra Deleuze e Kierkegaard. C. Zaltieri, *Ripetizione e singolarità*, Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, Luglio-Dicembre 2013, Vol. 105, n. 3/4, pp. 735-748.

<sup>98</sup> I riferimenti a Kierkegaard sono contenuti nel Primo capitolo di *Differenza e Ripetizione* a p. 12 e sg.

<sup>99</sup> G. Deleuze, *Differenza e Ripetizione*, cit. pp. 16-19.

concettuale<sup>100</sup>. Entrambe risentono, come nota Cortella, dell'influenza dalla filosofia positiva di Schelling<sup>101</sup>. Riportiamo, a questo riguardo, una breve riflessione contenuta nel diario del filosofo:

Io sono così contento di aver sentito la seconda lezione di Schelling, indicibilmente contento. Tanto tempo lo sospiravamo io e i miei pensieri in me. Appena egli, parlando del rapporto fra filosofia e realtà, nominò la parola «realtà» il frutto del mio pensiero trasalì di gioia, come il seno di Elisabetta. Ricordo parola per parola quel ch'egli disse in quel momento. Da qui forse può venire un po' di luce.<sup>102</sup>

Il punto di critica risiede proprio nella concezione della realtà o altrimenti chiamata esistenza. Se per Hegel il fondamento della realtà è il divenire logico, al contrario per Kierkegaard è impossibile sostenere una tesi del genere, poiché vi è assoluta incompatibilità tra logica e divenire. «Se infatti il divenire fosse possibile logicamente, ogni suo movimento sarebbe deducibile e quindi necessario, ma se un divenire fosse necessario non sarebbe vero divenire<sup>103</sup>». Il passo che viene contestato è il seguente: «La necessità è stata rettammente definita come unità della possibilità e della realtà<sup>104</sup>».

Per l'autore danese, infatti, il principio che muove la realtà non è la necessità logica, ma la libertà:

In questo caso [commentando proprio le parole di Hegel] il possibile ed il reale, passando alla necessità o diventando necessari si trasformerebbero in un'unica cosa che esclude il divenire, ciò che sarebbe tanto impossibile come contraddittorio. [...] Ogni divenire si compie con libertà, non per necessità: nulla diviene in virtù di una ragione (necessaria), ma tutto dipende da una causa. Ogni causa fa capo a una causa che opera liberamente<sup>105</sup>.

Ciò che dà inizio alla riflessione, si noti bene come questo tema verrà ripreso da Deleuze, è una «frattura [che attesta] l'altro della logica<sup>106</sup>» ovvero la radicale alterità dell'esistenza in relazione alla determinazione concettuale: «C'è qualcosa che non si lascia pensare: l'esistere<sup>107</sup>». L'esistenza dell'individuo è infatti proprio ciò che sfugge alle maglie del concetto. «Esistere [aggiunge sempre il pensatore] significa anzitutto e soprattutto essere un singolo, ed è per questo che il pensiero deve prescindere dall'esistenza, perché il singolo non si lascia pensare, ma soltanto l'universale<sup>108</sup>».

È, infine, nel delineare il concetto di individuo che si può incontrare la radicale distanza dalla nozione di coscienza hegeliana. «Qui [conviene ancora una volta Cortella] la critica di Kierkegaard si mostra in tutta la sua carica alternativa rispetto ad Hegel: la singolarità non può essere dedotta logicamente perché in questo caso essa viene perduta, diventa inafferrabile, si dissolve nelle nostre mani. Al

---

<sup>100</sup> Cfr. L. Cortella, *Dal soggetto al linguaggio. Un percorso nella filosofia contemporanea*, Venezia, Cafoscarina, 2017, p. 27.

<sup>101</sup> Ivi, pp.19-22; p.27.

<sup>102</sup> S. Kierkegaard, *Diario*, trad. it. di A. Quinzio e G. Garrera, Brescia, Mocelliana, 2017, vol. III, p. 46.

<sup>103</sup> L. Cortella, *Da Hegel a Kierkegaard (e ritorno)*, in *Nota Bene, rivista ufficiale della SISK*, vol. IX, 2014, p. 258

<sup>104</sup> F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, S 147, trad.it di B. Croce, Laterza, Roma-Bari, p. 148.

<sup>105</sup> S. Kierkegaard, *Briciole di filosofia*, in C. Fabro, *Opere*, Firenze, Sansoni, 1972, p. 239.

<sup>106</sup> S. Kierkegaard, *Postilla conclusiva alle "Briciole di filosofia"*, in C. Fabro, *Opere*, Firenze, Sansoni, 1972, p.319.

<sup>107</sup> S. Kierkegaard, *Postilla conclusiva alle "Briciole di filosofia"*, cit. p. 428)

<sup>108</sup> Ivi, p. 438.

contrario, quell'individualità può salvare se stessa e porsi come tale solo se mostra la sua irriducibilità al logico, il suo essere altro<sup>109</sup>».

L'individuo, infatti, nel momento in cui si rapporta a se stesso non riesce a rappresentarsi come unità, al contrario scopre il proprio essere altro: «il sé dell'uomo, un rapporto che si rapporta a se stesso, e nel rapportarsi a se stesso si rapporta ad un altro<sup>110</sup>».

Sul concetto di alterità ritorneremo nel prossimo paragrafo anticipando che l'alterità di Kierkegaard non incontra la prospettiva deleuziana, poiché essa apre al trascendente della tradizione giudaico-cristiana: «il sé è quella sintesi cosciente di infinito e finito che si rapporta a sé, il cui compito è di diventare se stesso, il che può avvenire solo nel rapporto a Dio<sup>111</sup>».

Questo idea, tuttavia, ci permette di ritornare sulla nostra ipotesi gnoseologica relativa al significato della differenza in Deleuze: la differenza è ciò che si sottrae al determinismo logico-concettuale. «La ripetizione [afferma Deleuze] appare dunque come la differenza senza concetto, che si sottrae alla differenza concettuale indefinitamente continuata. Essa esprime una potenza propria dell'esistente, una ostinazione dell'esistente nell'intuizione, che resiste a ogni specificazione mediante il concetto, per quanto avanti la si spinga<sup>112</sup>».

## **2 Il soggetto: una coscienza senza Io**

In questo paragrafo cercheremo di delineare lo sviluppo dei concetti di trascendenza e di immanenza all'interno del progetto dell'empirismo trascendentale.

Per quanto riguarda il primo abbiamo visto, con le nozioni di anima e di sublime, che la dimensione della trascendenza si riferisce ad un esercizio umano in cui le capacità delle facoltà vengono esaltate. In questo stato il soggetto, sottraendosi al dominio della rappresentazione, eccede i propri limiti, manifestando la propria potenza. Deleuze utilizza diverse espressioni che sembrano indicare questo superamento: esercizio superiore delle facoltà, vivere un pathos al di là di ogni regola, afferrare l'essere stesso del sensibile, esercizio trascendente delle facoltà etc.

Esse, a ben vedere, si appropriano in maniera innovativa della terminologia kantiana, in alcune occasioni perdendo o non esplicitando il punto di vista del filosofo tedesco. Crediamo, quindi, necessario sostare brevemente sulla relazione che vige tra il concetto di limite e di trascendenza prima in Kant e successivamente in Deleuze. Questo tema, per altro particolarmente caro al pensatore di Königsberg, ci permetterà di approfondire la definizione di anima e di sublime.

---

<sup>109</sup> L. Cortella, *Da Hegel a Kierkegaard (e ritorno)*, cit. p. 255.

<sup>110</sup> S. Kierkegaard, *La malattia per la morte*, trad.it di E. Rocca, Donzelli, Roma 1999, p.15

<sup>111</sup> Ivi, pp. 33-34.

<sup>112</sup> G. Deleuze, *Differenza e Ripetizione*, cit. pp. 23-24.

Nella prima critica vi sono due luoghi, appartenenti rispettivamente uno *all'Analitica trascendentale* e l'altro alla *Dialettica trascendentale*, in cui il filosofo tedesco ipotizza l'esistenza di un principio diverso dall'io penso che si collochi al di sopra dei limiti dell'esperienza spaziotemporale. Ossia, come spiega Severino, un principio incondizionato che elabori la materia sensibile per sottoporla all'unità suprema dell'appercezione trascendentale<sup>113</sup>, si sta parlando, cioè, di un'idea. «Questa unità la si può chiamare pertanto unità razionale dei fenomeni, mentre quella che esprime la categoria la si può chiamare unità intellettuale. [...] Con il termine idea intendo un concetto necessario della ragione, al quale non può esser dato alcun oggetto corrispondente nei sensi. Dunque, i concetti puri della ragione [...] sono idee trascendentali<sup>114</sup>».

Il fascino di Kant risiede, a nostro avviso, nel riconoscere l'esistenza di una tensione tra due spinte oppostive (o un limite) che attraversa la coscienza umana: se da una parte egli formalizza il bisogno della ragione di pensare ad un incondizionato (non condizionato dei limiti empirici), al contempo il suo criticismo impone di negare la conoscibilità o l'esistenza oggettiva di un principio incondizionato. Tanto è vero che, se si attribuisse, per esempio, una realtà oggettiva all'idea di Dio, si ricadrebbe in un'antinomia.

La ragione umana, [dice Kant nella celebre *Prefazione* del 1781] in un genere delle sue conoscenze, ha un destino particolare: quello di essere gravata da questioni che essa non può evitare, poiché le sono assegnate dalla sua stessa natura di ragione, ma a cui non può nemmeno dare risposta, poiché tali questioni oltrepassano ogni potere della ragione umana. In quest'imbarazzo la ragione cade senza averne colpa. Essa comincia da principi, il cui uso risulta inevitabile nel corso dell'esperienza ed è pure sufficientemente attestato da questa. [...]

Ma quando essa s'accorge che in questo modo il suo impegno dovrà sempre restare incompiuto, dato che le questioni non finiranno mai, allora si vede costretta a trovar rifugio in principi che sopravanzino ogni possibile uso dell'esperienza e che, tuttavia, appaiano così insospettabili da meritare pure il consenso della comune ragione umana. In questo modo, però, essa va a cadere in oscurità e contraddizioni<sup>115</sup>.

Questa tensione si ripresenta anche nel concetto di *noumeno*. Come nota Cortella, infatti, «a partire dalle seconda edizione della *Critica della ragion pura* (1787) Kant indebolisce il forte realismo sotteso alla prima edizione e confermato dai successivi *Prolegomeni*<sup>116</sup>». Ciò porta il pensatore tedesco a definire un fuori rispetto alle nostre rappresentazioni: prima in maniera positiva attraverso le nozioni di *cosa in sé* o *oggetto trascendentale*<sup>117</sup>; successivamente come un concetto negativo, il *noumeno*, che sta a significare ciò che non può essere oggetto di intuizioni empiriche. Il noumeno, infatti, non è altro che un concetto limite, indica cioè un territorio che non può essere intuito

<sup>113</sup> E. Severino, *La filosofia dai greci al nostro tempo. La filosofia moderna*, Milano, Rizzoli, 2004, p.320.

<sup>114</sup> I. Kant, *Critica della Ragione Pura, Dialettica trascendentale. Sezione seconda. Delle idee trascendentali*, Trad. it di C. Esposito, *Immanuel Kant. KVR*, Milano, Bompiani, 2013, p. 569.

<sup>115</sup> I. Kant, *KVR*, Prefazione alla prima edizione 1781, trad. it. di C. Esposito, p. 8

<sup>116</sup> L. Cortella, *Storia della Metafisica. Dalle origini Greche ad Hegel*, cit. p. 258

<sup>117</sup> Ibidem.

sensibilmente<sup>118</sup>, «diremo noi un segnale stradale che vieta alla nostra coscienza di andare oltre i propri limiti<sup>119</sup>». Riportiamo per completezza il testo kantiano:

Il concetto di *noumenon*, ossia di una cosa che dev'essere pensata non come oggetto dei sensi, bensì come una cosa in se stessa (unicamente tramite un intelletto puro) non è affatto contraddittorio: della sensibilità, infatti, non si può affermare che essa sia l'unica specie possibile di intuizione.

[...] Ma alla fine la possibilità di tali *noumena* non risulta neppure comprensibile, e l'ambito che sta al di là della sfera dei fenomeni è (per noi) vuoto. Il concetto di *noumenon* è dunque semplicemente un concetto limite per circoscrivere la pretesa della sensibilità, e quindi solo di uso negativo [...].

Ora, in questo modo il nostro intelletto riceve un'estensione negativa, cioè non viene delimitato mediante la sensibilità, bensì delimita piuttosto la sensibilità medesima, per il fatto che chiama *noumena* cose in se stesse (considerate non come fenomeni)<sup>120</sup>.

Il limite viene raggiunto nel momento in cui si tenta di uscire dal dominio dell'esperienza, o della recettività spazio-temporale, attribuendo una realtà oggettiva alle idee della ragione. Kant, criticando questa pretesa della ragione, parla di un uso trascendente o esterno dell'idea che dà vita ai paralogismi.

L'uso oggettivo dei concetti puri della ragione è sempre trascendente, mentre quello dei concetti puri dell'intelletto, per sua natura, dev'essere sempre un uso immanente, limitandosi esso soltanto all'esperienza possibile<sup>121</sup>.

Per quanto si può supporre, dunque, le idee trascendentali hanno un uso loro proprio, e quindi immanente, sebbene, qualora il loro significato venga frainteso ed esse vengano assunte come concetti di cose reali, possano essere trascendenti nell'applicazione e proprio per questo ingannevoli. Non l'idea in se stessa, infatti, ma soltanto il suo uso può essere esterno (trascendente) oppure interno (immanente) rispetto all'intera esperienza possibile, a seconda che l'idea si applichi direttamente a un oggetto ad essa corrispondente, oppure solo all'uso dell'intelletto in generale rispetto agli oggetti con i quali esso ha a che fare: in ogni caso, gli errori della surrezione sono tutti da attribuire a un difetto della facoltà di giudizio, e mai all'intelletto o alla ragione<sup>122</sup>.

Deleuze eredita proprio questa concezione di matrice kantiana: esiste un limite interno al pensiero che, lavorando da dentro, divide la coscienza. «È esattamente quel che tentavo di dire con la nozione di limite in Kant: il limite non è qualcosa che vien da fuori, è qualcosa che lavora dall'interno<sup>123</sup>»

A questo punto sarà bene sottolineare una profonda distanza tra i due pensatori: se per Kant l'uso trascendente delle facoltà comporta una contraddizione, per Deleuze, al contrario, esso non solo costituisce l'unico modo per conoscere autenticamente, ma è anche la sola via che legittima

---

<sup>118</sup> Ivi, p. 260. I riferimenti presi in considerazione da Cortella sono la *Prefazione* alla seconda edizione della prima critica, *KVR. Dialettica trascendentale. Libro secondo Cap. II- III*.

<sup>119</sup> Ibidem.

<sup>120</sup> I. Kant, *KVR, Analitica Trascendentale, Libro Secondo, Capitolo III. Sul fondamento della distinzione di tutti gli oggetti in generale in phaenomena e noumena*. trad. it di C. Esposito. cit. pp.477-479

<sup>121</sup> Ivi p. 569.

<sup>122</sup> I. Kant, *KVR, Appendice alla dialettica trascendentale. Dell'uso regolativo delle idee della ragion pura*, trad. it. di C. Esposito, cit. p. 927.

<sup>123</sup> G. Deleuze, *Fuori dai Cardini del tempo. Lezioni su Kant*, cit. p.113.

l'apprendimento. Seguiamo a questo riguardo le parole del filosofo francese relativamente alla teoria dell'Idea kantiana:

La sua profonda teoria dell'Idea, come problematizzante e problematica, gli consente di trovare la vera origine della dialettica. [...] Solo che, proprio perché la critica kantiana resta sotto il segno dell'immagine dogmatica o del senso comune, Kant definisce ancora la verità di un problema mediante la sua possibilità di ricevere una soluzione<sup>124</sup>: si tratta questa volta di una forma di trascendentale, conforme a un uso legittimo come è determinato in ciascun caso da questa o da quella organizzazione del senso comune. Ed ecco che ricompare ancora la duplice figura dell'illusione [...].

Solamente l'Idea, il problema, è universale. La soluzione non conferisce generalità al problema, ma il problema conferisce universalità alla soluzione. (pp.209-211)

L'Idea rinvia all'uso paradossale di ciascuna facoltà e offre a sua volta il senso al linguaggio. Esplorare l'Idea e innalzare le facoltà ciascuna al proprio esercizio trascendentale comporta un'operazione identica nella duplice figura di un apprendere e di un apprendimento essenziale [...]. Apprendere è penetrare nell'universale dei rapporti che costituiscono l'Idea e nelle singolarità che corrispondono loro<sup>125</sup>. (pp. 213-214)

A questo punto, è bene sottolineare un bivio che testimonia una tensione profonda all'interno della produzione intellettuale del pensatore parigino. Se nel primo Deleuze<sup>126</sup>, il significato dell'espressione «uso trascendente delle facoltà» appare come una versione estrema del processo di soggettivazione, tanto che precedentemente abbiamo fatto riferimento ad una possibile teoria dell'apprendimento – innalzare le facoltà ciascuna al proprio esercizio trascendentale comporta un'operazione identica nella duplice figura di un apprendere e di un apprendimento essenziale –; nello scenario dell'ultimo Deleuze, invece, questa perifrasi sembra indicare un processo di de-soggettivazione o addirittura di estinzione del soggetto come individuo. L'individuo scompare diventando un frammento di una molteplicità impersonale<sup>127</sup>.

Riportiamo, a questo proposito, un breve estratto di un più recente testo su Kant<sup>128</sup> dove compare il primo elemento nuovo che descrive l'esperienza del sublime: il senza fondo.

Non è soltanto il pensiero ad essere in un rapporto fondamentale con un limite interno; l'immaginazione stessa è attraversata da un limite che le è proprio, e il sublime pone l'immaginazione in confronto al suo limite. [...] Il sublime si dà quando l'immaginazione, sgomenta, è posta in presenza del proprio limite. [...] Nel momento stesso in cui la mia immaginazione è annientata dal proprio limite, il limite si pone come nucleo fondatore dell'immaginazione: è il senza fondo<sup>129</sup>.

---

<sup>124</sup> Il riferimento esplicito è al conetto di antinomia.

<sup>125</sup> Tutti i passi sono presi da *Differenza e Ripetizione*.

<sup>126</sup> quello di *Marcel Proust e i segni* per esempio,

<sup>127</sup> Cfr. «Nello scenario dell'ultimo Deleuze, il soggetto diventa un'anima, pura contemplazione senza coscienza, frammento di una molteplicità impersonale. Ma ne periodo precedente appare una versione estrema del processo di soggettivazione». F. Carmagnola *Essere e Gadget. La macchina del sentire*, p.72

<sup>128</sup> Il libro è *Fuori dai Cardini del tempo. Lezioni su Kant*. Questo testo raccoglie le lezioni del 14-21-28 marzo e del 4 aprile 1978, presenti in lingua francese sul sito: [www.webdeleuze.com](http://www.webdeleuze.com).

<sup>129</sup> G. Deleuze, *Fuori dai Cardini del tempo. Lezioni su Kant*, cit. p.112.

Il termine *senza fondo* ha una rilevanza essenziale, perché ci testimonia il desiderio di Deleuze di aprire una breccia in ciò che egli definisce come volontà di sapere. «Occorre che il pensiero, come determinazione pura, come linea astratta, affronti il senza fondo che è l'indeterminato. L'indeterminato, il senza fondo, è di fatto l'animalità propria del pensiero, la genitalità del pensiero<sup>130</sup>». Il termine animalità del pensiero sta proprio ad indicare il totale distacco da tutto ciò che ha a che vedere con la coscienza kantiana e la rappresentazione. Agamben descrive, appunto, il pensiero del nostro autore come una forma di vitalismo che, si raggiunge strappando il soggetto dal terreno del *cogito* e della coscienza, per radicarlo in quello della vita. Essa, infatti, va al di là dei vissuti intenzionali<sup>131</sup>, poiché è essenzialmente erranza. Le parole di Deleuze, difatti, sono «*contemplation sans connaissance*<sup>132</sup>».

Ecco che, a questo punto, anche la nozione di anima sembra essere più arricchita rispetto alla definizione del '63:

l'anima conserva contraendo ciò che la materia dissipa o irradia [...] non fa nulla e non agisce, ma è soltanto presente, essa conserva; la contrazione non è un'azione, ma una passione pura, una contemplazione che conserva ciò che precede in ciò che segue. [...] La sensazione è contemplazione pura [...] La sensazione riempie il piano di composizione e si riempie di se stessa riempiendosi di ciò che contempla: è enjoyment e self-anjoyment<sup>133</sup>.

L'uso trascendente delle facoltà conduce, appunto, ad un'esperienza contemplativa che porta gioia, o meglio, auto godimento. Questo vissuto senza coscienza né soggetto viene anche chiamato, riprendendo un termine spinoziano, *beatitudine*.<sup>134</sup>

Pertanto, il filosofo francese annuncia: «si parlerà di empirismo trascendentale, in contrapposizione a tutto ciò che costituisce il mondo del soggetto e dell'oggetto<sup>135</sup>».

Quanto detto, finalmente, ci dà la possibilità di concentrarci sull'immagine dell'*Homo tantum* contenuta nel saggio *L'immanenza: una vita...* del 1995.

L'empirismo trascendentale ha come ultimo suo lascito il concetto di pura immanenza: «un campo che non si riferisce a un oggetto né appartiene a un soggetto. [...] si presenta come pure corrente di coscienza a-soggettiva, coscienza preriflessiva impersonale, durata qualitativa della coscienza senza io<sup>136</sup>». Questo campo a-soggettivo coincide, per l'appunto, con un puro piano di immanenza, «UNA

---

<sup>130</sup> G. Deleuze, *Differenza e Ripetizione*, cit. p. 353.

<sup>131</sup> Cfr. G. Agamben, *La potenza del Pensiero. Saggi e conferenze*, cit. p.378

<sup>132</sup> Ivi, p. 396.

<sup>133</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, trad. it A. De Lorenzis, Einaudi, Torino 1996, pp. 223-224.

<sup>134</sup> *Acquiescietia in se ipso* è il termine utilizzato da Spinoza.

<sup>135</sup> G. Deleuze, *L'immanenza: una vita...*, cit., p. 320.

<sup>136</sup> Ibidem.

VITA<sup>137</sup>», dove l'articolo indeterminativo affranca tale dimensione da qualsiasi accidente della vita interiore o esteriore, ossia dalla soggettività e dalla oggettività di ciò che accade<sup>138</sup>.

*Homo tantum* è, quindi, l'uomo in fin di vita del racconto di Dickens, ovvero l'individuo che ha perso la propria identità. Riportiamo, per completezza, le parole di Deleuze riguardanti il racconto di Dickens:

una canaglia, un cattivo soggetto disprezzato da tutti è ridotto in fin di vita [...]. Tutti si danno da fare per salvarlo, al punto che nel più profondo del suo coma il malvagio sente qualcosa di dolce penetrare intorno a lui. Ma via via che si riprende i suoi salvatori diventano sempre più freddi e lui riacquista tutta la sua volgarità, la sua cattiveria. Tra la sua vita e la sua morte c'è un momento in cui una vita gioca con la morte e nient'altro. La vita di un individuo ha lasciato il posto a una vita impersonale, e tuttavia singolare, che esprime un puro evento affrancato dagli accidenti della vita interiore ed esteriore, ossia dalla soggettività e dall'oggettività di ciò che accade. *Homo tantum* di cui tutti hanno compassione e che conquista una sorte di beatitudine. [...] La vita di questa individualità scompare a vantaggio della vita singolare immanente ad un uomo che non ha più nome<sup>139</sup>.

Dal punto di vista ontologico il piano dell'immanenza viene definito anche come campo trascendentale, dove chiaramente il termine trascendentale sta ad indicare il precedere del campo rispetto al soggetto e all'oggetto. Tra le svariate immagini, quella del deserto, ci sembra la più significativa: il piano dell'immanenza, infatti, sarebbe come un deserto solcato e popolato dai nomadi. Esso precede i nomadi e non viene diviso o separato da essi<sup>140</sup>. Pertanto, secondo il pensatore francese, «l'immanenza cessa di essere immanenza ad altra cosa e non è altro che immanenza a sé<sup>141</sup>». Come nota sempre Agamben, fa da maestro l'idea, di ispirazione spinoziana, di un essere che è al contempo agente e paziente, senza tuttavia cadere nel rischio di immobilità o inerzia<sup>142</sup>. La causa immanente, infatti, produce rimanendo se stessa – rievochiamo qui il significato etimologico di immanenza (dal verbo latino *manere/ maneo* che significa stare) –, poiché i suoi effetti non escono da essa<sup>143</sup>.

Ancora una volta Deleuze rivista le categorie dei filosofi classici, interpretandole in maniera creativa: lo spinozismo, infatti, va corretto poiché bisognerebbe far ruotare la sostanza attorno ai modi e non il contrario<sup>144</sup>. «La sostanza spinoziana appare indipendente dai modi e i modi dipendono dalla

---

<sup>137</sup> Ivi, p. 321.

<sup>138</sup> Ivi, p.322.

<sup>139</sup> Ibidem.

<sup>140</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit. p. 26.

<sup>141</sup> G. Deleuze, *L'immanenza: una vita...*, cit. p 321.

<sup>142</sup> Cfr. G. Agamben, *La potenza del Pensiero. Saggi e conferenze*, cit., pp. 385-386.

<sup>143</sup> Ivi, p. 386.

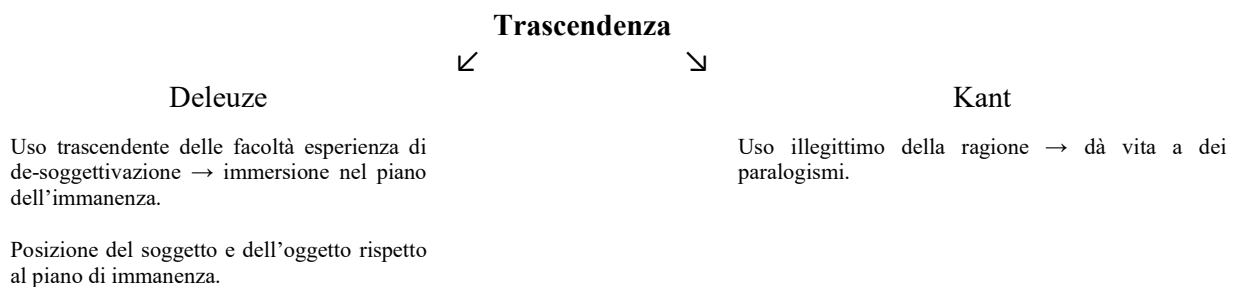
<sup>144</sup> G. Deleuze, *Differenza e Ripetizione*, cit. p. 59.



sostanza, come da altro, mentre occorrerebbe che la sostanza si dicesse dei modi e soltanto dei modi<sup>145</sup>».

Questa rilettura dei classici è il tratto distintivo del suo ultimo scritto dove compare, tra l'altro, la versione finale del concetto di trascendenza: «la trascendenza è sempre un prodotto dell'immanenza<sup>146</sup>», poiché sono soggetto ed oggetto ad essere trascendenti<sup>147</sup> al campo a-soggettivo. Essi, infatti, sono una forma di attualizzazione degli eventi impersonali che attraversano tale piano. La vita immanente porta in sé sia gli eventi, sia le singolarità, i quali si attualizzano in soggetti, oggetti e stati di cose: «l'evento immanente [infatti] si attualizza in uno stato di cose<sup>148</sup>».

La trascendenza, in ultima analisi, pare costituirsi come una forma di degradazione del campo<sup>149</sup>. Proponiamo un breve schema per ricapitolare le differenti accezioni del termine “trascendenza”:



Abbiamo visto, quindi, come lo scopo ultimo dell'empirismo trascendentale sia quello di stravolgere completamente l'ontologia classica: pensare ad un piano dell'essere totalmente immanente a se stesso, «l'immanenza assoluta<sup>150</sup>».

Seguendo le indicazioni di Pachilla, infine, osserveremo come la tematica dell'immanenza sia quasi un filo rosso che tiene unite le riflessioni di Deleuze. Tale aspetto verrebbe solamente formalizzato nell'ultimo testo del 1995 – *L' immanenza: una vita...* – poiché, a ben vedere, è a partire dallo snaturamento dei concetti kantiani di tempo e di legge che incomincia il movimento di immanentizzazione: «Tanto el tiempo como la ley se independizan y se convierten en formas puras y vacías. Ya no hay trascendencia del Bien con respecto a la ley, de la Eternidad con respecto al tiempo (el tiempo como imagen de la eternidad) [...] Tanto con la ley como con el tiempo, se trata de un

<sup>145</sup> Ivi, p. 388.

<sup>146</sup> G. Deleuze, *L'immanenza: una vita...*, cit., p. 323.

<sup>147</sup> Ivi, p.320.

<sup>148</sup> G. Deleuze, *L'immanenza: una vita...*, cit., p. 324.

<sup>149</sup> F. Carmagnola, *Essere e Gadget. La macchina del sentire*, cit. p. 57.

<sup>150</sup> G. Deleuze, *L'immanenza: una vita...*, cit., p. 321. L'espressione “*Immanenza assoluta*” è anche il titolo del saggio che Giorgio Agamben dedica al testo, *L'immanenza: una vita...*

movimiento de immanentización por parte de Kant. [...] Pero ahora hay una nueva trascendencia, la ley y el tiempo en sí mismos, como forma pura<sup>151</sup>»

Cerchiamo di ricostruire brevemente l'argomentazione deleuziana per quanto riguarda le nozioni di tempo e di legge:

- 1) *Il tempo*. La vera natura dell'io non è l'identità. La coscienza, infatti, è continuamente divisa dalla forma vuota del tempo. «Il tempo è già autore del pensiero [...]. La sintesi è qualcosa che separa o spezza, e questa specie di me - *moi*- kantiano è spezzato da quelle due forme che lo attraversano [...]. Un soggetto fondamentalmente incrinato, attraversato da una specie di linea, che è precisamente la linea del tempo<sup>152</sup>».

*Je est un autre* è la formula icastica che sintetizza la relazione tra io passivo - *moi*- ed io attivo - *Je*.

[...] L'io [*Moi*] è nel tempo e cambia continuamente: è un io [*moi*] passivo o piuttosto ricettivo che prova dei cambiamenti nel tempo. L'io [*Je*] è un atto che determina attivamente la mia esistenza (io sono), ma che può determinarla solo nel tempo, in quanto esistenza di un io [*moi*] passivo, ricettivo e mutevole che si rappresenta solo l'attività del suo pensiero. Io sono separato da me stesso dalla forma del tempo, e tuttavia sono uno, perché l'io [*Je*] affetta necessariamente questa forma operando la sua sintesi, non soltanto di una parte successiva all'altra, ma a ogni istante, e perché l'io [*Moi*] ne è necessariamente affetto come contenuto in questa forma<sup>153</sup>.

Il tempo è quella relazione formale secondo cui lo spirito è affetto da se stesso [...]. Appare (il tempo) come la forma di interiorità [...]. L'interiorità ci scava, ci scinde, ci sdoppia senza sosta, benché la nostra unità permanga<sup>154</sup>.

Secondo Deleuze, servono quattro termini per definire la sintesi della coscienza: la determinazione (io penso attivo), l'indeterminato (io sono), la forma determinabile (il tempo) e il determinato (la sintesi del pensiero)<sup>155</sup>. Questi termini ripropongono il paradosso kantiano del senso interno: la determinazione attiva (l'io penso) può determinare l'esistenza indeterminata (io sono/io passivo), a condizione che l'esistere sia collocato temporalmente. Il tempo quindi, come sottolinea Deleuze, è la condizione trascendentale o formale affinché vi sia una sintesi. Questa sintesi tuttavia dis-appropria l'identità della coscienza kantiana. L'incrinatura o scissione della coscienza nasce nel momento in cui l'io attivo agisce sull'io passivo determinando la sua esistenza nel tempo<sup>156</sup>. L'io passivo - *moi*- subisce l'attività dell'io attivo - *je*- come un'alterità che lo modifica attraverso il tempo. La coscienza sembra

---

<sup>151</sup> Proponiamo la nostra traduzione: «Il tempo e la legge si emancipano e diventano forme pure vuote. [...] Sia con la legge sia con il tempo, si tratta di un movimento di immanentizzazione. [...] Si ha a questo punto una nuova trascendenza, le legge ed il tempo, come forme pure». P. Pachilla, cit. p.154.

<sup>152</sup> G. Deleuze, *Fuori dai Cardini del tempo. Lezioni su Kant*, cit. p. 89.

<sup>153</sup> G. Deleuze, *Critica e Clinica*, trad.it di A. Panaro, Raffaello Cortina editore, Milano 1996, p. 46

<sup>154</sup> Ivi, pp. 47-48.

<sup>155</sup> G. Deleuze, *Fuori dai Cardini del tempo. Lezioni su Kant*, cit. p. 91.

<sup>156</sup> F. Carmagnola, *L'anima e il campo*. cit. p. 93.

essere, così, abitata da un'alterità temporale totalmente immanente. «È in se stesso che il pensiero accoglie ciò che resiste al pensiero<sup>157</sup>».

- 2) *La legge*. «La legge pratica [dirà Deleuze in *Differenza e Ripetizione*] non significa altro che la forma del tempo vuoto<sup>158</sup>».

L'espressione tempo vuoto sta ad indicare un tempo uscito fuori dai cardini<sup>159</sup>, cioè un tempo formale, non più subordinato al movimento cosmologico o psicologico<sup>160</sup>. Quindi come il tempo si affranca dalla dipendenza del movimento, allo stesso modo la legge si sottrae dall'idea del Sommo Bene divenendo una pura forma di universalità<sup>161</sup>.

La rivoluzione della Ragion pratica consiste nel far ruotare il Bene intorno alla Legge. [...] LA LEGGE definita dalla sua pura forma, senza materia e senza oggetto, senza specificazione, è tale che non si sa che cosa sia, e che neppure si può saperlo. Essa agisce senza essere conosciuta. [...] Definisce un ambito di erranza in cui si è già colpevoli. [...] Se la legge non si fonda più su un Bene preliminare e superiore, se essa vale per la sua propria forma che ne lascia totalmente indeterminato il contenuto [...] colui che obbedisce alla legge [...] è preliminarmente colpevole<sup>162</sup>.

La legge, come abbiamo visto, introduce un indeterminato dal punto di vista teorico e speculativo poiché da una parte, essendo formale, non prescrive dei contenuti specifici (i contenuti empirici kantiani) e dell'altra non è nemmeno conoscibile, in quanto si ha un contatto con essa solo attraverso

---

<sup>157</sup> G. Deleuze, *Fuori dai Cardini del tempo. Lezioni su Kant*, cit. p. 103.

<sup>158</sup> G. Deleuze, *Differenza e Ripetizione*, cit. p. 145.

<sup>159</sup> «Ma cosa significa forma vuota del tempo o terza sintesi? Il principe di Danimarca dice che il tempo è uscito fuori da cardini». Ivi, p. 119

<sup>160</sup> «*The time is out of joint*» (Shakespeare, *Amleto*, I, 5) Con il verso shakespeariano, pronunciato da Amleto, Deleuze mette in discussione la concezione classica del tempo che aveva come unità di misura il moto circolare. «Il tempo deve essere dispiegato, deve perdere la propria forma ciclica» (G. Deleuze, *Fuori dai cardini del tempo. Lezioni su Kant*. cit. p. 77) Il contributo di Kant, secondo l'interpretazione del filosofo francese, ha permesso di invertire il ruolo del tempo. Esso diviene un elemento «costitutivo» non più un derivato. (Ivi, p. 85). Il tempo è trascendentale dove trascendentale è soprattutto il non trascendente, ovvero condizione di possibilità dei fenomeni. «Con la trasformazione kantiana tutto cambia d'aspetto. Perché? Ricordiamoci del tempo divenuto linea retta. [...] Qui il tempo cessa di essere subordinato allo spazio, acquisisce un'indipendenza, nel momento stesso in cui acquisisce quella forma pura che abbiamo visto. [...] Il tempo è il limite che lavora il pensiero, che attraversa il pensiero da parte a parte, è il limite inerente, interno al pensiero, mentre nella filosofia classica è lo spazio ad essere determinato come limitazione esterna del pensiero.» (Ivi, p. 87).

I bersagli del filosofo francese sono Paltone ed Aristotele, i quali, coerentemente con la loro forma sapienziale, subordinavano il tempo al movimento, in particolare al movimento dei pianeti. Il tempo, riprendendo un passo de *La Fisica* di Aristotele, è il numero del movimento (Aristotele, *Fisica*, IV, 11, 219b 1-2), ed in quanto tale va misurando il tempo dei pianeti. Lo Stagirita precisa poi che, per misurare il tempo occorre una unità di misura, così come occorre una unità di misura per misurare qualunque altra cosa. Questa deve essere ricercata nel movimento uniforme e perfetto; e poiché movimento uniforme e perfetto è solo quello circolare, ne viene per conseguenza che l'unità di misura è il movimento delle sfere e dei corpi celesti. (G. Reale, *Storia della Filosofia Antica. Platone e Aristotele*, Vol. II, Milano, Vita e Pensiero, 1998, p.461). Allo stesso modo anche Platone nel *Timeo* descrivendo l'attività del Demiurgo propone una visione ciclica del tempo: Egli [il Demiurgo] pensò di produrre una immagine mobile dell'eternità (*eikò kinetòn tina aionos*), e mentre costituisce l'ordine del cielo, dell'eternità che permane fa un'immagine eterna (*aionion eikona*) che procede secondo il numero, che è appunto quella che abbiamo chiamato tempo. [...]. Il tempo [...] imita l'eternità e si muove ciclicamente secondo il numero. (Platone, *Timeo*, 37 d-38, trad. it di G. Reale, *Platone. Tutti gli scritti*, Rusconi, Milano 1991, p. 1367).

<sup>161</sup> G. Deleuze, *Critica e Clinica*, cit. p. 49.

<sup>162</sup> G. Deleuze, *Il freddo e il crudele*, trad. it. G. Del Col, SE, Milano 1997, pp. 92-93.

l'esperienza della libertà<sup>163</sup>. Rendere la legge e lo statuto della coscienza totalmente immanenti è ciò che erode il soggetto, dividendo da dentro. Ecco finalmente che l'Io incrinato secondo l'ordine del tempo, e il soggetto preliminarmente colpevole, «si corrispondono e trovano uno sbocco comune: nell'uomo senza nome, senza famiglia, senza qualità, senza me né Io<sup>164</sup>».

Concludiamo proponendo una delle quattro formule poetiche<sup>165</sup>, forse una delle sentenze più icastiche: «arrivare all'ignoto attraverso la sregolatezza dei sensi [...], una lunga, immensa e ragionata sregolatezza di tutti i sensi<sup>166</sup>».

### 3 Auto-affezione: la piega immanente al dispositivo

Abbiamo visto, nel precedente capitolo, come l'uso trascendente delle facoltà porti il soggetto a esprimere tutta la propria potenza, superando i propri limiti. Questo acume di intensità estetico-affettiva consente all'individuo di disperdersi nel piano dell'immanenza – UNA VITA –, diventando così un uomo senza volto né nome: *homo tantum*.

In questo breve paragrafo, esplorando lo stretto legame che vige tra il processo di immanentizzazione ed il tema della governabilità del soggetto, vogliamo provare ad abbozzare delle considerazioni critiche nei confronti di Deleuze. Un punto di partenza, sono per noi le parole di Laura Bazzicalupo la quale esprime in maniera impeccabile una questione a noi molto cara: «l'ottica con la quale si guarda al vivente – diremo noi all'*Homo tantum* – è esattamente quella che ne autorizza il governo<sup>167</sup>».

Il nostro ragionamento si articolerà in tre parti: in primis delineremo quale significato assuma il termine “potere” per Foucault e Deleuze; successivamente ricostruiremo il ragionamento sotteso al processo di soggettivazione focalizzandoci sull'importanza della tematica del sentire, ed infine proporremo alcune personali considerazioni.

Bisogna notare, sin da principio, come alcuni interpreti sottolineino l'esistenza di un punto di inciampo sotteso al ragionamento di Deleuze sul piano d'immanenza. Questa *impasse*, come suggerisce acutamente Agamben, ha a che vedere con il concetto di potere: «dovremmo, cioè, riuscire

---

<sup>163</sup> G. Deleuze, *Critica e Clinica*, cit. p. 49.

<sup>164</sup> G. Deleuze, *Differenza e Ripetizione*, cit. p. 120

<sup>165</sup> Due le abbiamo già citate. Esse sono: *Il tempo fuori è fuori dai suoi cardini* ed *Io è un Altro*. L'ultima riprende un brano di Kafka ed è sulla legge: «Che supplizio essere governati secondo leggi che ci sono ignote! [...] Poiché il carattere stesso di queste leggi esige che il loro contenuto sia segreto...»

<sup>166</sup> G. Deleuze, *Critica e Clinica*, cit. p. 50.

<sup>167</sup> L. Bazzicalupo, *Biopolitica come governamentalità: la cattura neoliberale della vita*, *La Deleuziana*, Rivista online di filosofia n.1/ 2015, p. 29.

a vedere [...] nel principio che permette l'assegnazione di una soggettività la matrice stessa della de-soggettivazione [...], l'elemento che segna l'asservimento al bio-potere. [...] La vita beata [infatti] giace sullo stesso terreno in cui si muove il corpo bio-politico dell'occidente<sup>168</sup>».

Il concetto di potere viene ereditato da Deleuze, a partire dalle importanti considerazioni che l'amico, Michel Foucault, ha elaborato nella parte finale della sua vita. Riportiamo, dunque, un estratto di un'intervista nella quale, il nostro autore, riprende alcune riflessioni filosofiche dell'amico:

C'è nulla «al di là» del potere? Non stava forse per rinchiudersi nei rapporti di potere come in un vicolo cieco? Egli [sta parlando di Foucault, ma la questione è valida anche per il nostro elaborato] è come affascinato, ricacciato in ciò che tuttavia odia. E sebbene la risposta che si dà è che urtarsi con il potere è la sorte dell'uomo moderno (l'uomo infame) e che è il potere che ci fa vedere e parlare, non è ancora soddisfatto, ha bisogno del possibile... Non può restare chiuso in ciò che ha scoperto<sup>169</sup>.

L'interrogativo sull'estensione del dominio del potere ci consente di concretizzare le riflessioni ontologiche del nostro autore in una domanda sul presente, poiché, come Deleuze stesso ricorda, la filosofia non si può accontentare di «andare alla ricerca delle origini, siano esse perdute o cancellate, ma [ha bisogno] di cogliere le cose là dove premono, nel mezzo: fendere le cose, fendere le parole<sup>170</sup>». Attraverso il contributo di Foucault, dunque, il potere incomincia ad essere connotato non solo in termini repressivi. Al contrario, esso, intervenendo direttamente sul mondo della vita, si caratterizza come un qualcosa di positivo che induce e predispone comportamenti, abitudini, discorsi, e così via. Per questa ragione il filosofo ritiene che il potere si organizzi in forma reticolare piuttosto che gerarchica. Questa versione viene definita come Bio-potere<sup>171</sup>.

Deleuze, da parte sua, fa propri questi concetti inglobandoli nel suo sistema di pensiero tanto che, a nostro avviso, si potrebbe ridefinire l'ontologia deleuziana a partire dai seguenti elementi: piano o campo d'immanenza, soggetto ed oggetto trascendenti (fuori campo), le forze predisposte dal potere

---

<sup>168</sup> G. Agamben, *La potenza del Pensiero. Saggi e conferenze*, cit. pp. 403-404.

<sup>169</sup> G. Deleuze, *Pourparler*, cit. pp. 125-126.

<sup>170</sup> Ivi, p. 102.

<sup>171</sup> Il riferimento è al paragrafo *Le maglie del potere* di cui di seguito riportiamo qualche passo cercando di ricostruire il ragionamento del filosofo. Innanzitutto Foucault ci spinge a riflettere su un nuovo possibile significato di potere, che non si limiti ad evidenziare la semplice dimensione coercitiva: «pensare che il significato del potere, il suo punto centrale, stia nella proibizione, nella legge, nel fatto di dire di no, insomma nella formula “tu non devi”. In fondo, il potere dice “non devi”. Mi sembra che questa concezione del potere – più tardi tornerò su questo punto – sia assolutamente insufficiente: è una concezione giuridica, una concezione formale del potere». M. Foucault, *Dit e Écrits*. trad. it. S. Loriga in *Archivio 3 Foucault, interventi, colloqui, interviste. 1978-85. Estetica dell'esistenza, Etica, Politica*, Milano, Feltrinelli, 1998, p. 156. Al contrario per cogliere la dinamica con cui il potere si manifesta occorrerà riconoscere «la mutazione tecnologica avvenuta in occidente» (ivi, p. 162), che in qualche misura significa porsi la seguente domanda: «Come possiamo cercare di analizzare il potere nei suoi meccanismi positivi?» Ivi, p. 158. «Vi sono due grandi rivoluzioni nella tecnologia del potere: la scoperta della disciplina e la scoperta della regolazione, il perfezionamento di un'anatomo-politica e di una bio-politica. A partire dal secolo XVIII la vita diventa un oggetto del potere. La vita e il corpo. Un tempo c'erano soltanto dei soggetti, dei soggetti giuridici, a cui si potevano togliere dei beni, magari anche la vita. Adesso ci sono dei corpi e delle popolazioni. Il potere è diventato materialista. Ha smesso di essere giuridico. Deve trattare cose reali, come il corpo e la vita. La vita entra nell'ambito del potere: è una trasformazione capitale, probabilmente una delle più importanti nella storia delle società umane». Ivi, pp. 164-165

che attualizzano il campo negli stati di cose. Proponiamo a tal proposito alcune parole di Deleuze riguardanti il potere:

Il potere è predisporre dei rapporti di forza, purché si comprenda che i rapporti di forza non si riducono alla violenza, ma costituiscono azioni su azioni, cioè atti, come «incitare, indurre, deviare, semplificare o complicare [...]». p.111

I rapporti di forza si esercitano su una linea di vita e di morte che non smette mai di piegarsi e dispiegarsi. p. 107

Il potere per Foucault, come la potenza per Nietzsche, non si riduce alla violenza, ossia al rapporto della forza con un essere o un oggetto, ma consiste nel rapporto di una forza con altre forze a cui essa procura affezioni o da cui parimenti ne subisce. [...] Ogni forma è un composto di forze. [...] Le forze dell'uomo non bastano da sole a dare vita a una forma dominante nella quale l'uomo possa stabilirsi. Bisogna che le forze dell'uomo (avere una ragione, una volontà, un'immaginazione, ecc.) si combinino con altre forze: da questa combinazione nascerà allora una grande forma, ma molto dipende dalla natura delle altre forze cui si uniscono le forze dell'uomo<sup>172</sup>. p. 134

Rileggendo questi passi, sorgono spontanee due domande che ci accompagneranno nel corso di questo paragrafo: il flusso di eventi impersonali oppure le forze, che attraversano il campo, sfuggono il potere o sono controllate da esso?

È possibile intravedere una via di fuga per l'individuo?

Per la prima domanda, la risposta è più incerta poiché la posizione di Deleuze di fine anni '70 sembra diversa di quella degli anni '90: nello scritto *Desiderio e Piacere*, il desiderio sembra precedere il potere<sup>173</sup> e quindi ci fa supporre una ristrettezza del dominio del potere; nel *Poscritto sulle Società di controllo*, al contrario, il potere capitalista e la logica economica connessa sembrano essere pervasivi a tutti i livelli della società (fabbrica, famiglia, ospedale, scuola, carcere...) <sup>174</sup>.

Riportiamo un breve estratto che ci sembra significativo:

Nella società di controllo l'impresa ha sostituito la fabbrica, e l'impresa è un'anima un gas. [...] L'impresa non fa che introdurre una rivalità inestinguibile come sana emulazione, motivazione eccellente che oppone gli individui tra loro e attraversa ciascuno, dividendoli nel loro stesso intimo. [...] apprendiamo così che le imprese hanno un'anima: la novità più terrificante di tutte. Il marketing è ora lo strumento di controllo sociale e forma la razza impudente dei nostri padroni. Il controllo è a breve termine e a rapida rotazione, ma anche continuo e illimitato, mentre la disciplina era di lunga durata, infinita e discontinua<sup>175</sup>.

La lettura dell'ultimo Deleuze si presta, allora, ad una interpretazione deterministica del potere?

---

<sup>172</sup> G. Deleuze, *Pourparler*.

<sup>173</sup> L'opera del 1977- *Desiderio e Piacere*- affronta la relazione che c'è tra desiderio e potere. Proviamo brevemente ad offrirne una ricostruzione: le forze che attraversano il campo sono i flussi di desiderio; essi sono dei concatenamenti che operano nel sociale e si dispiegano in modi diversi nella storia. Il desiderio viene prima del potere, esso, infatti, viene definito come un'affezione del desiderio. Il potere cerca di imbrigliare il potere in dei dispositivi. Cfr. *Desiderio e Piacere*, in *Due regimi di Folli e altri scritti. Testi ed interviste 1975-1995*, trad.it di D. Borca, Einaudi, Torino 2010.

<sup>174</sup> G. Deleuze, *Pourparler*, cit. p. 201.

<sup>175</sup> Ivi, pp. 202-204.

Assolutamente no! Questo è proprio ciò che il pensatore vuole scongiurare: esiste sempre qualcosa che resiste al potere.

In un breve testo del '89, Deleuze, descrivendo il funzionamento ed il significato della parola “dispositivo”, approfondisce proprio questa tematica.

Innanzitutto, il termine “dispositivo” viene utilizzato per la prima volta da Foucault nel 1966, verrà ripreso poi da Deleuze (1985- 89) e successivamente da Agamben (2006- 14)<sup>176</sup>; esso può essere definito come una matassa, cioè un composto di elementi eterogenei che predispone oggetti, soggetti, saperi, tracciando dei processi nei quali essi vengono come incanalati<sup>177</sup>.

Secondo l'intellettuale, vi sono quattro specie diverse di elementi che compongono il dispositivo: il visibile, il dicibile o enunciabile, il potere e la soggettivazione. Il potere, afferma il filosofo francese, è la terza dimensione interna dello spazio del dispositivo, essa varia in base ai dispositivi di riferimento<sup>178</sup>.

Se il potere è un elemento informale che predispone i rapporti tra le forze<sup>179</sup>, il processo di soggettivazione, invece, sta ad indicare una sorta di pertugio che permette all'individuo di sottrarsi al potere piegando i rapporti di forza da esso predisposti. Per quel che concerne la nostra domanda, quindi, diremo che l'individuo può emanciparsi dal potere attraverso i processi di soggettivazione.

Oltrepassare la linea di forza, superare il potere corrisponderebbe a piegare la forza, fare in modo che subisca la propria affezione [...]: «una piega», [...], un rapporto della forza con se stessa. Si tratta di sdoppiare il rapporto delle forze rapportandole a se stesse affinché si possa resistere, sottrarci, ritorcere la vita o la morte contro il potere. [...] Questi processi di soggettivazione sono assolutamente variabili secondo le epoche, e si producono in base a regole molto differenti<sup>180</sup>.

È interessante che vengano utilizzate proprio le parole *subire la propria affezione*, poiché fanno supporre, ancora una volta, una preminenza del sentire sul sapere. Questa tematica, come abbiamo visto nei paragrafi precedenti, (pensiamo alla contrapposizione tra l'io penso e soggetto estetico o al concetto di anima) è particolarmente cara al nostro autore. Solo grazie alla via estetico-affettiva si possono, infatti, tracciare dei percorsi di creazione che possono portare ad una rottura interna al dispositivo o del dispositivo stesso<sup>181</sup>. Ecco riecheggiare, allora, il tema dell'auto-affezione, l'io sente se stesso come Altro sotto la forma del tempo, in una variazione: l'io, affetto dalle forze del fuori,

---

<sup>176</sup> Cfr. F. Carmagnola, *Dispositivo. Da Foucault al Gadget*, Milano, Mimesis Edizioni, 2015, p. 45.

<sup>177</sup> Cfr. G. Deleuze, *Che cos'è un dispositivo?*, trad. it. di A. Moscati, Napoli, Cronopio, 2019, p. 11.

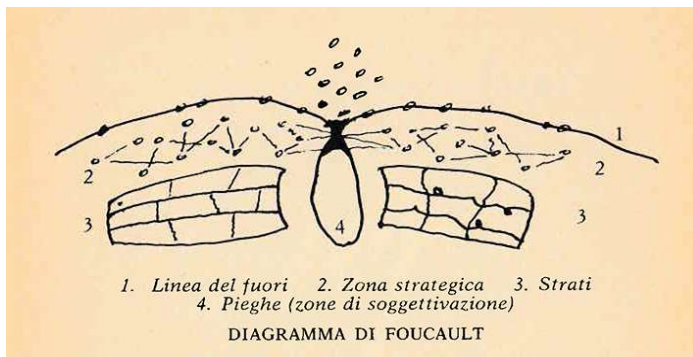
<sup>178</sup> Ivi, p. 15.

<sup>179</sup> G. Deleuze, *Pourparler*, cit. p.114

<sup>180</sup> Ivi, pp.114-115.

<sup>181</sup> «Sfuggendo alle dimensioni del sapere e del potere, le linee di soggettivazione sembrano particolarmente adatte a tracciare percorsi di creazione che per lo più abortiscono, ma che anche ritornano, modificati, fino alla rottura del vecchio dispositivo». G. Deleuze, *Che cos'è un dispositivo?*, cit. p, 26

percepndo se stesso (diventando Altro) piega i rapporti stabiliti dal potere (il focus è sulla potenza). Tale è la soggettivazione come possibilità immanente di eludere ciò che dispone l'individuo. L'idea di una forma di resistenza estetico-affettiva crediamo possa avere una sua coerenza all'interno del pensiero di Deleuze; per il filosofo, infatti, «l'arte è [proprio] ciò che resiste<sup>182</sup>». Basti pensare all'attenzione che viene riposta sull'intimo rapporto tra etica ed estetica: la questione etica, in fin dei conti, consiste nel fare della propria vita un'opera d'arte. Lo stile di una vita indica, per l'appunto, l'invenzione di una possibilità di vita<sup>183</sup>, capace di resistere in maniera immanente al dispositivo. In alcuni luoghi il processo di soggettivazione stesso viene definito addirittura come «una operazione artistica che si distingue dal sapere e dal potere, e non trova collocazione in loro<sup>184</sup>». In questa prospettiva, quindi, la dimensione dell'immanenza ritorna nuovamente: sottrarsi al potere, significa piegare la linea senza perdere il contatto con essa<sup>185</sup>. Interiorizzare, si potrebbe anche dire, il fuori. Riportiamo, a questo proposito, il diagramma di Foucault<sup>186</sup> sulla soggettivazione. Esso tenta di rappresentare graficamente la dinamica appena descritta: i rapporti del fuori si piegano per formare una fodera lasciando emergere una nuova possibilità o via di fuga. Dalla dinamica dell'auto-affezione nasce una nuova forma di soggettivazione.



In ultima analisi bisogna specificare, per quanto detto fin qui, che il processo di soggettivazione non abbia «nulla a che fare con la “persona”. È una individuazione, particolare o collettiva, che caratterizza un evento. [...]. È un modo intensivo, non un soggetto personale. Una dimensione specifica senza la quale non si potrebbe né superare il sapere né resistere al potere<sup>187</sup>».

Vogliamo a questo punto mettere in luce due considerazioni critiche nei confronti di Deleuze che ci permetteranno di concludere la prima parte del nostro lavoro: una di carattere teoretico relativa alla

<sup>182</sup> Ivi, p. 22.

<sup>183</sup> Ivi, p. 117.

<sup>184</sup> G. Deleuze, *Pourparler*, cit. p. 130.

<sup>185</sup> Ivi, p. 129.

<sup>186</sup> G. Deleuze, *Sui principali concetti di Michel Foucault*, in *Due Regimi di Folli*, cit. p. 159.

<sup>187</sup> G. Deleuze, *Pourparler*, cit. p. 115.



sua impostazione ontologica – *il problema dell'immanenza*–; l'altra, invece, di carattere politico-antropologica e riguarda il problema della (de)soggettivazione – *Homo tantum* –.

a) *L'immanenza* - In primo luogo, abbiamo visto come il progetto dell'empirismo trascendentale porti Deleuze ad una concezione immanente dell'essere che esclude qualsiasi riferimento alla trascendenza classica; tanto è vero che è stata proposta la definizione di Agamben, *immanenza assoluta*, poiché ci è sembrata particolarmente esplicativa e calzante.

In secondo luogo, richiamando alcuni passi di *Differenza e Ripetizione*, si è cercato di analizzare le argomentazioni teoriche relative al primato del concetto di differenza su quello di identità. Questi due assunti, chiaramente, si richiamano vicendevolmente. Da una parte il concetto di immanenza assoluta tende ad eliminare qualsiasi tipo di principio che possa richiamare ad una gerarchia ontologica, ad un'idea (sia essa relativa all'essere, al pensiero, all'uno, al soggetto e così via...) che possa fungere da fondamento. D'altro canto, solo negando la co-originarietà di identico e diverso si può affermare l'esistenza di un principio che leghi tutti gli enti senza “legarli a sé”. Negando il primato dell'identità, infatti, viene a meno il riferimento all'auto-identità del principio stesso. L'essere, infatti, volendo ricordare il *Theatrum Philosophicum* di Foucault, non è affatto l'unità che guida ed unisce tutte le differenze, ma la loro ripetizione come differenza. L'essere va inteso come un'organizzazione in serie in modo tale da riunire il differente al di là di ogni rappresentazione. «Date due serie eterogenee, due serie di differenza, il precursore agisce come il differenziante di tali differenze. E così le mette in rapporto immediatamente, grazie alla propria potenza: egli è l'in-sé della differenza o il “differentemente differenziato”<sup>188</sup>».

Date le nostre premesse, sarà bene chiedersi se l'impostazione gnoseologica ed ontologica deleuziana sia in grado, restando coerente con se stessa, di giustificare l'esistenza di vie di fuga che differiscono realmente dal bio-potere.

Dal punto di vista teorico tre sono le possibili critiche: 1) innanzitutto se si negasse un'implicazione reciproca ed originaria dell'identico e del diverso, si rischierebbe di perdere le condizioni di pensabilità e di significato del fenomeno “potere” e del fenomeno “via di fuga”. La piega, raffigurata nel *Diagramma di Foucault* infatti, differisce dal potere, poiché tiene salda la propria identità.

2) Inoltre, l'impostazione immanente di Deleuze non riesce né a confrontarsi né a superare l'impasse proposto in precedenza da Agamben che ripresentiamo sinteticamente: «bio-potere e vita giacciono sullo stesso piano; da ciò consegue che il principio che permette

---

<sup>188</sup> G. Deleuze, *Differenza e Ripetizione*, cit. 156.

l'assegnazione a una soggettività la matrice della de-soggettivazione, sia lo stesso che segna l'asservimento al bio-potere». Da ciò consegue che: o si rinuncia all'idea di pervasività del potere o si ammette che possa esistere una modalità di resistenza libera (che agisce su un piano diverso rispetto al potere).

3) Infine, la prospettiva dell'immanenza assoluta, opponendosi e negando qualsiasi riferimento metafisico, esclude preliminarmente una via di uscita dal potere che possa riferirsi al concetto di libertà. La via profilata da Deleuze, infatti, si guarda bene dall'ipotizzare una modalità di emancipazione trascendente o soggettiva, come, invece, vedremo essere possibile, nel secondo capitolo, a partire dalla lettura della seconda Critica di Kant.

Concordiamo, quindi, con Williams quando nella sua guida al testo *Differenza e Ripetizione*, afferma che per il filosofo francese l'unica logica che sta alla base delle relazioni (siano esse tra individui o con i dispositivi) sia quella della potenza o dell'affezione<sup>189</sup>: «In other words, the relation of individual to other individual is not about the freedom to act and not about the restraints of being acted upon; it is about what another individual can trigger in me or allow me to express when intensities are expressed as part of its world and, therefore, potentially, as part of mine<sup>190</sup>».

Da questa ultima considerazione sorgono almeno due domande sulle quali rifletteremo nel prossimo capitolo: l'individuo può sfuggire al potere senza essere un individuo libero?

Uno stile di vita che si oppone al potere, è del tutto inconsapevole o può essere scelto liberamente?

b) *Homo tantum*- Le vie di fuga, nella concezione dell'immanenza, vengono descritte come una sorta di trascendenza empirica: l'occhiello o la piega del diagramma di Foucault scaturiscono da un movimento del piano d'immanenza stesso. Il campo piegandosi su stesso genera le linee di soggettivazione, le quali, come abbiamo visto, piegano il potere.

Ora si crea come un paradosso antropologico: da una parte l'esercizio trascendente delle facoltà – o anche il fenomeno dell'auto affezione – simboleggia una sorta di via di fuga dal potere; dall'altra l'esito di questo esercizio sembra destinare l'individuo ad uno stato affettivo totalmente impersonale: un soggetto privo di coscienza, spersonalizzato, un frammento all'interno della molteplicità. Questa immagine, a nostro avviso, potrebbe cogliere l'esperienza dell'individuo

---

<sup>189</sup> Sulla relazione che esiste tra il concetto di potenza e di affetto si fa riferimento alla lezione introduttiva e alla seconda lezione del testo, *Cosa può un corpo?* Lezioni su Spinoza, di cui riportiamo un breve citazione: «l'affetto (*affectus*) corrispondente all'aumento ed alla diminuzione della potenza di agire è sempre e comunque una passione». G. Deleuze, *Che cosa può un Corpo*. Lezioni su Spinoza, trad. it. di A. Pradi, Verona, Ombre corte, 2007, p. 57.

<sup>190</sup> J. Williams, *Gilles Deleuze's Difference and Repetition: A Critical Introduction and Guide*, Edinburgo, Edinburgh University Press, 2013, pp. 250-251 (e-book).

all'interno della società della conoscenza. L'*homo tantum*, colui che non ha più identità – né volto né nome –, è allora espressione dell'essere umano assoggettato o catturato totalmente dal dispositivo del potere economico.

Proponiamo le parole di Gorz poiché descrivono il tipo di dispositivo di cui si sta parlando:

con l'imprenditoria di se stessi, è finalmente possibile realizzare la messa al lavoro e la messa in valore di tutta la vita e di tutta la persona. La vita diventa «il capitale più prezioso». La frontiera tra lavoro e non lavoro si cancella [...] perché il tempo della vita ricade interamente sotto il dominio del calcolo economico, sotto il dominio del valore. [...] Tutti saranno costantemente impegnati a fare business a proposito di tutto: sessualità, matrimonio, procreazione, salute, bellezza, identità, conoscenza, rapporti, idee [...] La persona diventa un'impresa [...]. Tutto diventa merce, la vendita di sé si estende a tutti gli aspetti della vita<sup>191</sup>.

Nel prossimo capitolo esploreremo come proprio alcuni fedeli interpreti di Deleuze, mostrino come il sentire umano e l'arte siano completamente strumentalizzate dal potere economico. Fulvio Carmagnola, per esempio, connota questa nuova forma di capitalismo come una macchina che produce sentire e conoscenza: «[nello scenario presente] un sentire de-soggettivato si attualizzerebbe nella concretezza di un sentire organizzato, prodotto, gestito da una specifica *macchina* del potere capitalista<sup>192</sup>».

Ecco, quindi, la nostra lettura *out of joint* con/contro Deleuze: *homo tantum* è l'attualizzazione dell'individuo alienato dal capitalismo. Un esercizio trascendente delle proprie facoltà diventa, qui, sinonimo di atto performativo, di *performance di business* che logora l'identità della persona. Laura Bazzicalupo coglie questo paradosso magistralmente: il tentativo di cogliere l'essere umano inscrivendolo nell'immanenza assoluta è ciò che rende l'individuo governabile.

L'immanenza totale della vita a se stessa, la sua presenzializzazione assoluta che rende indistinguibile l'uomo dalla sua dimensione mondana, fa impattare l'uomo con il suo limite interno, biologico. [...] Le distinzioni antropologiche tra spirito e corpo, io e mondo, ragione e animalità si consumano, rendendo impossibile che la soggettività umana coincida con la libertà etica: l'essenza dell'uomo coincide con il suo essere corporeo, cui aderisce il soggetto. Il biologico e la sua legge [...]. È proprio separando, generalizzando e ridefinendo il concetto di vita vegetativa, nuda vita (che coincide con il patrimonio biologico) che la biopolitica può governare la vita<sup>193</sup>.

---

<sup>191</sup> A. Gorz, *L'immateriale. Conoscenza, valore e capitale*, trad.it. di A. Salsano, Torino, Bollati Boringhieri, 2003, pp. 20-21.

<sup>192</sup> F. Carmagnola, *Essere e Gadget. La macchina del sentire*, cit. p.93.

<sup>193</sup> L. Bazzicalupo, *Biopolitica come governamentalità: la cattura neoliberale della vita*, cit. pp.30-31.

## Potere Soggettivazione Libertà

In questo capitolo cercheremo di approfondire il rapporto tra resistenza e potere ipotizzando una prospettiva diversa rispetto alla concezione estetico affettiva di Deleuze (cioè delle forze capaci di piegare le maglie del potere all'interno del dispositivo). Noi riteniamo, infatti, che le intuizioni del filosofo francese non abbiano potuto pienamente confrontarsi – per una questione temporale (Deleuze morì suicida il 4 novembre del 1995) – con almeno un'istanza: la totale pervasività del potere economico. Sin dal primo paragrafo osserveremo, seguendo le ricostruzioni critiche dei teorici del bio-capitalismo cognitivo e degli studiosi dell'economia dell'immaginario, come il potere economico, che ha come espressione massima «la religione capitalista<sup>194</sup>», si ponga come obbiettivo l'astrazione di valore da dei beni che venivano considerati inutili dall'industria di stampo fordista. Stiamo parlando del valore della conoscenza e dei beni simbolici prodotti in ambito artistico (*par. 1.1 e par. 1.2*). In questo scenario, quindi, è ancora possibile pensare al fenomeno della resistenza in termini deleuziani?

Come convengono alcuni interpreti, per Deleuze, il fenomeno della resistenza è innanzitutto un atto di creazione estetico: uno stile di vita o un modo di esistenza che si oppone al paradigma dell'informazione, vigente nelle società di controllo<sup>195</sup> (Agamben). Difatti, riprendendo le parole di un'intervista dell'intellettuale parigino: «l'arte è ciò che resiste». Eppure, se la produzione del sentire viene eterodiretta dal dispositivo economico capitalista, la resistenza come forma d'arte diviene condizionale. La produzione artistica, infatti, si deve confrontare con un dato di fatto, forse non ancora così evidente al tempo di Deleuze: «l'arte nel suo complesso non è più immune dalle regole del gioco della merce<sup>196</sup>» (Carmagnola). Quindi, se l'arte non fosse più semplicemente la sola cosa che resiste, che cosa può opporsi al potere?

La celebre riflessione di Agamben – «dovremmo, cioè, riuscire a vedere [...] nel principio che permette l'assegnazione di una soggettività la matrice stessa della de-soggettivazione [...], l'elemento che segna l'asservimento al bio-potere. [...] La vita beata [infatti] giace sullo stesso terreno in cui si muove il corpo bio-politico dell'occidente<sup>197</sup>» – fa pensare, crea problema in termini strettamente filosofici. Girare attorno al problema, – diceva Deleuze nel '68 – ripeterlo, differenziandone le esposizioni, questo è l'urto del pensiero che insiste contro l'impensabile. Il pensiero nasce da un atto

---

<sup>194</sup> Come riferimento abbiamo il paragrafo V di Creazione e anarchia di Giorgio Agamben: *Capitalismo come religione*. G. Agamben, *Creazione e anarchia, L'opera nell'età della religione capitalista*, Vicenza, Neri pozza, 2017, pp.113-132.

<sup>195</sup> Ivi, p.31.

<sup>196</sup> F. Carmagnola, *Essere e Gadget*, cit. p.156.

<sup>197</sup> Cfr. nota 167

originario di violenza. A volte l'effrazione, tuttavia, può creare fratture tali da non poter essere più ricucite; è forse questo il caso dell'aporia filosofica?

La nostra proposta è quella, dunque, di ritornare a Kant in maniera inedita: costruire un modello triadico che coinvolga potere, soggettivazione e libertà. I processi di soggettivazione verrebbero così a costituirsi come spazi di libertà (*par. 2*).

Cosa significa la parola libertà per Kant?

## 1 Il dispositivo economico contemporaneo: la macchina

Nella circostanza storica presente, secondo alcuni interpreti, le diverse forme di potere hanno la pretesa di controllare la vita umana stessa tramite la predisposizione di forme di soggettivazione. Carmagnola, a questo proposito, definisce il dispositivo di potere contemporaneo come «una macchina»<sup>198</sup>, cioè un composto o una matassa di parti eterogenee che cerca di controllare dimensioni immateriali dell'individuo, quali: la conoscenza, l'immaginazione, i desideri e i sentimenti.

Il contesto di riferimento è quello della *Knowledge society*<sup>199</sup> in cui la logica di mercato sembra generare plusvalore sia attraverso la produzione di conoscenza (*Knowledge*) sia attraverso la produzione di beni immaginari.

Secondo la tesi che andremo a discutere, si delineerebbe, così, uno scenario in cui la macchina capitalista dispone il soggetto “al sentire e al conoscere” senza lasciare la possibilità all'individuo di poter autodeterminare la propria conoscenza ed il proprio sentire (inteso filosoficamente come *feeling/ Gefühl*).

La dimensione dell'immateriale si scandisce in due versanti complementari, [...] il primo è l'economia della conoscenza, [...] il secondo è la produzione di valore attraverso la parvenza. [...] Si può infatti intendere la macchina del sentire come il corrispondente dell'automa marxiano, in un regime economico nel quale la produzione di plusvalore avviene anche attraverso aspetti immateriali – immagini, narrazioni, miti – che cristallizzano forme di *libido* sociale. La macchina è un dispositivo impersonale composto di parti eterogenee. Questo differente regime economico mette in gioco differenti forme di potere<sup>200</sup>.

---

<sup>198</sup> Cfr. F. Carmagnola, *Dispositivo. Da Foucault al Gadget*, cit. p.61.

<sup>199</sup> Il termine viene utilizzato nel 1969 per la prima volta da Peter Druker, si diffonde soprattutto negli anni '90 grazie alle ricerche di Manseel e Stehr fino ad arrivare al 2005 anno in cui viene pubblicato nel manifesto UNESCO *Towards Knowledge society*. Noi facciamo riferimento al testo di Gorz, *L'immateriale. Conoscenza, valore, capitale*.

<sup>200</sup> F. Carmagnola, *La macchina del sentire. Merce, desiderio, consumo*, *Filosofia politica* n. 3, 2018, pp.461-476.

Articoleremo questo paragrafo in due parti: 1) la teoria del bio-capitalismo cognitivo (Gorz, Vercellone Fumagalli); 2) l'economia dell'immaginario (Gorz, Carmagnola). Tra le righe, inoltre, proveremo a far emergere l'influenza del pensiero di Deleuze in relazione ai rispettivi contributi.

## 1.1 Il Bio capitalismo

Innanzitutto, il termine capitalismo cognitivo (di cui bio-capitalismo rappresenta la versione evoluta<sup>201</sup>) gioca, come nota Vercellone, sulla dialettica tra i due significati chiamati in causa: con capitalismo si vuole indicare il ruolo motore del profitto, cioè la tendenza a trasformare un insieme di beni in capitale e in merce fittizia; cognitivo, invece, non funge da aggettivo ma si riferisce alla qualità del lavoro nello scenario economico industriale post fordista<sup>202</sup>.

This concept throws into relief the historical dimension and conflictual dialectic between the two terms of which it is composed. The term "capitalism" indicates the permanence, beyond all variation, of the invariants of the capitalist system; in particular the determining role of profit and the wage relation or, more precisely, the different forms of labour on which the extraction of surplus value rests. The term "cognitive" brings to light the novel nature of the labour, the sources of value and the forms of property that support the accumulation of capital and the contradictions that this engenders. These contradictions are made manifest both in the relationship between labour and capital (in the sphere of production and circulation) and in the increasingly acute antagonism between the social nature of production and the private nature of appropriation<sup>203</sup>.

In secondo luogo, con questa teoria, si cerca di connotare in maniera più specifica lo scenario economico che viene descritto con la parola "post-fordismo", prendendo, però, distanza dalle così definite «*mainstream theorizations of the knowledge-based economy*<sup>204</sup>». Secondo Fumagalli, infatti, da una parte a) il termine post fordismo indica in maniera indeterminata il periodo che va tra la crisi

---

<sup>201</sup> La parola bio-capitalismo viene utilizzata anche per evidenziare una fase più evoluta rispetto al capitalismo cognitivo. Per approfondire rimandiamo al capitolo intitolato, *Venti tesi sul capitalismo bio-cognitivo* in cui viene offerta anche un'analisi finanziaria. (Cfr. A. Fumagalli, *Economia politica del comune. Sfruttamento e sussunzione nel capitalismo biocognitivo*, Roma, Derive approdi srl, 2017, pp. 19-38)

<sup>202</sup> Come ricorda Maria Turchetto, la paternità del termine post-fordismo va attribuita all'*école de la régulation*: «la paternità della nozione di postfordismo non spetta [...] né al marxismo ortodosso né all'operaismo. Questi due filoni di pensiero hanno importato d'oltralpe il termine e la definizione corrispondente adattandoli al proprio apparato concettuale. Il copyright sul postfordismo spetta infatti alla cosiddetta francese». (Cfr. M. Turchetto, *Fordismo e postfordismo qualche dubbio su un'analisi un po' troppo consolidata*, in A. De Marchi, M. Turchetto, G. La Grassa, *Oltre il fordismo continuità e trasformazione nel capitalismo contemporaneo*, Milano, Unicopoli, 2004, p. 11).

Fumagalli nota, inoltre, come «uno dei primi testi che utilizza il termine post-fordismo è del geografo inglese Amin [...]». Per quanto riguarda il dibattito italiano [invece], il primo testo che usa il termine post fordismo è di Sergio Bologna. A. Fumagalli, *Economia politica del comune. Sfruttamento e sussunzione nel capitalismo biocognitivo*, cit. p.34.

<sup>203</sup> A. Fumagalli, A. Giuliani, S. Lucarelli, C. Vercellone, *Cognitive Capitalism, Welfare and Labour. The commonfare hypothesis*, London, Routledge, 2019, pp. 14-15.

<sup>204</sup> Ivi, p. 14.

del 1975 e la crisi dei primi anni 90, nel quale il processo di accumulazione e valorizzazione non è più caratterizzato dalla centralità della produzione materiale della grande fabbrica fordista; e dall'altra b) le teorie che parlano di economia di rete o di economia della conoscenza, utilizzano come unica chiave di lettura il determinismo tecnologico (lo sviluppo del ruolo della tecnologia all'interno della società), accettando acriticamente il funzionamento delle nuove tecnologie (esse funzionano nella misura in cui si relazionano con un sapere vivo). Così si perderebbe di vista la struttura del nuovo sistema storico di accumulazione, nel quale diventa dominante il valore produttivo del lavoro cognitivo immateriale ed emerge come posta in gioco la privatizzazione (controllo) delle forme di sapere collettivo.

- a) Nel suffisso post, non a caso, [afferma Fumagalli] si esprime ciò che non c'è più, ma non si sottolinea ciò che c'è nel presente. La fase post-fordista si caratterizza infatti per la compresenza in contemporanea di più modelli produttivi: dal modello toyotista giapponese del «just in time» di derivazione taylorista, al modello dei distretti industriali delle piccole imprese, sino allo sviluppo delle filiere che tendono a internazionalizzarsi su base gerarchica. [...]
- b) La nuova configurazione capitalista tende a individuare nella merce «conoscenza» e nello spazio (geografico e virtuale) i nuovi cardini su cui fondare una capacità dinamica di accumulazione. Si vengono così a determinare due nuove economie di scala dinamiche che stanno alla base della crescita della produttività (e quindi fonte di plus-valore): le economie di apprendimento (*learning*) e le economie di rete (*network*). Le prime sono legate al processo di generazione e creazione di nuove conoscenze (sulla base delle nuove tecnologie comunicative informazionali), le seconde sono derivate dalle modalità organizzative distrettuali (network territoriali o aree-sistema) non più utilizzabili per la sola produzione e distribuzione delle merci ma sempre più come veicolo di diffusione e controllo della conoscenza e del progresso tecnologico<sup>205</sup>.

Anche dal punto di vista manageriale infatti, come notano Paoletti e Solari, gran parte delle teorie organizzative riconosce, nell'abilità di innovare e produrre conoscenza uno dei fattori essenziali e determinanti per la creazione di valore:

L'avvento del web e della prima ondata di nuove imprese a esso collegate, ha segnato definitivamente la transizione a un mondo nel quale la creazione di valore avviene sempre più grazie all'abilità di innovare e produrre le conoscenze. Non si vuole con questo sostenere che non esistano settori e contesti nei quali il valore nasce ancora dall'efficienza e dalla capacità di ridurre i costi; tuttavia, anche in questi ambiti l'elemento differenziante è sempre meno impersonale tecnico e sempre più legato alla capacità di generare nuova conoscenza. Le risorse tradizionali legate alla dimensione di scala e agli investimenti in capitale fisico, vengono progressivamente messe in discussione dalla rapidità con la quale la sperimentazione e l'innovazione modificano i confini di interi settori di attività. La leva della conoscenza risulta collegata sempre meno alla disponibilità e al controllo di oggetti di conoscenza e sempre più alla velocità

---

<sup>205</sup> A. Fumagalli, *Economia politica del comune. Sfruttamento e sussunzione nel capitalismo biocognitivo*, cit. p.20.

con la quale la conoscenza viene sperimentata con una logica di investimento manageriale molto simile alla sperimentazione evoluzionista<sup>206</sup>.

Sul rapporto che vige tra innovazione e sistemi di gestione della conoscenza (*knowledge management*) Nacamulli reputa che «in generale [...] la gestione del know how e del know what, vale a dire i processi di sedimentazione, diffusione combinazione-ri-combinazione delle conoscenze, costituiscano l'origine principale delle innovazioni<sup>207</sup>».

Proprio per questa ragione alcuni economisti ritengono che la ricerca in ambito aziendale e universitario (oggi assistiamo ad un continuo scambio tra i meso livelli del sociale. Si pensi, per esempio, nel modello della *triplice elica*) abbia la stessa importanza della propagazione di queste pratiche a tutte le dimensioni della società: «Ricerca e propagazione fanno parte di un processo circolare che le rende necessarie entrambe<sup>208</sup>».

Questi contributi convengono, quindi, con i teorici del capitalismo cognitivo sulla progressiva smaterializzazione dell'economia, cioè di una tendenza a seguito della quale:

la maggior parte del lavoro viene ormai speso per produrre conoscenze ( $K_1 + K_2$ ), impiegate, in parte, per produrre direttamente utilità (senza alcuna mediazione energetica) e, in parte, per generare l'energia meccanica  $E_M$ , necessaria per trasformare il mondo fisico e il sistema biologico (cervello, corpo, ecologia del pianeta vivente), ossia il substrato materiale in cui le esperienze e la vita cognitiva si sviluppano. Smaterializzazione significa, in altre parole, che il circuito cognitivo – sia come input (lavoro cognitivo), che come output (consumo in materiale) – diventa più importante quantitativamente e qualitativamente rispetto al lavoro e alle utilità connesse ai processi di trasformazione materiale<sup>209</sup>.

Gorz ha espresso in maniera sintetica questo processo denominando il lavoro ed il plus valore legato ad esso come «l'immateriale».

Il punto di rottura tra le letture manageriali e il capitalismo cognitivo sta nell'interpretazione politica del fenomeno: per la prospettiva del neo-liberalismo<sup>210</sup>, seguendo le parole di Gorz, «la conoscenza apre la prospettiva di una evoluzione dell'economia verso l'economia dell'abbondanza. [...] L'economia dell'abbondanza tende di per sé verso un'economia della gratuità verso forme di

---

<sup>206</sup> P. Paoletti, L. Solari, *Il knowledge management tra formazione e innovazione*, in R. Nacamulli e D. Boldizzoni, *Oltre l'aula. Strategie di formazione nell'economia della conoscenza*, Milano, Apogeo, 2011, p.103

<sup>207</sup> R. Nacamulli e D. Boldizzoni, *Oltre l'aula. Strategie di formazione nell'economia della conoscenza*, cit. p. 98.

<sup>208</sup> E. Rullani, *Economia della conoscenza. Creatività e valore nel capitalismo delle reti*, Roma, Carocci Editore, 2004, p. 104.

<sup>209</sup> Ivi, p 266.

<sup>210</sup> Utilizziamo i termini neo-liberalismo e capitalismo cognitivo, invece di liberalismo e marxismo, poiché non riteniamo questi ultimi capaci di descrivere il processo di trasformazione della conoscenza in valore. «Né la teoria del valore della tradizione marxista, né quella liberale, attualmente dominante, possono dar conto del processo di trasformazione della conoscenza in valore [...]. In effetti il costo di produzione della conoscenza è molto incerto e, soprattutto, è radicalmente diverso dal costo della sua riproduzione. Una volta che una prima unità è stata prodotta, il costo necessario per riprodurre le altre unità tende a zero. In ogni caso, tale costo non ha niente a che vedere con il costo di produzione iniziale» E. Rullani, *Le capitalisme cognitif: du déjà vu?* In *Moltitudes*, n. 2, maggio 2000, pp. 87-94, trad. It. di A. Salsano, in A. Gorz, *L'immateriale*, cit. pp. 31-32.



produzione, di cooperazione, di scambi di consumo fondate sulla reciprocità e la messa in comune, nonché su nuove monete. Il “capitalismo cognitivo” è la crisi del capitalismo tout court<sup>211</sup>».

Al contrario, secondo la prospettiva del capitalismo, questo progresso riscontrabile nel mondo del lavoro, autorizzerebbe le imprese a prescrivere la soggettività stessa dei lavoratori. Stiamo parlando, chiaramente, di processi di soggettivazione alienanti che realizzano, così, ciò che Gorz ha definito come «la sussunzione di tutta la persona, di tutta la vita ad opera del capitale con il quale ciascuno si identificherebbe completamente<sup>212</sup>».

Confrontiamo ora i contributi provenienti dalle due teorie.

Per quanto riguarda l'economia della conoscenza<sup>213</sup> proponiamo la terza tesi di Rullani:

3. La conoscenza utile genera vantaggi sia per i produttori di alto rango che per gli utilizzatori non dotati di particolari competenze specifiche. La distribuzione dei vantaggi tra queste due categorie di attori non va necessariamente a favore dei primi, ma dipende da circostanze complesse che, in certi casi, possono favorire gli utenti, invece dei produttori della conoscenza. [...]

La “novità” dell'economia della conoscenza consiste nel fatto che oggi cerchiamo, per la prima volta, di *rappresentare questo processo e di guidarlo*, superando anche gli ostacoli in cui si è imbattuto nella sua evoluzione spontanea. L'economia della conoscenza, come disciplina, ha un implicito intento normativo: contribuire consciamente alla creazione di valore.

Di contro le tesi di Vercellone e Fumagalli:

The principal source of value now lies with the knowledge mobilized by living labour and not in the resources of material labour. In fact, in the new capitalism, the labour of a growing part of the population increasingly consists in working with information, producing knowledge, and engaging in service relations based on the exchange of knowledge, communication, and human production by humans. [...] In this movement, the Taylorist control of labour tends to be replaced by the “control of subjectivity”<sup>214</sup> (Vercellone).

---

<sup>211</sup> A. Gorz, *L'immateriale*, cit. pp. 33-34.

<sup>212</sup> Ivi, p.21.

<sup>213</sup> Rullani riassume il suo lavoro sull'Economia della conoscenza i quattro tesi: «(1) Tutto il lavoro, nell'economia moderna, è lavoro cognitivo, salvo una sempre più remota quota di lavoro energetico. Non ci sono, di conseguenza, settori che siano più knowledge-intensive di altri, ma ci sono semmai, in ogni settore, conoscenze di qualità diversa, che hanno capacità differenti di generare valore e vantaggi competitivi. l'economia della conoscenza deve identificare i drivers del valore e i mediatori che corrispondono a queste diverse qualità.

2) La produzione di valore mediante conoscenza non è un dato nuovo o recente, ma è piuttosto un elemento costitutivo della modernità, vigente dalla rivoluzione industriale sino ad oggi. Ciò che c'è di nuovo è semmai il cambiamento nelle strutture cognitive che deriva dalla trasformazione della prima modernità in una seconda, e non ancora definita, versione del moderno.

3) La conoscenza utile genera vantaggi sia per i produttori di alto rango che per gli utilizzatori non dotati di particolari competenze specifiche. La distribuzione dei vantaggi tra queste due categorie di attori non va necessariamente a favore dei primi, ma dipende da circostanze complesse che, in certi casi, possono favorire gli utenti, invece dei produttori della conoscenza.

4) La ricerca con i suoi riferimenti obbligati nel mondo della Scienza e della r&s, dei brevetti, delle Alte qualifiche tecniche professionali ha, in linea di principio, la stessa importanza della propagazione, dove contano le competenze pratiche, il rapporto con il mondo del costume, il know-how applicativo, personale non dotato di particolare pedigree».

E. Rullani, *Economia della conoscenza*, cit. p. 103

<sup>214</sup> A. Fumagalli, A. Giuliani, S. Lucarelli, C. Vercellone, *Cognitive Capitalism*, cit. pp. 24-25.

The formal subsumption in the bio-capitalism, therefore, has the effect of broadening the basis of accumulation, including training, care, breeding, consumption, social, cultural, artistic and leisure activities. [...] As already suggested, the formal subsumption, implicit in bio-cognitive capitalism, has to do with the redefinition of the relationship between productive and unproductive labour, by making productive what in the Fordist paradigm was unproductive. [...] In the bio-cognitive capitalism, real subsumption and formal subsumption are two sides of the same coin and feed off one each other. They, together, create a new form of subsumption, we can define “life subsumption”<sup>215</sup>. (Fumagalli)

Il termine sussunzione va collocato all’interno della narrazione marxista dove si parla di sussunzione formale e reale del lavoro<sup>216</sup>. Con il primo ci si riferisce alla fase iniziale del capitalismo, cioè il momento in cui avviene la *salarizzazione* monetaria del lavoro. Con il secondo, invece, si sta parlando della fase di sviluppo dell’impresa capitalista che ha il suo apogeo nell’industria fordista e taylorista. Dalla rielaborazione di questi due concetti, si ricava l’idea di una sussunzione reale della vita stessa e viene coniato il neologismo di bio-capitalismo cognitivo. Quindi per questi autori le differenti accezioni assunte dalla parola sussunzione, vanno riferite alle diverse forme di capitalismo che si susseguono nel corso della storia.

Il capitalismo, infatti secondo la lettura di Deleuze, altro non è che un’idea sociale, cioè una struttura o un virtuale che si attualizza e varia a seconda delle situazioni storiche. «Non c’è evoluzione tecnologica senza che, nel più profondo, avvenga un mutamento del capitalismo<sup>217</sup>».

L’idea sociale è l’elemento quantitativo, qualitativo e potenziale della società. Essa esprime un sistema di nessi molteplici di ordine ideale, o di rapporti differenziali tra elementi differenziali: rapporti di produzione e di proprietà che si stabiliscono, non tra uomini concreti, ma tra atomi portatori di forza lavoro o rappresentanti la proprietà. [...] Tale varietà di rapporti, [...], si incarna nei lavori concreti differenzianti che caratterizzano una determinata società, nelle relazioni reali di tale società (giuridiche, politiche, ideologiche), nei termini attuali di codeste relazioni (ad esempio, capitalista – salariato). Pertanto, Althusser e i suoi collaboratori colgono profondamente nel segno quando mostrano nel *Capitale* la presenza di una vera struttura, e ricusano le interpretazioni storicistiche del marxismo, in quanto tale struttura non agisce affatto in modo transitivo e secondo l’ordine della successione nel tempo, ma incarnando le sue varietà in società diverse e rendendo conto, volta per volta in ciascuna, della simultaneità di tutte le relazioni e di tutti i termini che ne costituiscono l’attualità<sup>218</sup>.

Proponiamo ora le parole di Antonio Negri che ci permettono di capire il legame tra sussunzione della vita e capitale che contraddistingue lo scenario presente:

---

<sup>215</sup> A. Fumagalli, *The concept of Subsumption of Labour to Capital: Towards Life Subsumption in Biocognitive Capitalism*, in *Reconsidering Value and Labour in Digital Age*, London, Palgrave Macmillan, 2015, p. 231-232.

<sup>216</sup> Per approfondimenti si rimanda alle pp. 45- 53 del testo di A. Fumagalli, *Economia politica del comune. Sfruttamento e sussunzione nel capitalismo biocognitivo*.

<sup>217</sup> G., Deleuze, *Pourparler*, cit. p.203.

<sup>218</sup> G. Deleuze, *Differenza e Ripetizione*, cit. pp. 241-242

The prefix bio is, in this case, decisive. It indicates that the current phase of capitalist accumulation is identified with the exploitation of life in its essence, going beyond the exploitation of productive labor certified as such and therefore remunerated. Value-labor leaves more and more room for value-life. [...] This process is both extensive and intensive. Extensive because life as a whole, in its singularity, becomes an object of exploitation, even in its simple everyday life<sup>219</sup>.

Per capire meglio la transizione del concetto di capitalismo bisognerà sottolineare prima i tratti tipici del capitalismo industriale e, successivamente, i punti di novità del bio-capitalismo cognitivo<sup>220</sup>.

Il capitalismo industriale si caratterizza per l'espropriazione della dimensione intellettuale della forza lavoro (gli operai), e per l'identificazione del tempo (il tempo del cronometro) come l'unico mezzo per quantificare il valore economico del lavoro.

Seguiamo a questo riguardo le parole di Fumagalli:

La crescita e lo sviluppo del capitalismo industriale va di pari passo con l'espropriazione progressiva dei saperi operai e la loro sussunzione in un sistema meccanico sempre più complesso. Questa tendenza, che Marx denominerà il passaggio dalla sussunzione formale alla sussunzione reale del lavoro al capitale, si concretizza nell'opposizione all'idea che la scienza (in quanto conoscenza) sia patrimonio del lavoro collettivo. [...] A livello di fabbrica, l'organizzazione scientifica del lavoro di matrice taylorista ha l'obiettivo di sottrarre la dimensione intellettuale progettuale dalla fase esecutiva della lavorazione: il lavoro nel senso di Marx diviene sempre più astratto non soltanto nella forma ma anche nel contenuto [...]. La possibilità di introdurre innovazioni tecnologiche è progressivamente eliminata dalla fase di produzione e esecuzione e il lavoro intellettuale diventa appannaggio di una componente minoritaria della forza lavoro, specializzata nelle attività di progettazione e di generazione della conoscenza<sup>221</sup>.

Questa separazione tra l'attività lavorativa e la soggettività del lavoratore è il risultato di un processo di codificazione della conoscenza: è la condizione che permette la oggettivazione del lavoro stesso all'interno di compiti e mansioni descrivibili e misurabili secondo i criteri del cronometro<sup>222</sup>. [...] con l'affermarsi del *sistema fabbrica* [...] il tempo diventa la misura del lavoro e il tempo di lavoro emerge come fattore socialmente centrale. Il tempo dell'orologio e del cronometro come mezzi per quantificare il valore economico del lavoro e prescrivere i modi operativi rappresentano così, insieme al macchinismo, l'essenza della trasformazione economica e culturale del lavoro<sup>223</sup>.

Nel bio-capitalismo invece, come abbiamo potuto notare anche dai contributi delle teorie manageriali, la vera fonte di valore e vantaggio competitivo diviene la conoscenza, sia intesa in termini individuali

---

<sup>219</sup> T. Negri, *Introduction*, in A. Fumagalli, A. Giuliani, S. Lucarelli, C. Vercellone, *Cognitive Capitalism*, cit. p. 2.

<sup>220</sup> Il punto di partenza di questi autori è il breve scritto di Marx, *Frammento sulle macchine*, trad. it di R. Panzieri in Quaderni rossi, n. 4 pp. 289-300. In questo scritto Marx sembra osservare come: «Lo sviluppo del capitale fisso mostra fino a quale grado il sapere sociale generale, *knowledge*, è diventato forza produttiva immediata, e quindi le condizioni del processo vitale stesso della società sono passate sotto il controllo del *general intellect*, e rimodellate in conformità ad esso. Fino a quale grado le forze produttive e sociali sono prodotte, non solo nella forma del sapere, ma come organi immediati della prassi sociale, del processo reale di vita». Ivi, p.300.

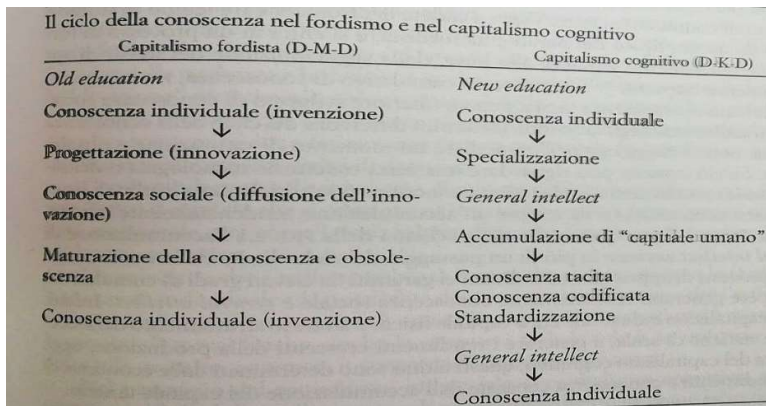
<sup>221</sup> A. Fumagalli, *Bioeconomia e capitalismo cognitivo. Verso un nuovo paradigma di accumulazione*, Roma, Carocci, 2007, p 59.

<sup>222</sup> *Ibidem*

<sup>223</sup> A. Fumagalli, *Economia politica del comune*, cit. p. 49.

(un sapere pratico cognitivo), sia in termini sociali cioè un sapere codificato e tacito che è contenuto e trasmesso nel meso livello (istituzioni ed organizzazioni). Seguiamo a proposito la definizione di Marchesi: «Il lavoro si manifesta come linguaggio capacità relazionale, comunicazione d'informazioni, implicando un rapporto organico con il sapere, non solo con quello tecnico, specifico e relativo ad una singola mansione, ma con il sapere sociale sistemico che entra costitutivamente nel ciclo della produzione<sup>224</sup>».

Fumagalli ipotizza un ciclo di vita del bene conoscenza<sup>225</sup>, nel quale essa viene equiparata, differentemente da quanto avviene nel capitalismo fordista, al ciclo di vita di un bene materiale.



La differenza radicale risiede in una differente gestione e valorizzazione del bene-conoscenza: nel capitalismo industriale la produzione di conoscenza è totalmente separata dal processo economico e dal tempo di lavoro; nel capitalismo bio-cognitivo essa diviene, invece, il perno del processo economico.

[Nel primo caso] la generazione di nuova conoscenza dipendeva ancora dalla "genialità" degli individui e dal fatto che, tramite l'istruzione pubblica (*old education*), avessero acquisito competenze particolari (capacità di produrre invenzioni) che solo in un momento successivo venivano attraversate nell'apparato tecnico-produttivo (innovazioni), Si diffondevano grazie al meccanismo dell'imitazione fino poi a diventare obsolete ed essere sostituite da nuove invenzioni. [...]

[nel secondo caso], la specializzazione dei percorsi formativi sia pubblici che privati (*new education*), pur partendo da percorsi individuali, consente una divisione della conoscenza che porta allo sviluppo di una conoscenza sociale (*general intellect*) che immediatamente incorporata nell'organizzazione produttiva e non più solo nelle macchine. È in questo contesto che si parla di *capitale umano* come fattore produttivo, al cui interno si accumula il bene conoscenza, che assume le funzioni di motore dell'accumulazione<sup>226</sup>.

<sup>224</sup> A. Marchesi, *Le fabbriche dell'anima*, Milano, Ghibli, 2002, p.116.

<sup>225</sup> A. Fumagalli, *Economia politica del comune*, cit. p. 69.

<sup>226</sup> A. Fumagalli, *Bioeconomia e capitalismo cognitivo*, cit. pp. 69-70.

Gorz definisce la conoscenza come «un'esternalità<sup>227</sup>», ovvero una risorsa gratuita che storicamente si è riprodotta seguendo logiche diverse dal mercato. Si sta parlando delle logiche che caratterizzano la produzione collettiva nel Welfare State. Ci sono d'aiuto le parole di Vercellone: «Elles [in riferimento alla logiche del Welfare State] correspondent au contraire aux productions collectives *de l'homme pour et par l'homme* assurées traditionnellement par les institutions communes du *Welfare State*<sup>228</sup>». La sfida del capitalismo cognitivo consiste, allora, nel tentativo di controllo improprio di queste risorse: [...] «l'enjeu que représente pour le capitalisme cognitif le contrôle biopolitique et la colonisation marchande des institutions du Welfare<sup>229</sup>».

Chi è in grado di controllare il processo di generazione di conoscenza può, infatti, secondo questi studiosi, determinare la qualità e l'intensità del lavoro. Il concetto di sfruttamento, così, non è circoscritto all'estrazione del plus valore (tempo), ma designa alienazione rispetto al senso del lavoro e alle sue finalità. Si parla di passaggio dal semplice sfruttamento al controllo.

Come nota attentamente Fumagalli le forme di potere basate sulla disciplina e la gerarchia non sono più sufficienti, poiché la qualità immateriale del lavoro non è oggettivabile. Sarà necessario pensare a delle forme sociali di controllo o di auto controllo capaci di predisporre gli stessi processi di soggettivazione.

L'apprendimento e le attività di rete, ovvero la generazione e la diffusione dei saperi, sono intrinsecamente legati alla soggettività, alla competenza e all'individualità del lavoratore/trice. I tempi dell'apprendimento e della relazione [...] diventano oggettivamente non misurabili e pertanto non controllabili e disciplinati direttamente. È necessario quindi ridefinire nuovi strumenti di controllo, in grado di superare la disciplina e instaurare forme di controllo sociale<sup>230</sup>.

Queste forme di controllo sociale vengono definite in due modi distinti ma interdipendenti: l'assoggettamento sociale e l'asservimento. Il primo consiste nella produzione di soggettività eterodirette; il secondo, invece, nell'idea che l'individuo venga progressivamente inglobato in funzionalità macchiniche (che hanno a che vedere con le macchine). Proponiamo le riflessioni di Lazzarato: «L'assoggettamento sociale, producendoci in quanto soggetti individuali, ci assegna a un'identità, a un sesso, a una professione, a una nazionalità. Costituisce una trappola semiotica significativa e rappresentativa dalla quale nessuno sfugge<sup>231</sup>». L'immagine che meglio rappresenta

---

<sup>227</sup> «Quel che le imprese considerano come il loro capitale umano è dunque una risorsa gratuita, una esternalità che si è prodotta da sola e continua a prodursi, e di cui le imprese si limitano a captare e a canalizzare la capacità di prodursi» A. Gorz, *L'immateriale. Conoscenza, valore, capitale*, cit. p. 15.

<sup>228</sup> A. Negri e C. Vercellone, *Le Rapport Capital / Travail Dans Le Capitalisme Cognitif*, Association Multitudes, 2008/1 n 32, p. 43

<sup>229</sup> Ibidem

<sup>230</sup> A. Fumagalli, *Economia politica del comune*, cit. pp. 60- 61.

<sup>231</sup> M. Lazzarato, *Il governo dell'uomo indebitato, Saggio sulla condizione neoliberista*, Roma, DeriveApprodi, 2013, p. 148.

tale processo di assoggettamento è quella che vede il lavoratore essere contemporaneamente «imprenditore di se stesso<sup>232</sup>» e consumatore<sup>233</sup>.

L'asservimento, invece, è soprattutto «asservimento macchinico e psicologico»: da un lato esso «rimanda a tecnologie non rappresentative bensì operazionali, diagrammatiche, che funzionano sfruttando soggettività parziali, modulari, subindividuali, [dall'altro fa sì che l'uomo] «allo stesso modo dei pezzi meccanici, funzioni da componente e da elemento umano del meccanismo<sup>234</sup>».

Ci sembra importante, a questo punto, sottolineare la rilevanza e l'influenza del *Poscritto sulla società di controllo*. In questo breve testo, infatti, secondo Fumagalli, il filosofo francese fornisce le categorie per definire le nuove forme di potere o di controllo. Riportiamo, quindi, sinteticamente la ricezione al futuro anteriore del poscritto<sup>235</sup>. Il testo di Deleuze sarà stato vero?

- a) Deleuze rileggendo Foucault fa emergere una nuova forma di potere che permea la società (carceri, ospedali, fabbriche, scuola, famiglie, etc): il bio-potere. Esso come abbiamo visto, al contrario del potere gerarchico, si organizza in maniera reticolare, è una forma di controllo che predispone soggettività.

Foucault ha situato le società disciplinari tra il XVIII e il XIX secolo. Esse raggiungono l'apogeo all'inizio del ventesimo secolo, procedendo all'organizzazione dei grandi ambienti di internamento. [...] Ma le discipline, a loro volta, conosceranno una crisi a vantaggio di nuove forze che lentamente guadagneranno terreno, fino a precipitare dopo la Seconda Guerra Mondiale le società disciplinari erano già qualcosa del nostro passato, qualcosa che stavamo smettendo di essere. [...] Le società di controllo stanno sostituendo le società disciplinari. «Controllo» è il nome che Burrouhs propone per designare il nuovo mostro che Foucault riconosce come il nostro prossimo avvenire<sup>236</sup>.

- b) Nelle società di controllo si assiste alla costruzione di aree di controllo monetario sovranazionali (il serpente monetario europeo della fine degli anni '80<sup>237</sup>), in lotta per la gestione della sovranità finanziaria. Il mondo della finanza appare oggi come uno strumento «allo stesso tempo di ricatto e di consenso sulla possibilità di accedere a mezzi monetari e di far fronte al debito pubblico e privato [...]. Il controllo dei flussi finanziari oggi significa controllo dei meccanismi di emissione di liquidità, formalmente effettuati dalle banche centrali, ma sempre più dipendenti dalle logiche di comando e dalle convenzioni dell'attuale oligarchia finanziaria<sup>238</sup>». Deleuze prevede questo fenomeno e lo descrive nella seguente maniera: «Forse è il denaro che esprime al meglio la distinzione tra le due società, poiché la

---

<sup>232</sup> A. Gorz, *L'immateriale*, cit. pp. 18-20 (Paragrafo: *L'avvento dell'imprenditore di se stesso*)

<sup>233</sup> A. Fumagalli, *Economia politica del comune*, cit. p. 64.

<sup>234</sup> M. Lazzarato, *Il governo dell'uomo indebitato, Saggio sulla condizione neoliberista*, cit. p. 149.

<sup>235</sup> Cfr. A. Fumagalli, *Economia politica del comune*, cit. pp. 60-68.

<sup>236</sup> G. Deleuze, *Pourpaler*, cit. pp.200-201.

<sup>237</sup> A. Fumagalli, *Economia politica del comune*, cit. p 62.

<sup>238</sup> Ibidem

disciplina si è sempre rapportata a monete stampate che racchiudevano l'oro come valore di riferimento, mentre il controllo rinvia a scambi fluttuanti, a modulazioni che come cifra fanno intervenire una percentuale dalle differenti monete. La vecchia talpa monetaria è l'animale degli ambienti di internamento, mentre quello della società di controllo è il serpente<sup>239</sup>».

- c) Il processo di sfruttamento della vita (sussunzione della vita) si sviluppa su due fronti: la messa a valore della vita stessa e la disposizione di soggettività. Nelle società di controllo non esiterebbe più una distinzione tra tempo di lavoro e tempo libero: l'intero arco della vita viene messo a valore. Gli individui sono in perenne competizione.

Nelle società disciplinari non si faceva che ricominciare (dalla scuola alla caserma, dalla caserma alla fabbrica), mentre nelle società di controllo non si finisce mai con nulla, in quanto l'impresa, la formazione, il servizio sono gli stati metastabili e coesistenti di una stessa modulazione, di uno stesso deformatore universale. [...]

L'uomo delle discipline era un produttore discontinuo di energia, mentre l'uomo del controllo è piuttosto ondulatorio, messo in orbita, su un fascio continuo<sup>240</sup>.

L'impresa è un'anima, un gas. [Essa] non fa che introdurre una rivalità inestinguibile come sana emulazione, motivazione eccellente che oppone gli individui tra di loro e attraversa ciascuno, dividendolo nel suo stesso intimo. Il principio modulatore del salario secondo il merito non marca di sedurre la stessa pubblica Istruzione. [...] la formazione permanente tende a sostituire la scuola, il continuo controllo a sostituire l'esame. È il mezzo più sicuro per consegnare la scuola all'impresa<sup>241</sup>.

- d) Infine, riportiamo quella che Deleuze ritiene essere la prova dell'asservimento ad un dispositivo meccanico telematico: l'individuo inizia ad essere definito in termini numerici, come una cifra.

Le società disciplinari hanno due poli: la firma che indica l'*individuo*, e il numero o matricola che indica la sua posizione in una *massa*. Il punto è che per le discipline non esiste incompatibilità tra i due poli, che il potere è allo stesso tempo massificante ed individualizzante, cioè costituisce come corpo coloro sui quali si esercita. [...] Nelle società di controllo, viceversa, la cosa essenziale non è più una firma [...], ma una cifra: la cifra è un *lasciapassare*, mentre le società disciplinari sono regolate da *parole d'ordine*. [...] Il linguaggio numerico del controllo è fatto di cifre che contrassegnano l'accesso all'informazione o al diniego. non si ha più a che fare con la coppia massa-individuo. Gli individui sono diventati dei «dividuali» e le masse dei campioni, dati, mercati o banche<sup>242</sup>.

Fumagalli, infine, fa notare come l'unico elemento mancante, nelle riflessioni di Deleuze, sia l'analisi dell'evoluzione delle tipologie contrattuali. Secondo l'economista la condizione del precariato sta ad

---

<sup>239</sup> G. Deleuze, *Pourpaler*, cit. p. 203.

<sup>240</sup> Ivi, pp. 202- 203

<sup>241</sup> Ivi, p. 202.

<sup>242</sup> Ivi, pp. 202-203.

indicare «un'antropologia e una psicologia comportamentale che è tanto più forte quanto più il lavoro diventa cognitivo e relazionale<sup>243</sup>».

La condizione precaria oggi è sinonimo di incertezza, instabilità, nomadismo, ricatto e subalternità, psicologica e non, dai mezzi di sopravvivenza. È condizione di dipendenza che non si manifesta nel momento stesso in cui si definisce formalmente un rapporto di lavoro ma ne sta a monte e a valle. È condizione esistenziale totale che impone forme di auto controllo e di auto repressione con risultati ancor più forti del disciplinamento diretto della fabbrica<sup>244</sup>.

## 1.2 Economia dell'immaginario

Le riflessioni di Carmagnola riguardo l'economia dell'immaginario approfondiscono le modalità attraverso le quali il bio-potere esercita il proprio controllo sulla vita degli individui. L'analisi del filosofo muove a partire da due considerazioni: un ampliamento del concetto di plus valore immateriale rispetto al paradigma del bio-capitalismo cognitivo; la creazione o rivisitazione – una creazione filosofica in termini deleuziani – del concetto di «macchina». In questo senso bisognerà avere a mente la domanda che più volte ci siamo fatti durante il corso del nostro lavoro: l'arte è ancora in grado di resistere al potere?

Seguendo la lezione di Gorz, infatti, si può estendere la nozione di plus valore immateriale oltre il paradigma della produzione della conoscenza (bio-capitalismo cognitivo), ipotizzando così di investire un altro estremo, tralasciato dal capitalismo industriale: la produzione estetica di immagini, miti e sentimenti. Riportiamo, a questo proposito, due diversi estratti de *L'immateriale. Conoscenza, valore e capitale*, che fanno ipotizzare quanto detto:

Il capitalismo moderno, centrato sulla valorizzazione di grandi masse di capitale fisso materiale, è sostituito sempre più rapidamente da un capitalismo postmoderno centrato sulla valorizzazione di capitale detto immateriale, qualificato anche «capitale umano», «capitale conoscenza» o «capitale intelligenza». [...] La «conoscenza» è considerata come la forza produttiva principale<sup>245</sup>. [...]

La produzione di immagini di marca e l'industria del marketing, della pubblicità, dello *styling*, del design ecc. che le sostiene, assolvono una doppia funzione: una funzione propriamente economica e commerciale, da una parte; una funzione politica e culturale, dall'altra. Dal punto di vista economico, la marca deve dotare il prodotto di un valore simbolico non misurabile che prevale sul suo valore utilitario di scambio [...] un valore artistico o estetico, sociale ed espressivo[...]. Nella misura in cui il valore simbolico del prodotto diventa la fonte principale del profitto, la creazione di valore si sposta su un terreno in cui i progressi di produttività possono restare senza effetto notevole sul livello

---

<sup>243</sup> A. Fumagalli, *Economia politica del comune*, cit. p. 62.

<sup>244</sup> Ibidem.

<sup>245</sup> A. Gorz, *L'immateriale*, cit. p. 9.



dei prezzi. Il capitale fisso immateriale della ditta comprende ora la sua notorietà, il suo prestigio, costitutivi di un capitale simbolico e il talento, il saper fare, la creatività del personale che produce la dimensione quasi artistica degli articoli<sup>246</sup>.

Carmagnola seguendo la traccia lasciata del filosofo francese ipotizza:

di estendere la nozione di “immateriale” al di là del rapporto lavoro/conoscenza/tempo, e investire l’altro estremo: merce/consumo/immagine, cioè il campo del Brand. Pare che Gorz associ alla “marca” una sorta di sovrappiù, un valore simbolico, esterno all’economico, anzi addirittura *precedente* alla stessa stregua dell’uso, nel paradigma marxiano. E questo valore distinto dall’economico, sarebbe “artistico o estetico”. Ma è davvero *un altro valore*? Gorz parla infatti di un “valore simbolico non misurabile”, e che tuttavia può essere preso in considerazione dall’economia<sup>247</sup>.

Quindi analogamente all’economia della conoscenza, in cui l’oggetto economico o merce per eccellenza è la conoscenza, bisognerà parlare anche di un’economia dell’immaginario dove ciò che crea plus valore è la produzione “simbolica” del sentire «general feeling<sup>248</sup>».

Per il filosofo le due tesi sono come due lati della stessa medaglia; entrambe trovano una forte ispirazione a partire da delle intuizioni di Marx. Da una parte, infatti, abbiamo il concetto di *knowledge* e *general intellect*, le due parole marxiane che vengono reinterpretate dai teorici bio capitalisti; dall’altra la teoria del feticismo. «Cosa dobbiamo [si chiede Carmagnola] allora al genio di Marx? Egli ha mostrato il carattere sensibilmente sovrasensibile della merce e questa è la base per l’attuale produzione di un immateriale di un altro genere, di un *general feeling* accanto e in combinazione con il *general intellect*<sup>249</sup>».

Riportiamo le parole di Marx prese dal *Frammento sulle macchine*, poiché vengono ampiamente discusse da Carmagnola e dai teorici del bio capitalismo<sup>250</sup>, senza tuttavia poter ricostruire il dibattito che esse hanno generato nel corso della storia<sup>251</sup>. Sottolineiamo, solamente, come in questo scritto la conoscenza dell’operaio diviene una forza produttiva che contribuisce allo sviluppo del capitale.

Lo sviluppo del capitale fisso mostra fino a quale grado il sapere sociale generale, *knowledge*, è diventato forza produttiva immediata, e quindi le condizioni del processo vitale stesso della società sono passate sotto il controllo del *general intellect* e rimodellate in conformità ad esso; fino a quale grado le forze produttive e sociali sono

---

<sup>246</sup> Ivi, p. 45.

<sup>247</sup> F. Carmagnola, *Essere e Gadget. La macchina del sentire*, cit. p. 119.

<sup>248</sup> Ivi, p. 120.

<sup>249</sup> F. Carmagnola, *La macchina del sentire*, cit. pp.461-476.

<sup>250</sup> Per approfondimenti rimandiamo ad *Essere e Gadget*, cit. pp. 99-115; A Fumagalli, *Economia politica del comune*, cit. pp. 39- 52; C. Vercellone, *From Formal Subsumption to General Intellect: Elements for a Marxist Reading of the Thesis of Cognitive Capitalism*, in *Historical Materialism*, Brill Academic Publishers, 2007, 15 (1), pp.13-36.

<sup>251</sup> «Questi passi sembrano addirittura mettere in discussione alcuni degli stessi teoremi marxiani: la produzione di ricchezza in base al tempo di lavoro, la distinzione tra lavoro manuale e lavoro intellettuale». Cfr. F. Carmagnola, *Essere e gadget*, cit. p. 101.

prodotte, non solo nella forma del sapere, ma come organi immediati della prassi sociale, del processo reale di vita<sup>252</sup>.

Per quanto riguarda le tesi sull'economia dell'immaginario il punto partenza è la rilettura della teoria del feticismo. L'autore milanese considera, infatti, il valore estetico o simbolico della marca, come l'avverarsi o l'estremizzarsi di ciò che Marx definiva come *parvenza*, ovvero ciò che rende le merci feticistiche.

Se si volesse offrire un primo inquadramento della merce, la si potrebbe intendere come un oggetto destinato all'uso, il cui valore è circoscritto esclusivamente al processo di consumo e di scambio: «A primo aspetto una merce pare una cosa triviale, normale<sup>253</sup>», tuttavia, continua Marx, essa è tutt'altro che semplice:

Dalla sua analisi risulta che è una cosa intricatissima, ricca di sfumature metafisiche e di arguzie teologiche. Fintantoché è valore d'uso, in essa non c'è niente di misterioso, sia che [...] consideriamo [...] che essa soddisfa con le sue proprietà bisogni umani, sia che possessa tali proprietà solo come prodotto di lavoro umano. [...] Ma quando appare come merce si trasforma in un oggetto sensibilmente soprasensibile. [...] Il carattere mistico della merce non deriva dunque dal suo valore d'uso. E non deriva neanche dal contenuto delle determinazioni di *valore*. Donde proviene dunque il carattere enigmatico del prodotto di lavoro quando assume *forma di merce*?<sup>254</sup>.

C'è una sfumatura metafisica della merce, un carattere mistico che non risiede né nel valore d'uso né nel valore di scambio: «quando gli uomini lavorano in una qualunque maniera l'uno per l'altro, il loro lavoro ottiene anche una forma sociale<sup>255</sup>». Il valore della produzione sociale del bene viene occultato durante il momento della vendita; si vuol far credere che il valore sociale della merce sia connaturato ad essa, quando in verità non è così. Le merci sembrano addirittura apparire come qualcosa di vivo, di animato; «il tavolino che balla» è sicuramente un'immagine forte che veicola la tendenza delle merci a diventare «figure indipendenti che sono in rapporto tra di loro e con gli uomini<sup>256</sup>».

Il carattere feticistico della merce consiste in questa peculiarità, che Carmagnola chiama *parvenza* (*schein*): «la merce è ciò che appare, la *Parvenza (Schein)*<sup>257</sup>».

Noi osserveremo il primo significato di *parvenza* connesso al concetto di feticismo<sup>258</sup>:

la forma di merce e il rapporto di valore dei prodotti di lavoro in cui essa è rappresentata non ha proprio niente a che fare con la loro natura fisica e con le relazioni tra le cose che ne seguono. Quello che qui prende per gli uomini la forma fantasmagorica di un

---

<sup>252</sup> Ivi, nota

<sup>253</sup> K. Marx, *Il capitale, Libro I*, trad. it. di E. Sbardella, in *Marx. Il Capitale*, Roma, Newton Compton Editori S.R.L., 1996, p. 76.

<sup>254</sup> Ibidem.

<sup>255</sup> K. Marx, *Il capitale*, cit, p. 76

<sup>256</sup> Ivi, p. 77.

<sup>257</sup> F. Carmagnola, *La macchina del sentire*, cit. pp.461-476.

<sup>258</sup> Nel primo libro del *Capitale* Marx offre un secondo significato di *parvenza*. Esso è relativo all'astrazione reale del tempo di lavoro. Questa astrazione è opera della conversione che si ha dei prodotti attraverso il denaro.

rapporto tra cose è solamente il determinato rapporto sociale che esiste tra gli stessi uomini [...] Qui i prodotti della testa umana sembrano essere dotati di una propria vita, figure indipendenti che sono in rapporto tra di loro e con gli uomini. Questo io chiamo il feticismo che s'appiccica ai prodotti del lavoro appena vengono prodotti come merci, e che quindi è inseparabile dalla produzione di merci [...] la parvenza che il carattere sociale del lavoro appartenga agli oggetti<sup>259</sup>.

Ecco dunque, è bene rimarcarlo, qual è l'arcano della merce: nascondere la determinazione sociale della stessa. Avremo, quindi secondo Carmagnola, tre elementi che determinano una merce: «il valore d'uso, la traccia del contatto con la materia; l'*apparenza* del prodotto come merce, cioè il valore di scambio; e l'astrazione reale del tempo di lavoro differenziato, che è la verità dietro questa *apparenza*<sup>260</sup>» (quest'ultimo significato di parvenza, lo abbiamo affrontato velocemente spiegando la sussunzione reale e formale del lavoro).

Carmagnola nota come le grandi marche vendano ai consumatori “in maniera feticistica”: esse non si limitano, semplicemente, ad occultare il valore d'uso della merce, ma esso viene proprio in secondo piano: «ciò che davvero *fa presa*, infatti, è proprio l'azione dell'aggregato immaginario che ricade sul prodotto. Il plus valore risiede proprio in questo aspetto che la retorica del marketing definisce “simbolico”<sup>261</sup>».

Il feticismo è il modo in cui stanno le cose *secondo il senso che l'apparenza si dà*. Il modo falso ma efficace in cui la merce si racconta a noi. La merce ha anch'essa, come il lavoro astratto, il suo *mythos*. Marx lo dice con precisione: è “la parvenza che le determinazioni sociali del lavoro siano caratteri degli oggetti”, che “*paiono figure indipendenti, dotate di vita propria*” (corsivi miei).

La merce come feticcio opera una trasfigurazione: nella dinamica sana dell'uso, sarebbe semplice cosa destinata a soddisfare un bisogno, ma nel trucco feticista essa usurpa la vitalità del vivente, si comporta come se fosse vivente e parlante: e non è così che compare la merce nei *claim* della comunicazione?<sup>262</sup>

Occorre a questo punto fare una distinzione terminologica tra bene simbolico e bene immaginario che coinvolge una riflessione sullo statuto dell'arte<sup>263</sup>: nel Moderno, il campo della produzione dei beni simbolici è l'Arte, poiché l'ordine simbolico di riferimento, cioè il dominio della produzione artistica è esplicitamente separato e contrapposto rispetto all'economico. Come abbiamo visto, infatti, le regole in vigore nel sistema economico del capitalismo industriale sono circoscritte all'accumulazione materiale dei beni. Ciò non significa che, volendo richiamare un'immagine usata da Kuhn, il mondo dell'arte non risenta di logiche economiche, poiché ogni ordine simbolico presenta

---

<sup>259</sup> Ivi, p.77.

<sup>260</sup> F. Carmagnola, *Essere e Gadget. La macchina del sentire*, cit. p. 106.

<sup>261</sup> Ivi, p. 123.

<sup>262</sup> F. Carmagnola, *Essere e Gadget. La macchina del sentire*, cit. p.110.

<sup>263</sup> F. Carmagnola, *Essere e Gadget. La macchina del sentire*, cit. pp. 128-141.

delle anomalie, ma esse non si erigono a paradigma<sup>264</sup>. Nello scenario contemporaneo, invece, si assiste ad una integrazione tra i due ordini, nella quale il dominio dell'arte viene assorbito dal dominio economico. Per questa ragione viene proposta la nozione di bene immaginario.

Proponiamo due diversi passi che attestano questo passaggio dal bene simbolico al bene immaginario: 1) «l'immaginario della merce, ciò che Marx chiamava feticismo<sup>265</sup>»; 2) «Ritengo che a questo punto l'espressione *beni simbolici* vada corretta o almeno impiegata diversamente: parlerei di “beni immaginari”, di merci prodotte in regime di economia dell'immaginario<sup>266</sup>». L'economia dell'immaginario, dunque, è una fase evoluta del capitalismo in cui la forza produttiva della merce «consiste nella capacità di far sentire e produrre emozioni<sup>267</sup>».

Carmagnola rifacendosi, qui, a degli studi antropologici parla anche di «un regime di finzione», cioè un funzionamento psichico socialmente regolato, che comprende almeno tre poli: una creazione artistico/letteraria, la recezione a livello soggettivo ed infine la recezione a livello collettivo.

La nozione di “regimi di finzione” proposta da Augé può essere interpretata in rapporto alla controversa nozione di immaginario. Augé definisce l'immaginario come un sistema di *rappresentazioni* che producono il punto di vista condiviso, dominante. Questa nozione di immaginario, [...], presenta tre polarità: il polo soggettivo della creazione letteraria e artistica, il polo dell'*imagery* individuale, e infine il polo collettivo o sociale (cfr. ad es. Taylor 2004). Un “regime di finzione” è sempre il prodotto della circolazione e della reciproca influenza di questi elementi. Dunque alla parola “immaginario” corrisponderebbe il *sistema* che tiene insieme e regola, volta per volta, il rapporto fra i tre poli: la creazione finzionale cosciente, l'immaginario collettivo, l'*imagery* psichica<sup>268</sup>.

Per rendere concreto ciò di cui si sta parlando, consideriamo il logo di una famosa catena di scarpe: la Nike<sup>269</sup>. Il valore simbolico di quell'immagine è decaduto. A livello collettivo, infatti, si è perso il riferimento alla reale opera d'arte, la dea Nike di Samotracia contenuta al Louvre. La finzione sta proprio nell'aver sostituito il valore “simbolico” inutile, fine a se stesso, (il legame con l'opera d'arte) ad un diverso significato: dal punto di vista sociale il logo è diventato un brand. Quell'immagine rimanda ad un valore economico non più artistico/culturale.

---

<sup>264</sup> Ordine simbolico è una dimensione strutturale e storica. Si può pensare all'idea di paradigma proposta Kuhn: «il paradigma è ciò che definisce l'ambito di ricerca di una scienza normale: La ricerca nell'ambito della scienza normale è invece rivolta all'articolazione di quei fenomeni e di quelle teorie che sono già fornite dal paradigma». «L'anomalia è visibile soltanto sullo sfondo di un paradigma». T. Kuhn, *Le strutture delle rivoluzioni scientifiche*, trad. it di A. Carugo, Torino, Einaudi, 2009, p.44; p.89

<sup>265</sup> F. Carmagnola, *La macchina del sentire*, cit. pp.461-476

<sup>266</sup> F. Carmagnola, *Essere e Gadget. La macchina del sentire*, cit. p. 132.

<sup>267</sup> F. Carmagnola, *Essere e Gadget. La macchina del sentire*, cit. p. 134.

<sup>268</sup> Ivi, p.133.

<sup>269</sup> <http://www.brand-identikit.it/articoli/nike-il-logo-antonomasia>- consultato il 27/12/2020

Possiamo a questo punto discutere alcune delle sette ipotesi relative al concetto di economia dell'immaginario<sup>270</sup>. Le esporremo in maniera funzionale al nostro discorso.

In primo luogo prendiamo in considerazione la terza e la quarta ipotesi, poiché ci permettono di riassumere quanto detto fino a questo momento: da una parte il *modus operandi* dell'economia dell'immaginario: «4 - L'economia dell'immaginario [...] integra la finzione all'economia»; dall'altra la relazione tra bene simbolico e feticismo: «3 - Tutti i prodotti o le merci prodotte dall'economia dell'immaginario rispondono in qualche misura alla nozione di “beni simbolici”, eredi contemporanei del feticismo marxiano».

In secondo luogo, completeremo la nostra “descrizione fenomenologica” cercando di capire quali sono le forze e gli attori che costituiscono l'economia dell'immaginario: «2 - l'economia dell'immaginario è un campo dove agiscono forze di duplice natura. 1 - La macchina del sentire è il dispositivo operativo dell'economia dell'immaginario».

Per quanto riguarda il concetto di campo, abbiamo visto con Deleuze che esso è un virtuale immanente che si attualizza in stati di cose (oggetti e soggetti); il campo è un groviglio di forze di natura economica ed immateriale (conoscenza e valore artistico) che producono disposizioni, forme di soggettivazione, che possono avere anche l'accezione di *habitus*<sup>271</sup>.

Queste disposizioni, procedendo con il nostro discorso, da chi vengono prodotte?

La risposta di Carmagnola è molto interessante, poiché ci consente di riprendere anche il discorso sul bio-capitalismo cognitivo: è la macchina capitalista a produrre disposizioni estetiche sottoforma di *gadget*.

Il sentire ed il sapere, infatti nella visione del filosofo, non sono più prodotti dell'individuo, ma sono prodotti da un sistema automatico composto da elementi eterogeni. La macchina del sapere, un concetto già anticipato da Marx e poi ripreso dai teorici bio-capitalisti, è formata da tre elementi: l'uomo, il macchinario fisico e il sistema delle tecnoscienze. Analogamente, la macchina del sentire che tiene assieme aspetti immateriali e finzioni, quali: le figure mediatiche o le icone, i ritornelli linguistici, gli elementi di design. Con il termine macchina, quindi, non ci stiamo riferendo ad un

---

<sup>270</sup> «In quest'ultimo capitolo vorrei presentare le seguenti ipotesi: 1- La macchina del sentire è il *dispositivo* operativo dell'economia dell'immaginario; 2 - L'economia dell'immaginario è uno specifico *campo* dove agiscono forze di duplice natura; 3 - Tutti i prodotti o le merci prodotte dall'economia dell'immaginario rispondono in qualche misura alla nozione di “*beni simbolici*”, eredi contemporanei del feticismo marxiano; 4 - L'economia dell'immaginario risponde però a un *regime* differente da quello del Moderno, che coniuga la finzione e l'economia; 5 - I beni cosiddetti simbolici incorporano una forma di *libido* sociale che genera plus-valore e insieme plus-godere; 6 - Lo fanno attraverso forme di *fiction/fantasy* descrivibili come *miti*; 7 - L'economia dell'immaginario distribuisce diversamente il *potere*». Cfr. F. Carmagnola, *Essere e Gadget*, cit. pp. 117-118.

<sup>271</sup> Carmagnola ingloba al lessico filosofico di Deleuze e Foucault la parola *habitus*. I riferimenti sono in *Essere e Gadget* pp. 124-128.

semplice strumento di lavoro o ad un utensile, ricordando una frase di Lacan utilizzata come esergo al capitolo sesto di *Essere e Gadget*, – «Una macchina dei nostri giorni non ha nulla a che vedere con un utensile<sup>272</sup>» –, esso è piuttosto un sistema automatico. Un automa.

L'automa marxiano e la matassa del dispositivo libidinale dell'economia dell'immaginario si corrispondono e si affiancano. L'automa marxiano, [...], è composto da tre elementi di natura differente eterogenei e connessi: l'umano, il macchinario fisico, il sistema delle tecnoscienze. Anche la macchina del sentire può essere pensata come "un sistema multilineare composto di linee di natura diversa". Tutti questi elementi immateriali –figure mediatiche o icone, ritornelli linguistici, frammenti narrativi – vengono aggregati all'oggetto prodotto, insomma confluiscono e si addensano sulla merce feticcio, che chiameremmo meglio gadget<sup>273</sup>.

La “macchina” diviene, in questa accezione, anche sinonimo di dispositivo – una matassa di elementi eterogenei (Deleuze) – che, controllando la produzione di sapere e di sentire, determina i processi di soggettivazione. In maniera critica il filosofo ritiene che i prodotti di questa macchina siano i gadget.

Proveremo, allora, a chiarire il significato della parola gadget, prendendo come riferimento due scritti: *Essere e Gadget. La macchina del sentire* (2019); *Dispositivo. Da Foucault al Gadget* (2015). Questo termine si presta a moltissime interpretazioni:

- 1) Un indicatore, come un segnale stradale: nel momento in cui il sapere o la conoscenza e l'arte perdono la loro indipendenza e quindi diventano utili e non più fine a se stessi – “il sapere è fino a se stesso” (Aristotele), “il bello è il simbolo del bene morale” (Kant) – vengono “gadgettizzati”. «Il gadget è un sovrappiù immaginario: non serve ma potrebbe servire, può sempre servire<sup>274</sup>». Forse questo può essere il destino e dell'arte e della filosofia se rinunciano al loro potere critico.

Lo statuto di gadget inoltre è estensivo, non si limita al prodotto, all'oggetto. La stessa Opera d'Arte, il Paesaggio, il Monumento, il Reperto archeologico, i resti monumentali della Storia, sono integrati nello stato di gadget economicamente pregevole. Alcuni esempi: Brunello Cucinelli ricostruisce l'antico borgo di Solomeo, nei pressi del suo sito produttivo, e ne fa un'urbanistica-gadget, una gigantesca scenografia teatrale. Dolce e Gabbana *gadgettizzano* un immaginario mondo mediterraneo dove bellezze brune si lasciano accarezzare con lo sguardo da maturi paesani con baffi e coppola<sup>275</sup>.

- 2) Il feticismo contemporaneo vede nel gadget l'attualizzazione di quella che viene definita, grazie al lessico di Lacan, come “l'omologia strutturale tra plus-valore e plus-godere”. Chiariremo il senso di questa espressione grazie alle parole di Zizek:

---

<sup>272</sup> F, Carmagnola, *Essere e Gadget*, cit. pp. 117

<sup>273</sup> Ivi, p. 122.

<sup>274</sup> F. Carmagnola, *Dispositivo. Da Foucault al Gadget*, cit. p. 67.

<sup>275</sup> F, Carmagnola, *Essere e Gadget*, cit. pp. 134-135.

Ecco dunque l'omologia tra plusvalore, la «causa» che mette in movimento il processo di produzione capitalistico, e plusgodere, l'oggetto causa del desiderio. La paradossale topologia del movimento del capitale, il blocco fondamentale che si risolve e si riproduce attraverso un'attività frenetica, il potere eccessivo come ciò in cui appare una fondamentale impotenza, questo passaggio immediato, questa coincidenza di limite ed eccesso, di mancanza e surplus, non sono forse ciò che pertiene all'*object petit a* lacaniano, il resto che incarna la mancanza fondamentale e costitutiva?<sup>276</sup>

L'esperienza del consumo della merce, quindi, può essere vista come la ricaduta dell'*oggetto a* lacaniano sia a livello individuale sia a livello sociale. Si potrebbe scorgere quasi un imperativo morale al consumo.

Si può dire, con Lacan, che il gadget – evoluzione perversa dei “beni simbolici” – sia al centro del regime attuale di economia dell'immaginario. Il plus-godere è impersonato dalla successione indefinita delle merci-gadget. L'affermazione di Lyotard – ogni economia è libidinale – vale anche capovolta: ogni *libido* è, oltre che “sociale” (Bourdieu), anche direttamente economica. Dunque il plus-godere non interessa solo il piano psichico, ma anche la critica dell'economia politica, e il plus-valore marxiano sta al plus-godere lacaniano come il polo produttivo classico, quello della tela e del ferro, sta all'attuale economia “delle esperienze”<sup>277</sup>.

Ironicamente questo passaggio potrebbe rappresentare ciò che accade a livello individuale: «Insomma, per giustificare la presenza, l'acquisto, il possesso, l'uso devo inventare una funzione inesistente, una sorta di giustificazione “morale” posticcia per mettermi a posto provvisoriamente con la coscienza. O in un'altra variante posso anche dire: "lo so bene, (che non serve) ma tuttavia...”<sup>278</sup>»

### 3) Il gadget anima l'individuo.

«Ora, Lacan vede una possibilità, uno scenario: che noi, “noi stessi”, possiamo davvero arrivare a essere "animati" dal gadget. Dotati di anima, ovvero, di una forma di soggettività senziente, esposta al sentire attraverso la mediazione soggettivante o (de-soggettivamente) del gadget<sup>279</sup>». Le esperienze di godimento richiedono una partecipazione attiva dell'individuo, il quale contribuisce attivamente con il suo sentire (il *like*, il *commitment*, l'*enjoyment*) al propagarsi di una comunità immaginaria. «C'è godimento nel consumo, [afferma Carmagnola], e noi siamo anche soggetti attivi delle sue mitologie, agenti della sua riproduzione che avviene attraverso il mito o il discorso<sup>280</sup>».

---

<sup>276</sup> S. Zizek, *L'oggetto sublime dell'ideologia*, trad. it. C. Salzani, Milano, Salani Editore, 2014, pp. 79-80.

<sup>277</sup> F. Carmagnola, *Essere e Gadget*, cit. p.139.

<sup>278</sup> F. Carmagnola, *Dispositivo. Da Foucault al gadget*, cit. pp 67-68.

<sup>279</sup> Ivi, p.68.

<sup>280</sup> F. Carmagnola, *La macchina del sentire*, cit. pp.461-476.

Concludiamo proponendo una considerazione: se per Deleuze il sentire/affezione (*aisthesis*), esprimendosi per esempio attraverso l'arte, ha ancora una capacità di resistenza al potere, al contrario nella contemporaneità, l'arte nel suo complesso così come il sentire umano, sembrano essere completamente assorbiti entro le forze del dispositivo economico. «La dimensione emozionale ed affettiva – afferma Mario Perniola è interamente integrata – nell'orizzonte dell'effettualità dello scambio che si è pienamente realizzato oggi<sup>281</sup>».

Addirittura, Carmagnola, reinterpretando Lacan, sembra rilevare come la tendenza feticistica sia talmente permeata all'interno del tessuto sociale da porsi come sostituto o surrogato di quella mancanza originaria che la psicanalisi lacaniana ha definito come “*l'oggetto a*”.

Senza addentrarci nel territorio della psicoanalisi, è interessante notare come anche Agamben, utilizzando un lessico più vicino al nostro, denunci una estensione indebita del dominio del capitalismo: «il capitalismo è una religione in cui la fede si è sostituita a Dio<sup>282</sup>». Di conseguenza proponga un ritorno ad un concetto attuale ma allo stesso tempo assolutamente inattuale: la povertà. «Il diritto di non appropriarsi di nulla<sup>283</sup>», contro la logica dell'accumulo che invita ad appropriarsi di qualsiasi cosa. «La povertà è la reazione con un inappropriabile; essere povero significa: tenersi in relazione con un bene inappropriabile<sup>284</sup>».

Dunque, per quanto detto, gli studi sul bio-capitalismo ed in particolare la tesi di Carmagnola ci rendono difficile ipotizzare una via di fuga dal potere di tipo estetico-affettiva. Pertanto ritorna la rilevanza del *pròblema* soggettivazione e potere. L'insistenza del potere sulla vita dell'uomo può essere una possibilità generativa o viceversa è un'aporia esistenziale?

## 2 Kant e il concetto di Persona

In questo paragrafo cercheremo di far dialogare filosoficamente il problema della soggettivazione alla luce delle considerazioni sul bio potere. Il nostro desiderio è quello di considerare la tensione sottolineata da Agamben – “bio potere e vita giacciono sullo stesso piano” – come un problema filosofico e non semplicemente come un'aporia filosofica. L'aporia, come recita lo Zingarelli, è: «una

---

<sup>281</sup> M. Perniola, *Del sentire*, in *Essere e Gadget*, cit. p 8.

<sup>282</sup> G. Agamben, *Creazione e anarchia, L'opera nell'età della religione capitalista*, Vicenza, Neri pozza, 2017, p.121.

<sup>283</sup> Ivi, p.68.

<sup>284</sup> Ibidem.



difficoltà logica insolubile<sup>285</sup>», che sembra portare ad un vicolo cieco. È possibile trovare un significato nuovo a quest'impasse?

Come abbiamo osservato nel primo capitolo, il grande lavoro di rilettura di Deleuze della prima e della terza critica kantiana ci porta alla concezione di empirismo trascendentale e di immanenza assoluta. Secondo questa lettura il soggetto, perdendo la propria soggettività, diviene uno stato di "pura affettività". Abbiamo utilizzato anche l'espressione evento impersonale all'interno di campo di forze.

Successivamente si è mostrato come le forze che attraversano il campo, siano etero-dirette dalla macchina del potere capitalista. Se, dunque, i processi di soggettivazione sono etero diretti, come poter concepire una reale via di fuga dal potere?

La nostra proposta è di riprendere il concetto di *libertà* all'interno di alcuni elaborati kantiani, cercando di ampliare il paradigma deleuziano a tre elementi: potere, soggettivazione e libertà. Ciò ci porta, innanzitutto, a rivedere l'impianto ontologico di Deleuze: l'essere non può venire considerato come il piano di immanenza assoluta. Qualcosa, kantianamente, interrompe il propagarsi delle forze all'interno del campo immanente. In secondo luogo, faremo notare come già all'interno della *Prima Critica* vi siano degli elementi che in una qualche misura incrinano la solidità dell'io penso: *l'io nuomenico*, la *Persona libera*, non è oggettivabile o rappresentabile, proprio perché si colloca oltre l'esperienza spazio-temporale. Non possiamo fare esperienza, in senso kantiano della libertà e di conseguenza il nostro essere liberi non è riconducibile ad uno schema rappresentativo, ma ad un'idea. Ciò, come vedremo, conferisce un'indipendenza ed un'autonomia pratica all'individuo. Possiamo riscontrare questa indipendenza, questa autonomia dell'individuo nel dispositivo contemporaneo?

Come osserva Bazzicalupo la rinuncia alla libertà etica o un'interpretazione immanente di essa, significa propriamente consegnare l'individuo al potere:

L'immanenza totale della vita a se stessa, la sua presenzializzazione assoluta che rende indistinguibile l'uomo dalla sua dimensione mondana, fa impattare l'uomo con il suo limite interno, biologico. [...] Le distinzioni antropologiche tra spirito e corpo, io e mondo, ragione e animalità si consumano, rendendo impossibile che la soggettività umana coincida con la libertà etica: l'essenza dell'uomo coincide con il suo essere corporeo, cui aderisce il soggetto. [...]. Se oggi la vita emerge nella sua immanenza intrascendibile recando al proprio interno una rule di governabilità e di ottimizzazione che si innesta sulla sua nudità, e proprio perché vi si giunge attraverso saperi strategici che la rendono pensabile in questa ottica. È proprio separando, generalizzando e ridefinendo il concetto di vita vegetativa, nuda vita [affettività pura], che la biopolitica può governare le vite<sup>286</sup>.

<sup>285</sup> N. Zigarelli, *Vocabolario della lingua italiana*, Bologna, Zanichelli XII edizione, 2006, p.131.

<sup>286</sup> L. Bazzicalupo, *Biopolitica come governamentalità: la cattura neoliberale della vita*, cit. pp.30-31.

Ci sembra rilevante, quindi, proporre fin da subito un passo de *La Metafisica dei Costumi* di Kant, rileggendolo alla luce del rapporto tra soggettivazione e potere. Le parole del filosofo tedesco fanno emergere, l'idea di un'indipendenza ontologica della Persona:

L'uomo considerato nel sistema della natura (*Homo phaenomenon, animal rationale*) è un essere di mediocre importanza e ha come tutti gli animali che il suolo produce un valore comune volgare (*pretium volgare*). Perfino il fatto che egli si eleva al di sopra di essi per l'intelletto e può proporre a se stesso dei fini, gli dà unicamente un valore esterno relativo all'utilità (*pretium usus*), [...], un prezzo analogo a quello di una merce, dove anzi egli ha un valore perfino inferiore al mezzo generale di scambio, cioè il denaro. [...] Ma l'uomo considerato come persona (*die Person*), vale a dire come soggetto di una ragione moralmente pratica, è elevato al di sopra di ogni prezzo, perché come tale (*homo noumenon*) egli deve essere riguardato non come un mezzo per raggiungere i fini degli altri e nemmeno i suoi propri, ma come un fine in sé; vale a dire egli possiede una dignità (un valore interiore assoluto) [...] <sup>287</sup>.

Cercheremo ora di ricostruire il ragionamento kantiano relativo al concetto di Persona suddividendolo in tre passaggi: a) la libertà ed il superamento della terza antinomia; b) l'autonomia ed indipendenza della volontà; c) il concetto di Persona. Sullo sfondo avremo come riferimento le considerazioni di Deleuze e Žižek sulla formalità della legge Kantiana.

La terza antinomia relativa all'idea di mondo <sup>288</sup>, contenuta nella Critica della ragion pura (KrV) <sup>289</sup>, si focalizza sulla relazione problematica tra libertà e mondo dell'esperienza.

Riportiamo di seguito tesi ed antitesi.

[La tesi recita:] «La causalità secondo le leggi della natura non è la sola da cui possono esser derivati tutti i fenomeni del mondo. È necessario ammettere per la spiegazione di essi anche una causalità per libertà.

[L'antitesi, invece:] Non c'è nessuna libertà, ma tutto nel mondo accade unicamente secondo leggi della natura <sup>290</sup>».

A proposito della tesi, Kant illustra una possibile giustificazione ricorrendo ad una dimostrazione per assurdo <sup>291</sup>: «la legge della natura [*Naturgesetz*] consiste appunto nel fatto che senza una causa

---

<sup>287</sup> I. Kant, *Metafisica dei costumi, Elementi dell'etica, Parte I, S II*, trad. it. di G. Vidari in *Kant la metafisica dei costumi*, Bari, Laterza, 1996, p. 294.

<sup>288</sup> Le antinomie sono delle proposizioni in rapporto di reciproca contraddizione, tale per cui l'una rappresenta la negazione dell'altra. Esse per Kant, si generano quando l'intelletto cerca di attribuire la categoria di realtà ai concetti puri all'esperienza (le idee di anima, mondo e Dio). La ragione, rivelandosi capace di dimostrare entrambe le tesi, sembra essere condotta in uno stato di completa paralisi. Il filosofo tedesco, come vedremo, solo nella terza antinomia relativa all'idea di mondo riuscirà ad uscire dalla condizione aporetica.

<sup>289</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura, Dialettica trascendentale*, Libro II, Cap. II, Sez. II.

<sup>290</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit. trad.it C. Esposito, p 677.

<sup>291</sup> In filosofia la dimostrazione per assurdo viene chiamata anche apagogia.

sufficientemente determinata a priori non accade nulla. Pertanto, la proposizione secondo cui ogni causalità sarebbe possibile solo secondo leggi naturali contraddice se stessa nella sua illimitata universalità, e dunque una tale causalità non può essere assunta come l'unica<sup>292</sup>». Il punto di contraddizione consiste nel supporre implicitamente che le leggi naturali traggano la loro origine dal non essere assoluto (*ex nihilo absoluto*). Negando l'esistenza di una "causalità libera", infatti, si dovrebbe ipotizzare una "causa a priori sufficiente"<sup>293</sup> che rinvii all'infinito. Questa infinita catena di cause causate, a ben vedere, equivale ad una non causa o comunque ad una forma di principio di cui non si può osservare il momento di inizio o di fondazione. Per questa ragione il filosofo tedesco afferma che senza una libertà trascendentale<sup>294</sup> non è possibile pensare un cominciamento [*Anfang*] dei fenomeni stessi.

Per ciò che concerne l'antitesi, invece, la contraddizione si genera poiché si presume la coesistenza, nello stesso rispetto, di due generi incompatibili tra loro: principio di causalità naturale e libertà. «Dunque, natura e libertà trascendentale si distinguono tra loro come la conformità alle leggi si distingue dalla mancanza di leggi<sup>295</sup>». La libertà, infatti per sua natura, essendo estranea al criterio di causalità, non può essere ciò che muove la catena causale; in questo modo, essa, verrebbe meno alla propria natura. «Infatti, non si può dire che al posto delle leggi della natura subentrino, nella causalità del corso del mondo, le leggi della libertà, poiché se una siffatta causalità fosse determinata secondo leggi non sarebbe più libertà, bensì nient'altro che natura<sup>296</sup>». In questo ragionamento la libertà, coerentemente con il sistema di pensiero kantiano, viene considerata come ciò che si oppone alle leggi di natura – la libertà fa saltare "l'unità dell'esperienza" [*die Einheit der Erfahrung*], che è una unità garantita dalla validità di leggi (tra cui, eminente, quella di causa) – e di conseguenza essa arresta la catena causale.

La soluzione dell'antinomia viene offerta nella sezione IX della *Dialettica trascendentale*.

In questa sede, infatti, in primo luogo si osserva come né la libertà, né alcun altro elemento, possa costituirsi come il fattore che giustifica la catena causale degli stati empirici, poiché tale catena è

---

<sup>292</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit. trad.it C. Esposito, p. 679.

<sup>293</sup> Qui "sufficiente" è detto nel senso del leibniziano "principio di ragion sufficiente", la cui versione più precisa, afferma: «*nihil est sine omnibus ad existendum requisitis*» ("niente esiste senza tutto ciò che è richiesto per la sua esistenza"). Cfr. W.G. Leibniz, *Catena mirabilium*, in: *Opusculæ et fragments inédits de Leibniz*.(1903), Hildesheim 1961.

<sup>294</sup> Kant non specifica se la causalità a priori sufficiente" (o "spontaneità assoluta") sia di tipo divino o di tipo umano.

<sup>295</sup> I. Kant, *KrV*, trad.it C. Esposito, cit. p. 679

<sup>296</sup> *Ibidem*.

destinata a rimanere insatura. Il filosofo tedesco parla, a questo riguardo, di un *regressus in indefinitum*<sup>297</sup> nel concatenamento delle cause.

In secondo luogo, invece, va notato l'emergere di un nuovo punto di riflessione che permette di sciogliere l'antinomia. Le leggi appartenenti alla natura non sono le uniche forme di causalità. Esiste, a ben vedere, un tipo di causalità libera che è indipendente dalle dinamiche che coinvolgono la natura: la volontà (*der Wille*)<sup>298</sup>. Seguiamo a questo riguardo le parole del nostro autore:

Rispetto a ciò che accade, si possono pensare solo due specie di causalità, o secondo la natura o in base alla libertà. La prima causalità è la connessione di uno stato del mondo sensibile con un altro stato precedente [...] Al contrario, io intendo con libertà in senso cosmologico la facoltà di cominciare spontaneamente uno stato, la cui causalità dunque non soggiace a sua volta – in conformità alla legge di natura – a un'altra causa che l'abbia determinata nel tempo<sup>299</sup>.

Da queste parole, come nota Pagani, si comprende che: «la libertà trascendentale, se considerata in riferimento all'esperienza naturale – ovvero come libertà cosmologica, o in dimensione cosmologica -, può essere connotata solo negativamente: come ciò che si sottrae alla catena causale (ovvero come l'indipendenza della ragione dai fenomeni)<sup>300</sup>».

Per avere connotazioni positive di essa, occorrerà riferirsi al suo concetto pratico, che verrà approfondito attraverso i saggi, *Fondazione della Metafisica dei Costumi e Critica della ragion pratica (KpV)*. Come vedremo infatti, grazie ai concetti di volontà e di legge morale, il soggetto non è solo indipendente dai fenomeni o dagli stimoli sensibili, ma è anche capace di guidare le proprie azioni in maniera autonoma, assumendo cioè un criterio diverso dalla necessità naturale.

Ma ora soffermiamoci ancora per poco sulla prima critica ricostruendo il discorso kantiano sul libero arbitrio:

La libertà nel senso pratico è la indipendenza dell'arbitrio dalla costrizione degli stimoli sensibili. [...] L'arbitrio umano è [...] un *arbitrium sensitivum*<sup>301</sup>, [...] *liberum*, dal momento che la sensibilità non rende necessaria la sua azione, e nell'uomo è presente una facoltà di determinarsi da se stesso, indipendentemente dalla costrizione esercitata dagli impulsi sensibili.

---

<sup>297</sup> Quando non si conosce l'intero della serie (e non si sa dunque se essa sia realmente infinita), è corretto parlare di *regressus in indefinitum*, anziché di *regressus in infinitum* – visto che l'infinito in questione è solo potenziale. (cfr. *KrV, Dialettica, Libro II, Cap. II, Sez. IX* trad.it di C. Esposito, cit. p. 767).

<sup>298</sup> I. Kant, *Fondazione della Metafisica dei Costumi*, trad. it di V. Mathieu, cit. p. 185.

<sup>299</sup> I. Kant, *KrV, sezione nona III*, trad.it C. Esposito, cit. p. 785-787.

<sup>300</sup> P. Pagani, *Autonomia, autodeterminazione, libertà: una questione di senso*, in C. Navarini, *Autonomia e autodeterminazione. profili etici, bioetici e giuridici*, Roma, Editori riuniti University Press, 2011, pp. 31-46.

<sup>301</sup> Nel vocabolario di Kant l'arbitrio – *Arbitrium* o *Willkür* – è genericamente la capacità di determinarsi ad agire. Esso è *sensitivum*, se può essere modificato (cioè condizionato) da stimoli sensibili. Questo sua volta, si specifica in *arbitrium brutum*, da una parte, e *arbitrium liberum*, dall'altra. «Il primo, è proprio dell'*animal brutum*, che prima fa *x* (che lo attrae), e poi fa *y* (che lo attrae): ma non sullo sfondo di un orizzonte più ampio. Il secondo, è proprio dell'uomo, che invece fa *x* sullo sfondo di un orizzonte per cui *x*, pur essendo attraente, non è mai totalizzante» Cfr. P. Pagani, *Autonomia, autodeterminazione, libertà: una questione di senso* cit. pp. 31-46.

[Grazie a ciò concludiamo che la libertà in senso pratico] presuppone che, sebbene qualcosa non sia accaduto, tuttavia sarebbe dovuto accadere, e la sua causa nel fenomeno non era dunque determinante a tal punto che nel nostro arbitrio non si trovasse una causalità capace di produrre, indipendentemente da quelle cause naturali, e addirittura contro la loro forza e il loro influsso, qualcosa di determinato nell'ordine temporale secondo leggi empiriche, quindi in grado di cominciare, in modo del tutto spontaneo, una serie di accadimenti<sup>302</sup>.

Sottolineiamo un ulteriore elemento che ci permette di introdurre la libertà come autonomia: l'individuo, per il filosofo tedesco, non è semplicemente indipendente ma ha la possibilità di autodeterminarsi “nell'uomo è presente una facoltà di determinarsi da se stesso”.

Proseguendo la nostra lettura bisognerà considerare la *III Sezione della Fondazione della Metafisica dei Costumi* dove si esplicita che la libertà, non è più semplicemente indipendenza ma innanzitutto autonomia, cioè la capacità della volontà di muoversi da sé (mantenendosi pura dagli impulsi).

La volontà è un tipo di causalità propria degli esseri viventi in quanto razionali, e la libertà sarebbe una proprietà di un tale modo di causare, per cui esso agisce indipendentemente da cause esterne che lo determinino. [...]

La definizione adottata della libertà è negativa, e non ce ne fa cogliere, perciò, l'essenza: ma da essa deriva un suo concetto positivo più ricco e fruttuoso. Poiché il concetto di causalità porta con sé quello di leggi, [...] la libertà, pur non essendo una proprietà del volere secondo leggi naturali, [...] dev'essere piuttosto una causalità secondo leggi immutabili. [...] La necessità naturale era una eteronomia delle cause efficienti, non potendo prodursi un effetto se non secondo la legge che qualcosa di esterno determini la causa efficiente a causare; ma che cos'altro può essere la libertà del volere, se non autonomia, cioè la proprietà del volere di essere legge a se stesso?<sup>303</sup>

Secondo il lessico kantiano, infatti, la volontà è un particolare tipo di causalità che appartiene ad una legalità che non è quella naturale. Si sta parlando, infatti, del dominio della legge morale (*das moralische Gesetz*). Come nota Mathieu, nelle parole di Kant, è implicito un passaggio dalla conoscenza comune della moralità alla conoscenza filosofica: «il valore morale è tipico di un essere che determina il proprio valore da sé, non per un impulso immediato o una necessità fisica, bensì per la rappresentazione della legge in se stessa<sup>304</sup>». Per questa ragione, a ben vedere, la volontà conforme alla legge non è espressione di un impulso particolare, quanto piuttosto una forma “pura o razionale” di volere che permette al soggetto di determinarsi ad agire secondo un criterio universale (quello della legge morale).

Proponiamo due differenti formulazioni della legge morale perché, a nostro parere, mostrano il suo carattere universale o formale: «Agisci solo secondo quella massima<sup>305</sup> che, al tempo stesso, puoi

---

<sup>302</sup> I. Kant, *KrV*, sezione nona III, trad.it C. Esposito, cit. pp. 787-789.

<sup>303</sup> I. Kant, *Fondazione della Metafisica dei Costumi*, trad. it di V. Mathieu, cit. p. 185

<sup>304</sup> Ivi, p. 12.

<sup>305</sup> Massima è il criterio di una scelta.

volere che divenga una legge universale<sup>306</sup>» e «agisci come se la massima della tua azione dovesse diventare, per mezzo della tua volontà, la legge universale di natura<sup>307</sup>». Da queste due formule si evince come, il carattere prescrittivo della legge, non si preoccupi tanto di orientare gli individui verso il bene, quanto piuttosto di consentire al soggetto di muoversi bene: secondo un criterio universale o formale ovvero razionale (in quanto è la ragione che consente alla volontà di volere in modo “puro”). Nella formalità risiede, quindi, l'autonomia o la libertà della volontà; per il pensatore di Koingsberg, infatti, un'azione è morale o libera perché viene diretta dalla ragione e non da sentimenti o aspetti empirici. «La libertà è la facoltà della ragion pura di essere per se stessa pratica<sup>308</sup>».

Il soggetto nella dimensione pratica, conformandosi alla legge morale, ha così accesso al dominio incondizionato della ragione e si rende autonomo dal mondo fenomenico.

Una sola cosa si poteva fare: indicare l'indipendenza da qualsiasi interesse della volontà per dovere, come carattere distintivo specifico dell'imperativo categorico rispetto all'ipotetico [...]. Dunque, il principio per cui ogni volontà umana è una volontà universalmente legislatrice mediante tutte le sue massime, [...] non si fonda su nessun interesse, e, quindi, tra tutti gli imperativi possibili è il solo che possa essere incondizionato. La cosa si vede ancor meglio rovesciando la proposizione: se c'è un imperativo categorico (cioè una legge per la volontà di ogni essere razionale), esso può comandare solo di operare esclusivamente in base alla massima di un volere tale che possa aver per oggetto se stesso, come universalmente legislatore: poiché in tal caso soltanto il principio pratico, e l'imperativo a cui esso obbedisce, è incondizionato, non avendo a suo fondamento alcun interesse. Se, infatti, lo si pensava [l'interesse] come sottomesso a una legge (quale che sia), si era costretti a supporre che questa comportasse un qualche interesse che fungesse da stimolo o costrizione, non sorgendo essa, come legge, dalla sua propria volontà, bensì essendo questa volontà legalmente costretta da qualcos'altro a comportarsi in un certo modo. Ma, a causa di questa conseguenza [...] l'imperativo doveva inevitabilmente presentarsi come condizionato, e non poteva assolutamente servire come comando etico. Chiamerò dunque questo principio «principio dell'autonomia della volontà», in contrapposto ad ogni altro, qualificato come principio della eteronomia<sup>309</sup>.

La questione della formalità della legge è stata fortemente criticata: se ciò che orienta l'agire dell'uomo non è più un contenuto specifico, quanto la pura conformità al dovere, ne consegue che ogni atto (cioè ogni etica) non può essere più distinto da una buona o una cattiva azione. Entrambe le azioni, infatti, possono essere compiute restando formalmente valide cioè come ossequio ad un puro dovere formale.

Deleuze e Žižek hanno riflettuto approfonditamente su questo tema: il filosofo slovacco riprendendo un passo di Deleuze, già discusso in precedenza, ritiene che nella concezione kantiana il soggetto sia

---

<sup>306</sup> I. Kant, *Fondazione della Metafisica dei Costumi*, trad. it di V. Mathieu, cit. p. 122.

<sup>307</sup> I. Kant, *Fondazione della Metafisica dei Costumi*, trad. it di V. Mathieu, cit. p. 125.

<sup>308</sup> I. Kant, *Metafisica dei costumi, Introduzione I*, trad. it. di G. Vidari, p. 14.

<sup>309</sup> I. Kant, *Fondazione della Metafisica dei Costumi*, trad. it di V. Mathieu, cit. pp. 151-153.

sempre responsabile o colpevole nei confronti della legge, poiché essa agisce in maniera inconscia sugli individui:

“Se la legge non si fonda più su un Bene preliminare e superiore, se essa vale per la sua propria forma che ne lascia totalmente indeterminato il contenuto [...] colui che obbedisce alla legge [...] è preliminarmente colpevole” (Deleuze, *Il freddo e il crudele*, 1997, pp.92-93). [...] La forma vuota della Legge funziona come promessa di un assente contenuto a (mai) venire. [...] Il soggetto è così colpevole a priori, in virtù della sua stessa esistenza: colpevole senza sapere di cosa (e per quale motivo) violando la legge senza conoscerne l'esatto regolamento. Ciò a cui siamo di fronte, per la prima volta nella storia della filosofia, è l'affermazione della Legge come inconscia<sup>310</sup>.

Questo carattere formale porta con sé qualcosa di mostruoso: le azioni diaboliche dei totalitarismi si potrebbero leggere, interpretando Kant al futuro anteriore (“saranno state vere”), come azioni ascetiche compiute per puro dovere: «l'esempio più calzante è quello di un politico stalinista che ama l'umanità, ma non di meno compie orribili purghe ed esecuzioni; il suo cuore si spezza [la patologia segno del sentimento che tuttavia per il filosofo tedesco deve essere eliminato], ma non può farci nulla, è suo Dover<sup>311</sup>». «Questa, [affermerà Zizek più avanti] è l'inevitabile conclusione che Kant non può accettare: proprio la struttura formale dell'agire è “diabolicamente” cattiva<sup>312</sup>».

A nostro parere, questa critica non considera la legge kantiana in tutte le sue formulazioni; vi è forse una formulazione che non è completamente priva di contenuto. Questa, proposta, è un'ulteriore formulazione della legge morale: «Agisci in modo da trattare l'umanità, sia nella tua persona che in quella di ogni altro, sempre come fine (*Zweck*) e mai semplicemente come mezzo (*Mittel*)<sup>313</sup>».

Dunque, verrà spontaneo chiedersi, di quali contenuti si priva la legge morale?

Essa si priva esclusivamente di contenuti empirici, poiché può essere colta solo da un essere libero. Questa risposta viene approfondita da Kant laddove, introducendo il tema della dimostrabilità della libertà, afferma che essa non può essere dimostrata. Bisogna, bensì, presupporla come condizione di senso della legge morale.

La libertà del Sé, seguendo il cammino della terza Sezione *della Fondazione della Metafisica dei costumi*, abbiamo visto non essere dimostrabile nella sua esistenza (*Dasein*), in quanto non è oggetto di esperienza. Occorre, infatti, “presupporla”, per stabilire sia l'autonomia del volere sia la legge morale come criterio adeguato dello stesso. Se però si volesse riscattare il presupposto della libertà, per tentarne una introduzione critica, occorrerebbe partire dalla legge morale.

---

<sup>310</sup> S. Zizek, *L'epidemia dell'immaginario*, trad. it di G. Ilarietti, Milano, Meltemi, 2004, p. 283

<sup>311</sup> Ivi, p. 277.

<sup>312</sup> Ivi, p. 288.

<sup>313</sup> I. Kant, *Fondazione della Metafisica dei Costumi*, trad. it di V. Mathieu, in *Kant. Fondazione della Metafisica dei Costumi*, Milano, Mondadori, 1994, pp.143-145.

Sarà proprio la *Critica della ragion pratica*, che sviluppa questo approccio: lì, la libertà viene introdotta come postulato (o condizione di senso), della legge morale. Nella *Prefazione* all'opera la libertà è detta da Kant reale [*wirklich*], in quanto è «condizione<sup>314</sup> della legge morale». Più precisamente essa viene definita in questo modo:

Il concetto di libertà, [...] costituisce ora la chiave di volta dell'intero edificio di un sistema della ragion pura, anche della speculativa, e tutti gli altri concetti (quelli di Dio e dell'immortalità), i quali, come semplici idee, nella ragione speculativa rimangono senza sostegno, ora si uniscono ad esso e ricevono con esso e per mezzo di esso la stabilità e la realtà oggettiva, ossia la loro possibilità è dimostrata dal fatto che la libertà è reale; poiché questa idea si manifesta con la legge morale<sup>315</sup>.

Come nota Pagani, Kant finisce un po' per intricarsi con le categorie, poiché se da una parte non si può offrire una dimostrazione dell'esistenza della libertà, dall'altra si deve ammettere la sua possibilità senza però conoscerla e quindi rappresentarla<sup>316</sup>.

La *Wirklichkeit* non è né il *Dasein* ("esistenza" come categoria modale della attualità) né la *Realität*<sup>317</sup> ("realtà" come categoria qualitativa della affermabilità). [...] Qui è chiaro che, se la discussione teoretica della terza antinomia conduceva alla libertà come a una ipotesi (qualcosa di "semplicemente pensato"), la via della Seconda Critica introduce la libertà come alquanto di "reale". [...] che, nel linguaggio di Kant, la *Realität* non è ancora l'esistenza effettiva: non riguarda, cioè il modo d'essere di una cosa (esistente, possibile, necessario), bensì il suo essere oggetto d'affermazione (positiva, negativa o infinita) – qualunque sia il suo modo d'essere. Tant'è vero, che Kant collega innanzitutto la qualità reale della libertà (cioè la sua positiva affermabilità), non all'esistenza, bensì alla possibilità<sup>318</sup>.

L'introduzione della libertà a partire dalla legge, quindi, non costituisce una vera estensione del sapere teoretico; con essa, piuttosto, si asserisce come possibile ciò che prima era solo problematico, in quanto attinente all'ambito extra empirico.

Vien data soltanto la possibilità, [come spiega a questo proposito Kant] che prima era solo problema, e qui diventa asserzione, e così l'uso pratico della ragione è connesso con gli elementi dell'uso teoretico. E questo bisogno non è il bisogno ipotetico di un intento arbitrario della speculazione [...]; ma è bisogno avente forza di legge –

---

<sup>314</sup> In questo passo l'espressione "condizione" (*Bedingung*) è ancora generica: occorrerebbe chiarire se lo è in quanto presupposto ontologico o in quanto implicazione di senso della legge. Dal contesto si capisce che, almeno qui, viene fatta valere, dal nostro autore, la seconda ipotesi.

<sup>315</sup> I. Kant, *KpV, Prefazione*, trad. it. di F. Capra, in *Immanule Kant, Critica della ragion pratica*, Bari, Laterza, 1963, p. 2.

<sup>316</sup> La libertà secondo, come le altre idee, in ambito pratico sono possibili poiché traggano la loro possibilità rispettivamente dalla legge morale (libertà) ed il Sommo Bene. Cfr. I. Kant, *KpV, Prefazione*, trad. it. di F. Capra, cit. pp 3-5.

<sup>317</sup> Nel linguaggio di Kant, la *Realität* non è ancora l'esistenza effettiva: non è, insomma, una categoria della modalità, bensì una categoria della "qualità", poiché non riguarda, il modo d'essere di una cosa (esistente, possibile, necessario), bensì il suo essere oggetto d'affermazione (positiva, negativa o infinita) – qualunque sia il suo modo d'essere. Nella *Analitica dei concetti* della Prima Critica, la tavola delle categorie prevede, infatti, come categorie della modalità: possibilità, esistenza, necessità», che venivano fatte corrispondere rispettivamente ai giudizi: problematici, assertori, apodittici. Le categorie della qualità, invece, comprendono: Realtà, negazione, limitazione, corrispondenti rispettivamente ai giudizi: affermativi, negativi, infiniti.

<sup>318</sup> P. Pagani, *Ragione Passione Libertà*, Venezia, Fotocopisteria All'angolo, 2017, pp. 43-44.



*gesetzliches* – ammettere qualcosa senza cui non può avvenire ciò che irrimediabilmente si deve porre come scopo del proprio fare e permettere<sup>319</sup>.

Questo ragionamento permette al filosofo tedesco di rimanere coerente con la sua impostazione critica. Da una parte, infatti, trova conferma l'impossibilità di una dimostrazione fenomenologica delle idee della ragione. Dall'altra, invece, inizia a delinearsi un ambito in cui la metafisica si costituisce come forma di sapere pratico e non semplicemente come anelito dell'uomo.

Pertanto, riprendendo il filo del discorso, le idee in quanto “pure” non sono sperimentabili empiricamente e quindi nemmeno dimostrabili. Infatti, come la catena fenomenica – l'antitesi della terza antinomia – è incapace di produrre una totalità dispiegata di elementi, in quanto questa totalità non è oggetto di alcuna esperienza, allo stesso modo non si può fare esperienza della libertà, ma solamente di una forma di spontaneità, cioè «la facoltà di incominciare da sé uno stato<sup>320</sup>». Tuttavia, come osserva giustamente Severino «l'affermazione della libertà umana è un'affermazione metafisica [...] [di conseguenza] se dalla metafisica si vuol continuare a restare immuni, o se la si considera come una possibilità umana, che ancora non si sa realizzare, si dovrà allora lasciar perdere (in modo definitivo e provvisorio) anche il concetto di libertà<sup>321</sup>»

Il senso metafisico di libertà ha un significato radicale: esso si declina non come sola libertà di scelta – il libero arbitrio –, ma anche con il concetto di “liberazione” dell'individuo. Paradossalmente l'uomo è libero non solo rispetto alla necessità empirica, ma anche rispetto alla legge morale, poiché la stessa non si impone in maniera deterministica. Pertanto, l'uomo sbagliando, può orientare le proprie azioni facendosi determinare da degli stimoli sensibili. Ciò, quindi, dimostra, smarcandosi così dalle critiche di Deleuze e Žižek, che il soggetto non è preventivamente colpevole. Egli, al contrario, è radicalmente autonomo o incondizionato. Ancora una volta ci aiutano a comprendere la portata del dettato kantiano le parole del filosofo di Brescia:

Kant afferma che «la libertà non consiste in ciò, - che anche al contrario avrebbe potuto essere scelto-, ma in ciò, che la nostra scelta non è passivamente determinata (*Reflexionen zur kritischen Philosophie*, ed. Erdmann, II, p. 429)», con questa precisazione, Kant non intende negare la possibilità di scelta del contrario, ma intende negare che questa possibilità restituisca l'intero significato della libertà, il quale è dato dal rilevamento che la volontà non è necessariamente determinata dal senso, ma può essere determinata dalla ragione. Il che significa che non è necessariamente determinata nemmeno dalla ragione; e cioè può lasciarsi determinare dal senso o dalla ragione<sup>322</sup>.

Nel primo capitolo de *l'Analitica* della ragion pratica, – dove come nota Landucci viene mostrata l'oggettività e «l'incondizionatezza» della legge morale e dell'imperativo categorico, in contrasto con

---

<sup>319</sup> Cfr. I. Kant, *KpV, Prefazione*, trad. it. di F. Capra, cit. p. 3.

<sup>320</sup> E. Severino, *Studi di filosofia della prassi*, Milano, Adelphi, 1984, p. 178.

<sup>321</sup> Ivi, p. 180.

<sup>322</sup> Ivi, p. 181.

la «condizionatezza» dell'imperativo ipotetico e con la completa soggettività delle massime non imperative<sup>323</sup> –, Kant approfondisce ciò che aveva introdotto nella prefazione. Ecco il significato radicale della libertà:

Siccome la semplice forma della legge non può esser rappresentata se non dalla ragione, e quindi non è un oggetto dei sensi, e per conseguenza non appartiene nemmeno ai fenomeni; così la rappresentazione di essa come motivo determinante della volontà si distingue da tutti i motivi che determinano gli eventi naturali secondo la legge di causalità, perché in questi i motivi determinanti devono anche essere fenomeni. Ma, se nessun altro motivo determinante della volontà può servir di legge a questa, se non semplicemente quella forma legislativa universale: una tale volontà dev'essere considerata come affatto indipendente dalla legge naturale dei fenomeni [...]. Dunque una volontà a cui la semplice forma legislativa delle massime può esser di legge, è una volontà libera<sup>324</sup>

Questa argomentazione rappresenta l'inverso di quanto leggevamo in linea principale nella *Fondazione della Metafisica dei Costumi*. Mentre in quest'ultima si partiva dalla libertà, per riconoscerne la legge appropriata; nell'*Analitica*, invece, si parte dalla legge morale, per riconoscerne il soggetto adeguato. In sintesi, la questione kantiana potrebbe essere posta nei seguenti termini: per quale tipo di soggetto può valere una legge che abbia la forma della legge morale?

Chiunque, questa sarebbe la risposta kantiana, abbia coscienza – nel senso di consapevolezza (*Bewußtsein*) – di tale legge fondamentale, non può che essere un soggetto libero. Infatti, un imperativo ha senso solo se si rivolge ad una libertà che può scegliere di seguirlo o meno<sup>325</sup>.

C'è una sorta di implicazione tra legge morale e soggetto libero, che è analoga alla relazione che lega i principi teoretici e la capacità dell'intelletto di cogliere la verità. Sia la legge che i principi appartengono al dominio incondizionato della ragione, poiché sono indipendenti da condizioni empiriche e prescrittivi di una necessità.

Nel primo caso, si raggiunge la coscienza della libertà, attraverso la consapevolezza dell'imperativo morale; nel secondo la consapevolezza di un intelletto capace di verità è resa, attraverso la consapevolezza dei principi che ci obbligano teoreticamente. Seguiamo ancora una volta il dettato del nostro autore:

Noi possiamo divenir consci delle leggi pure pratiche, come siamo consci dei principi teoretici puri, se poniamo mente alla necessità con cui la ragione ce li prescrive, e all'astrazione da tutte le condizioni empiriche che essa ci indica. Il concetto di una volontà pura deriva da quelle leggi, come la coscienza di un intelletto puro deriva da

---

<sup>323</sup> «L'oggettività della legge morale e dell'imperativo categorico è la loro incondizionatezza, in contrasto con la condizionatezza dell'imperativo ipotetico e con la completa soggettività delle massime non imperative» Cfr, I. Kant, *Critica della ragion Pratica, Introduzione* di S. Landucci, Bari, Laterza, 1997, p. XXI.

<sup>324</sup> I. Kant, *KpV, Analitica, Cap. I, § 5*, trad. it. F. Capra, cit. p. 35.

<sup>325</sup> Non avrebbe senso dire a una pietra «cadi!» o ad una pianta «cresci!»; ma ha senso dire a un bambino «obbedisci!».

quei principi. Che questa sia la vera subordinazione dei nostri concetti, e che soltanto la moralità ci riveli il concetto della libertà<sup>326</sup>.

Un'importante precisazione: per evitare l'impressione che libertà e legge morale diano luogo ad un circolo vizioso<sup>327</sup>, Kant propone due argomentazioni. La prima opera una distinzione gnoseologica insita nel rapporto stesso tra legge morale e libertà; la seconda, invece, introduce i due concetti a partire da due punti di vista differenti e compatibili sull'essere umano.

Per quanto riguarda la distinzione gnoseologica, nella *Prefazione* viene precisato come queste due figure si precedono a vicenda, ma da due differenti punti di vista: la legge morale è *ratio cognoscendi* (condizione di conoscenza) della libertà, mentre la libertà è *ratio essendi* (condizione dell'esserci) della legge morale<sup>328</sup>.

Per ciò che concerne la seconda argomentazione, invece, a partire dall'impostazione antropologica di Kant, si può osservare come: da una parte la legge si impone ed obbliga l' *homo phaenomenon* (l'individuo appartenente al mondo necessario della natura, che è costretto a fare i conti con gli stimoli sensibili), mentre dall'altra la libertà si costituisce come il tratto caratteristico dell'*homo noumenon* (il soggetto che partecipa al mondo incondizionato dei fini o della libertà). Riportiamo ancora una volta le parole di Pagani perché ci sembrano esplicative:

Per escludere [...] un circolo vizioso, egli [Kant] precisa che, assumere come punto di partenza argomentativo rispettivamente la libertà e la legge morale, corrisponde a due differenti e compatibili punti di vista sull'uomo. In altre parole, quando ci pensiamo come membri del mondo noumenico, abbiamo come prima evidenza la nostra libertà, e «riconosciamo l'autonomia della volontà insieme alla sua conseguenza, la moralità» (del resto, se fossimo una realtà puramente spirituale, il nostro agire sarebbe determinato solo dalla nostra autonomia); invece, «quando [...] ci consideriamo appartenenti al mondo sensibile e tuttavia, insieme, al mondo intelligibile», allora la prima evidenza è per noi la legge morale: in tal caso, infatti, il principio dell'autonomia deve fare i conti con l'eteronomia degli impulsi sensibili, ed assume così l'aspetto di una legalità che a noi si impone, sia pure dall'intimo di noi stessi<sup>329</sup>.

Il dualismo antropologico di Kant contrappone a livello della coscienza umana, il soggetto morale (quello che avverte in sé la gravitazione auto normativa dell'imperativo) al soggetto fenomenico l'animale razionale di cui si può essere intimamente coscienti a livello empirico. Questa impostazione ci permette di sciogliere un'apparente aporia contenuta nella *Parte II* della *Dottrina degli elementi de La metafisica dei Costumi*.

---

<sup>326</sup> I. Kant, *KpV, Analitica, Cap. I, § 6, Scolio*, trad. it. F. Capra, cit. p. 37

<sup>327</sup> Il circolo vizioso riguarda le due introduzioni del concetto di libertà: la via della *Fondazione Metafisica dei Costumi*, nella quale data la libertà si ricava la legge morale e la strada della seconda critica che, invece, va dalla legge morale alla libertà.

<sup>328</sup> Prima nota contenuta nella *Prefazione* della seconda critica. I. Kant, *KpV, Prefazione*, trad. it. di F. Capra, cit. p.2

<sup>329</sup> P. Pagani, *Ricerche di Antropologia Filosofica*, Napoli, Orthotes Editore, 2012, pp. 225-226.

In questo luogo il nostro autore sembra voler esplorare un'ulteriore problematica attinente al concetto di legge morale. Egli, infatti, nota come l'esperienza morale dell'obbligazione sembra contenere in sé una autocontraddizione, secondo la quale il soggetto si ritroverebbe ad essere insieme obbligante (*auctor obligationis*) ed obbligato (*subiectum obligationis*): soggetto ed oggetto dello stesso imperativo.

Se l'io che obbliga viene preso nello stesso senso dell'io che è obbligato, il dovere verso se stessi è un concetto contraddittorio. [...] La [contraddizione] si può mettere in luce anche facendo osservare, che colui che obbliga (*auctor obligationis*) può in ogni tempo sciogliere l'obbligato (*subiectum obligationis*) dall'obbligazione; in conseguenza se tutti e due sono un solo medesimo soggetto, l'obbligato non sarebbe costretto a un dovere che si è imposto da se stesso; nel che si scorge subito che vi è contraddizione<sup>330</sup>.

Ora la contraddizione risiede proprio nell'inevitabilità di essere "giudice" e giudicato" considerati sotto un medesimo rispetto. Il nostro autore riesce ad uscire da quest'impasse introducendo, come abbiamo visto per la terza antinomia, un elemento fino ad ora non considerato: l'uomo, come nota Pagani, è obbligante ed obbligato da due punti di vista differenti. Egli è obbligante in quanto soggetto o Persona; obbligato in quanto uomo oggetto o animale razionale<sup>331</sup>.

Seguiamo a questo riguardo il dettato di Kant:

Ora l'uomo quale ente naturale ragionevole (*homo phaenomenon*), può essere determinato dalla sua ragione come da una causa, a compiere azioni nel mondo sensibile, e qui non si può ancora considerare il concetto di obbligazione. Ma questo medesimo uomo considerato nella sua personalità, cioè come essere dotato di libertà interna (*homo noumenon*), è un ente capace di obbligazione e in particolare di obbligazione verso se stesso (verso l'umanità nella sua persona); e così l'uomo considerato (sotto questo duplice senso) può, senza cadere in contraddizione, riconoscere un dovere verso se stesso<sup>332</sup>[...].

Ecco finalmente apparire il concetto kantiano di Persona (*die Person*).

Innanzitutto, l'essere umano in quanto persona è libero, egli, cioè, si contraddistingue dagli altri esseri viventi per la sua indipendenza ed autonomia rispetto al mondo empirico.

In secondo luogo, in quanto detentore della legge morale, è insieme suddito e legislatore del regno dei fini e per questa ragione deve considerare se stesso e gli altri esseri umani con rispetto e dignità. Riproponiamo una delle formulazioni della legge morale che abbiamo voluto far dialogare con le obiezioni di Žižek e Deleuze poiché, a questo punto, crediamo essersi chiarito il contenuto della legge: «Agisci in modo da trattare l'umanità, sia nella tua persona che in quella di ogni altro, sempre come fine (*Zweck*) e mai semplicemente come mezzo (*Mittel*)<sup>333</sup>»

---

<sup>330</sup> Kant, *Metafisica dei costumi, Elementi dell'etica, Parte I, S 1*, trad. it. di G. Vidari cit. p. 271.

<sup>331</sup> Cfr. P. Pagani, *Ricerche di Antropologia Filosofica*, p. 81.

<sup>332</sup> Kant, *Metafisica dei costumi, Elementi dell'etica, Parte I, S 3*, trad. it. di G. Vidari cit. p. 273.

<sup>333</sup> I. Kant, *Fondazione della Metafisica dei Costumi*, cit. pp. 143-145.

Per il semplice animale razionale queste parole hanno un contenuto puramente formale, ma a ben vedere per la Persona libera esse appaiono come un invito a vivere all'altezza della propria natura.

Due considerazioni conclusive.

La prima riguarda il concetto di persona e di animale razionale: dai passi analizzati sembra che la dignità della persona non coinvolga l'animale razionale. Riprendiamo un passo di Kant precedentemente discusso: «L'uomo considerato nel sistema della natura (*Homo phaenomenon, animal rationale*) è un essere di mediocre importanza e ha come tutti gli animali che il suolo produce un valore comune volgare (*pretium volgare*)». [Aggiunge poi il filosofo] Perfino il fatto che egli si eleva al disopra di essi per l'intelletto e può proporre a se stesso dei fini, gli dà unicamente un valore esterno relativo all'utilità (*pretium usus*), [...], un prezzo analogo a quello di una merce». Questo rischio viene colto argutamente da Pagani: «La persona – nei testi di Kant – finisce per coincidere, almeno prevalentemente, con un'idea della ragione, non con un tipo di individuo (non, dunque, con una *individua substantia*)<sup>334</sup>».

Chiaramente noi leggiamo il concetto di Persona come la natura personale di ogni essere umano. Esso, quindi, coinvolge dimensione corporea e psichico-morale dell'individuo.

La seconda riguarda il rapporto tra: potere, soggettivazione e libertà. Riteniamo, infatti, che i processi di soggettivazione si diano sempre in relazione al potere; tuttavia, differentemente, da Deleuze l'attualizzazione del virtuale coinvolge sempre la libertà dell'individuo sia in senso fenomenico, la possibilità di scelta, sia in senso metafisico l'indipendenza del soggetto dalle maglie del potere.

Questo modello, come vedremo nel prossimo capitolo, verrà approfondito attraverso delle conversazioni filosofiche avvenute con dei professionisti.

Le domande che possono orientare la lettura sono le seguenti:

- a) cosa significa analizzare il mondo del lavoro a partire di questo schema?
- b) Il modello potere, soggettivazione e libertà si può conciliare con le nuove forme di capitalismo?
- c) È possibile intendere il capitale umano in maniera differente rispetto alla concezione dei teorici bio-capitalisti e degli studiosi dell'economia dell'immaginario?
- d) Il tema della responsabilità è legato alla dottrina della libertà?

---

<sup>334</sup> P. Pagani, *Ricerche di Antropologia Filosofica*, cit. p. 83.

## Conversazioni filosofiche: esperienza e teoria a confronto

In questo capitolo ci soffermeremo sulla relazione tra potere, soggettivazione e libertà, a partire dall'esperienza professionale di alcuni profili appartenenti a diversi ambiti del mercato del lavoro. Il nostro obiettivo non è quello di operare una confutazione né delle teorie sul bio-capitalismo cognitivo né degli studi sull'economia dell'immaginario, quanto piuttosto proporre una riproblematizzazione degli stessi a partire da un paradigma filosofico differente rispetto a quello di Deleuze (l'immanenza assoluta). Riteniamo, infatti data la pervasività del potere, che una tale impostazione ontologica rischia di trovarsi spoglia di categorie capaci di definire *un quid* che possa realmente resistere al dispositivo capitalista (cosa che, tra l'altro, Deleuze vuole evitare).

È ancora possibile, dunque, nella società della conoscenza/di controllo, ipotizzare una forma di resistenza umana che non sia espressione di libertà, ma solo di potenza?

Senza la categoria della libertà, ogni atto umano e ogni scelta organizzativa sembra destinata preliminarmente ad essere controllata o strumentalizzata. Ecco perché il concetto di libertà kantiana – una spontaneità espressione di un'autonomia della volontà capace di interrompere un flusso di cause – ci pare essere una valida prospettiva per offrire una lettura anti-deterministica del capitalismo. Il metodo utilizzato per verificare la nostra tesi – un modello triadico che tenga assieme potere soggettivazione e libertà – è quello delle conversazioni filosofiche, poiché, come suggerisce lo stesso Kant, la libertà è innanzitutto riscontrabile in ambito pratico. Essa è espressione di una volontà che si muove in ambito pratico. Il centro della nostra attenzione si sposta, quindi, sull'analisi biografica dei vissuti dei nostri interlocutori.

Il debito teorico di questi dispositivi deriva sicuramente dall'esperienza delle pratiche filosofiche: ci siamo sforzati ad assumere, nei confronti del parlante, una postura di tipo biografico solidale (*par. 1*). Per quanto riguarda, invece, le esperienze degli intervistati, esse sono state, in separata sede, rielaborate ed organizzate per temi. In primo luogo, a partire dai diversi contenuti, ci è sembrato rilevante riconoscere nel mercato la presenza di organizzazioni che, per il loro mandato, possono rappresentare dei punti di fuga o delle alternative al capitalismo (*par. 2.1*). In questo senso, rifacendoci agli studi di Zamagni, crediamo sia possibile estendere il concetto di libertà a quello di responsabilità e, di conseguenza, parlare di «imprese civilmente responsabili<sup>335</sup>».

In secondo luogo, abbiamo presentato le narrazioni biografiche dei professionisti come testimonianze di forme di soggettivazione dinamiche in cui possono coesistere tra loro diverse forze. Inoltre, a partire dai racconti di alcuni dei nostri interlocutori, abbiamo potuto esplorare anche alcune pratiche

---

<sup>335</sup> S. Zamagni, *Responsabili. Come civilizzare il mercato*, Bologna, Mulino, 2019, pp. 73-114.

e alcuni dispositivi ricorrenti nel mondo del lavoro (*par. 2.2*). Per esempio, andando a decostruire il momento delle transizioni professionali, abbiamo tentato di restituire la complessità di questo fenomeno, facendo così dialogare tra loro differenti interpretazioni. Da una parte, sottolineiamo lo sguardo pedagogico, sempre attento a cogliere il potenziale di apprendimento latente; dall'altra, invece, vediamo una possibile attualizzazione in alcune situazioni concrete, – come quella del colloquio –, del bio-potere economico (*par. 2.3*).

Infine, come conclusione abbiamo riportato le meta riflessioni che gli intervistati ci hanno fornito subito dopo la nostra conversazione (*par.2.4*).

## 1 Conversazioni filosofiche: una premessa metodologica

Il rapporto tra potere, soggettivazione e libertà è stato approfondito attraverso cinque conversazioni filosofiche, che mettono in particolare risalto, come già detto, l'esperienza biografica degli intervistati. Il contenuto di quest'ultime, in quanto espressione delle credenze e della storia personale, non è stato mai messo in discussione, al contrario è stato considerato come parte integrante della verità che si vuole dimostrare.

La preparazione di questi momenti (o dispositivi) ha tratto ispirazione da diverse fonti, provenienti sia dalle discipline filosofiche che da quelle pedagogiche.

Il primo riferimento teorico sono le pratiche filosofiche<sup>336</sup>. Una pratica filosofica, secondo la definizione di Tarca e Madera, ha come prerequisito essenziale, innanzitutto, la tensione ad assumere una postura meta-comunicativa di tipo «biografico-solidale<sup>337</sup>», che consiste principalmente nell'osservanza di cinque assunti:

- 1) *partire da sé*. Ogni tipo di comunicazione fa riferimento all'esperienza biografica;
- 2) *rinuncia alla discussione competitiva*. Ciò che viene detto è espressione del sé e delle sue credenze. Da qui la fede in una verità che non escluda quella dell'altro, e quindi una discussione che si vuole al di là della disputa, della concorrenza, dell'agonismo;
- 3) *messa tra parentesi dell'interpretazione*. L'apertura all'ascolto deve portare a evitare ogni tentazione di interpretare in modo sostitutivo ciò che viene narrato;
- 4) *restituzione anamorfica*. Chi ascolta contribuisce con un altro punto di vista sulle cose narrate, liberamente e accanto al già detto, ma appunto non in concorrenza o in sostituzione;

---

<sup>336</sup> Si fa qui riferimento a esperienze e riflessioni che hanno avuto origine in Italia nei primi anni Ottanta, e che negli anni sono cresciute coinvolgendo un numero sempre maggiore di persone, pubblicazioni, eventi e scambi con altre esperienze e riflessioni. Oggi le pratiche filosofiche proseguono in seminari e incontri in numerosi contesti e città. Si veda innanzitutto R. Madera, L. V. Tarca, *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, Bruno Mondadori, Milano, 2003. Alcuni approfondimenti sono anche in [www.scuolaphilo.it](http://www.scuolaphilo.it), sito di Philo – Scuola superiore di pratiche filosofiche, nata dalla stessa esperienza di pratiche filosofiche.

<sup>337</sup> R. Madera, *Una filosofia per l'anima. All'incrocio di psicologia analitica e pratiche filosofiche*, Philo, Milano 2019, p. 289.

5) *rielaborazione interiore*. La tentazione alla contrapposizione confutativa o sostitutiva va riesaminata in silenzio, in relazione al proprio mondo, come al proprio mondo vanno relazionati i contenuti delle parole degli altri<sup>338</sup>.

Il secondo punto di riferimento è il metodo della ricerca biografica<sup>339</sup> proposto da Merrill e West. Nella prospettiva dei due studiosi, infatti, l'oggetto della nostra ricerca – la relazione tra libertà, potere e soggettivazione – viene considerato come l'implicito o la condizione di senso sulla quale poggia l'impostazione metodologica di una ricerca biografica. L'individuo, infatti, viene studiato come un attore capace di auto determinare la propria identità (o i processi di soggettivazione) a partire dalle forze storiche e sociali con cui si confronta. In altre parole, se non si presupponesse, kantianamente, un soggetto libero non avrebbe nemmeno senso impostare un'indagine qualitativa sulla storia degli altri esseri umani. Seguiamo a questo riguardo le parole dei due autori:

Questi metodi offrono intuizioni profonde sulla dinamica dell'interazione tra individuo e Storia, tra mondi interiori ed esteriori, tra sé e l'altro da sé. Utilizziamo la parola "dinamica" per suggerire che gli esseri umani sono agenti attivi nel costruire le proprie vite, e non semplicemente esseri dominati di forze storiche e sociali. [...] In un certo senso, non possiamo scrivere la storia degli altri senza riflettere sulla nostra, sul nostro contesto sociale e culturale, e anche sulla nostra soggettività e sui valori che portiamo. Perfino la scelta di un tema per uno studio biografico tende quasi sempre a essere radicata nelle nostre biografie personali e/o professionali<sup>340</sup>.

L'interazione ivi descritta restituisce, dunque, sia la capacità dell'individuo di scegliere (l'arbitrio) sia l'autonomia e la capacità di auto-determinarsi (ciò che abbiamo definito come senso metafisico della libertà).

Inoltre, l'approccio utilizzato da questi ricercatori per i colloqui, cerca di impostare il momento dell'intervista seguendo la logica della conversazione, cioè un momento in cui può nascere un coinvolgimento tra i due interlocutori: «le intervistatrici femministe [l'humus culturale al quale si rifanno Merrill e West] si sforzano di costruire relazioni più democratiche in modo che l'intervista diventi più simile a una conversazione. Spesso mettono in discussione nozioni come il distacco fine a se stesso, affermando che chi fa ricerca dovrebbe rispondere alle domande che vengono poste da chi partecipa, anche se queste riguardano la sua vita<sup>341</sup>».

---

<sup>338</sup> R. Màdera e L. V. Tarca, *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, Bruno Mondadori, Milano 2003, pp. XXVI-XXVII).

<sup>339</sup> B. Merrill, L. West, *Metodi biografici per la ricerca sociale*, trad.it di L. Formenti, A. Galimberti, in *Barbara Merrill, Linden West, Metodi biografici per la ricerca sociale* Milano, Apogeo, 2012, pp. 178-179.

<sup>340</sup> Ivi, p. 3; p.7

<sup>341</sup> Ivi, p. 173.



Il metodo biografico, infine, denota un tipo di ricerca che utilizza le storie individuali o altri documenti personali per comprendere le vite umane all'interno di una cornice sociale, psicologica e/o storica<sup>342</sup>.

Come ultimo riferimento, vi sono poi le considerazioni di Gadamer sulla natura «dialogica-speculativa<sup>343</sup>» del linguaggio. Il termine speculativo, in primo luogo, ritrae l'atto linguistico come un rapporto di scambio continuo di significati. «Speculativo indica qui il rapporto del rispecchiare. Lo specchiarsi è uno scambio continuo<sup>344</sup>»

In secondo luogo, con l'aggettivo dialogico richiama ad una dimensione che è al contempo trans-soggettiva ed oggettiva. Ciò significa che, la relazione dialogica è solo apparentemente in mano ai parlanti poiché, al contrario, è la logica stessa del dialogo che si impone su di essi: «Ciò che viene in luce nella sua verità è il *logos* stesso, che non è né mio né tuo, e che perciò sta al di là di ogni opinare soggettivo degli interlocutori<sup>345</sup>». Cortella, riprendendo alcuni passi<sup>346</sup> di *Verità e metodo*, parla addirittura di una struttura dialogica del linguaggio che si impone sui dialoganti<sup>347</sup>. Seguiamo, quindi, le parole di Gadamer:

Diciamo solitamente «condurre un dialogo», ma quanto più un dialogo è autentico, tanto meno il suo modo di svolgersi dipende dalla volontà dell'uno o dell'altro degli interlocutori. Il dialogo autentico non riesce mai come volevamo che fosse. Anzi, in generale è più giusto dire che in un dialogo si è «persi», se non addirittura che il dialogo ci «cattura» e avvolge... ciò che risulta da un dialogo non si può sapere prima. L'intesa o il fallimento è un evento che si compie in noi<sup>348</sup>.

L'ipotesi, seguendo la quale, abbiamo organizzato le nostre conversazioni, si ispira profondamente alle riflessioni gadameriane e per questa ragione, eccetto un caso in cui ci è stato esplicitamente richiesto, non abbiamo né seguito una struttura predefinita né proposto delle domande preliminari ai nostri interlocutori. Al contrario, è stata nostra premura lasciarci condurre dal dialogo stesso.

---

<sup>342</sup> Cfr. Ivi, p. 14.

<sup>343</sup> L. Cortella, *Dal soggetto al linguaggio*, cit. p.163.

<sup>344</sup> H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, trad. it. di G. Vattimo in *Hans Georg Gadamer. Verità e Metodo*, Bompiani, Milano 1983, p. 532. Come nota Cortella vi è una distinzione radicale tra l'accezione hegeliana di speculativo e l'accezione gadameriana. «Com'è noto, in Hegel, lo speculativo indica il terzo momento del processo dialettico, ovvero l'unità degli opposti, cioè quell'unità in cui gli opposti rimandano l'uno all'altro, in un rapporto appunto speculare, all'interno del quale essi sono identici e diversi. La differenza tra i due sensi dello speculativo sta però nel fatto che, secondo Hegel, quell'unità è in sé conclusa, laddove invece, secondo Gadamer, ha natura infinita e non può mai essere racchiusa in una versione definitiva. Il motivo di questa diversa conclusione risiede nella natura "logica" dello speculativo in Hegel, mentre per Gadamer esso connota essenzialmente il linguaggio, ovvero ciò che si sottrae alla logica dell'asserzione "la proposizione speculativa non è tanto enunciato quanto linguaggio. in essa non è posto soltanto il compito oggettivante della spiegazione dialettica, ma piuttosto, al tempo stesso, viene posto in essere il movimento dialettico "ovvero essa mette in moto la dialettica proprio perché non può essere detta fino in fondo e lascia intendere al proprio interno un'infinità di sensi» (Cfr. L. Cortella, *Dal soggetto al linguaggio*, cit. p.163).

<sup>345</sup> Ivi, p. 425.

<sup>346</sup> «Il linguaggio ha il suo vero essere solo nel dialogo, cioè nell'esercizio dell'intendersi» H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit. p. 510.

<sup>347</sup> L. Cortella, *Dal soggetto al linguaggio*, cit. p.164.

<sup>348</sup> G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit. p. 441.

Riguardo, poi, lo svolgimento delle nostre conversazioni, bisognerà chiedersi se esse possano essere equiparate a delle interviste.

Confrontandoci con la definizione proposta da Pastori – «l'intervista è uno strumento della ricerca sociale, nel quale attraverso domande più o meno rigidamente prefissate si intende raccogliere informazioni e opinioni su un tema particolare (Kanizsa, 1998a). [...] Questo strumento oltre che per la raccolta di dati, può essere utilizzato anche come strumento di riflessione<sup>349</sup>» –, crediamo che la comparazione non sia adeguata, poiché ciò che stiamo descrivendo non deve essere considerato come un servizio di consulenza (sia essa pedagogica o psicologica).

Analizzando, dunque, le ragioni della nostra presa di distanza, non viene riconosciuta, non tanto la dimensione riflessiva di questo strumento, quanto, piuttosto, le modalità che delineano lo scambio avvenuto:

L'intervista può essere definita come uno scambio verbale tra due pensatori in cui uno dei due attori, l'intervistatore, è interessato a raccogliere informazioni o opinioni su un particolare tema ponendo una serie di domande al suo interlocutore, l'intervistato (Kanizsa, 1998b). Nonostante assomigli ad una conversazione, l'intervista non è tale. Lo scambio, infatti, non è casuale e i ruoli non sono intercambiabili: l'intervistato non può porre domande all'intervistatore e quest'ultimo deve facilitare lo scambio senza offrire la propria opinione sui temi affrontati. Il carattere interattivo e asimmetrico di questo scambio e ciò a cui il ricercatore deve infatti prestare particolare cura e attenzione, poiché è sua responsabilità mettere l'intervistato a proprio agio, ascoltarlo e aiutarlo ed esprimere ciò che sente e pensa<sup>350</sup>.

Nelle nostre conversazioni, al contrario, il modello dialogico non si è mai articolato in maniera asimmetrica. Chi scrive, infatti, ha avuto modo sia di scambiare pareri a partire dalla propria esperienza professionale sia di rispondere a delle domande che gli sono state rivolte.

In secondo luogo, dal punto di vista etico, la volontà di instaurare una relazione dialogica con gli interlocutori campionati non è stata strumentale; viceversa, a ben vedere, essa è sorta da un interesse autentico nei confronti delle persone con le quali ci si è interfacciati. (Ricordiamo a questo riguardo la massima kantiana: «Agisci in modo da trattare l'umanità, sia nella tua persona che in quella di ogni altro, sempre come fine (*Zweck*) e mai semplicemente come mezzo (*Mittel*)<sup>351</sup>»).

Difatti, si è intervistato dei professionisti che raccontano la propria esperienza ad un quasi neofita (in termini di esperienza professionale), per questa ragione, per chi scrive, questi scambi hanno avuto un valore intrinseco autonomo rispetto ai fini della ricerca.

Anche per questo aspetto prendiamo le distanze da quanto afferma Pastori: «nel caso dell'intervista, invece, pur con una forte attenzione alla dimensione relazionale, il fine “va al di là del rapporto con

---

<sup>349</sup> G. Pastori, *In ricerca. Prospettive e strumenti per educatori ed insegnanti*, Bergamo, Edizioni Junior, 2017, p.324.

<sup>350</sup> Ibidem.

<sup>351</sup> I. Kant, *Fondazione della Metafisica dei Costumi*, trad. it di V. Mathieu, in *Kant. Fondazione della Metafisica dei Costumi*, Milano, Mondadori, 1994, pp. 143-145.

il soggetto medesimo, in quanto parte dall'esigenza di raccogliere informazioni la cui utilità si collega ai fini della ricerca (Borsatti, Cesa-Bianchi, 1980, p.18)<sup>352</sup>». La domanda di ricerca del nostro studio, insomma, non va considerata come la finalità ultima che ha orientato la nostra conversazione. Essa, piuttosto, funge da *occursus*<sup>353</sup>, un'occorrenza, qualcosa in cui ci si può imbattere; è stato l'espedito che ci ha permesso di creare delle conversazioni filosofiche. Quindi, a maggior ragione, le domande e i pareri degli interlocutori sono stati delle dimensioni essenziali della conversazione.

Questa sottolineatura ha per noi una rilevanza fondamentale anche dal punto di vista teoretico: la significatività (*Bedeutsamkeit*) o il senso di qualsiasi momento dialogico, coerentemente con la posizione dell'ermeneutica filosofica, non è univoca, ma speculativa; di conseguenza rimanda ad una serie infinita di significati e di vissuti che sfuggono qualsiasi tentativo di rappresentazione e di concettualizzazione; esso è sempre molto più ricco rispetto alle aspettative dei parlanti.

Più vicine alla nostra prospettiva, invece, sembrano essere le interviste biografiche così come vengono presentate da Merrill e West: un «atto creativo» che richiede un coinvolgimento bidirezionale:

Realizzare interviste biografiche non è semplicemente una questione di buona tecnica per quanto sia importante: esso rappresenta uno spazio potenzialmente creativo tra le persone, che richiede attenzione per gli aspetti emotivi oltre che discernimento. [...] Naturalmente il termine *inter-vista* implica la relazione. Tradizionalmente questo aspetto è concepito in termini negativi, almeno nel filone dominante della ricerca: [un filone da cui le studiose si distaccano] soggettività e intersoggettività hanno costituito un problema, una fonte di pregiudizi o di distorsioni<sup>354</sup>

## 1.2 Campionamento

Per le nostre conversazioni abbiamo scelto cinque interlocutori:

- 1) *Stefano Vetralla*, Senior Vice president e Chief People Officer per la multinazionale Kemet Electronics Corporation. Abbiamo scelto questo candidato data la sua vasta esperienza nel

---

<sup>352</sup> G. Pastori, *In ricerca. Prospettive e strumenti per educatori ed insegnanti*, cit. p.326.

<sup>353</sup> «Una volta, una sola volta Spinoza impiega una parola latina strana ma molto importante: *occursus*. Letteralmente significa: “incontro”. Nel regno delle idee-affezioni vivo abbandonato alla casualità degli incontri: cammino per la strada e incontro Pietro. [...] Due cose diverse. Per esempio: mangio una cosa che mi piace; mangio una cosa avvelenata e crepo. Nel primo caso c'è stato un buon incontro, nell'altro uno cattivo. Ci troviamo nella dimensione dell'*occursus*. Quando ho un cattivo incontro i corpi che si compongono con il mio distruggono il mio rapporto costituente, o compromettono uno dei miei rapporti subordinati, tipo: mangio qualcosa e mi fa male la pancia.». G. Deleuze, *Che cosa può un Corpo. Lezioni su Spinoza*, trad. it. di A. Pardi in *Gilles Deleuze. Che cosa può un corpo. Lezioni su Spinoza*, Verona, Ombre Corte, 2013, p. 53-54.

<sup>354</sup> B. Merrill, L. West, *Metodi biografici per la ricerca sociale*, cit. p.170.

mondo delle risorse umane (specialmente nei processi di integrazione tra aziende e licenziamenti di massa).

- 2) *Anonimo*, responsabile hr – Vicepresidente di Valore D. Abbiamo scelto questa candidata, per la stima nei suoi confronti, per la sua esperienza nel mondo delle risorse umane e per la missione di sociale di valore D.
- 3) *Alessandro Bracci*, amministratore delegato per il gruppo Teddy (Terranova, Calliope, Rinascimento, QB 24, Kitana). Abbiamo scelto questo candidato perché siamo rimasti particolarmente affascinati dalla missione sociale dell'azienda.
- 4) *Eva Ratti*, socio fondatore di Find Your Doctor. Abbiamo scelto questa candidata, seguendo il consiglio del nostro relatore, per la missione sociale del gruppo.
- 5) *Anonimo*, Hr presso un'azienda multinazionale di consulenza aziendale. Questa persona offre servizi di consulenza nel settore delle risorse umane. Abbiamo scelto questo candidato perché, come vedremo, la sua esperienza ci permette di riflettere sul momento delle transizioni professionali e su ciò che abbiamo definito come valore immateriale.

### 1.3 Le domande

Le nostre conversazioni si sono concentrate sulla triade potere soggettivazione e libertà, a partire dai concetti di auto-realizzazione, nella vita professionale e privata dei soggetti campionati, e di processi di soggettivazione alienanti (la parola alienazione viene qui intesa come fenomeno di espropriazione *Entäußerung*<sup>355</sup>). Esse, quindi, si sono articolate principalmente attraverso la formulazione di domande aperte, a cui sono seguite delle domande più mirate.

Con l'esposizione dalla prima domanda aperta si è voluto radicalizzare le criticità sottolineate dalle teorie del bio-capitalismo cognitivo e dagli studi sull'economia dell'immaginario. In questa

---

<sup>355</sup> In questa parola è implicito il rimando al concetto marxista di alienazione. Il filosofo tedesco non parla semplicemente della riduzione del "lavoro" a merce, ma della – a suo avviso - riduzione a merce del "lavoratore" stesso, ovvero della sua possibilità di sopravvivenza e proliferazione. «Il lavoro non produce soltanto merci: esso produce se stesso e il lavoratore come una merce, precisamente nella proporzione in cui esso produce merci in genere» (K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, in Id., *Opere filosofiche giovanili*, a cura di G. Della Volpe, Roma, Editori Riuniti, 1981, 1, XXII). Questa intuizione di Marx va riletta alla luce dell'interpretazione di Fumagalli: «il punto fondamentale, introducendo il concetto di *forza lavoro*, è che il lavoratore non vende al capitalista *il suo lavoro*, come credono ancora oggi gli economisti «borghesi» alla Blanchard e alla Giovazzi o i giuslavoristi alla Ichino, bensì *se stesso* come capacità lavorativa, per un certo numero di ore giornaliere. Infatti, non appena, il lavoratore oltrepassa la soglia del luogo di lavoro, il suo lavoro non gli appartiene più, diventa proprietà formale e sostanziale del capitalista. Da questo punto di vista, nello scambio di lavoro – afferma Marx – resta nascosto che il lavoratore o la lavoratrice non vende genericamente *lavoro*, bensì la propria forza lavoro, Ovvero la propria capacità lavorativa» A. Fumagalli, *Economia Politica del comune*, cit. p.43.

prima formulazione, nella quale non viene contemplato il concetto di libertà umana, il potere capitalista sembra imporsi in maniera deterministica sulla vita delle persone. Dunque, il tema chiave è l'esplorazione dei concetti di: sussunzione della vita, predisposizione di forme di soggettivazione, masse a valore della dimensione immateriale dell'uomo (per quest'ultimo il riferimento è il momento di un colloquio). Queste, a ben vedere, coerentemente con le posizioni degli studiosi citati sono delle forme di realizzazione immaginaria o "gadgettizzata": situazioni in cui l'individuo perde la propria identità. Proponiamo alcuni esempi di riflessioni; essi sono tratti dalla trascrizione delle interviste:

*Approfondirei questo tema: i teorici del bio capitalismo usano il termine "predisposizione di soggettività". Con questa perifrasi, cercando di semplificare, si vuole denunciare la strumentalizzazione, da parte delle aziende, del bisogno di compimento individuale. Mi spiego meglio: proprio perché si è capito che gli uomini hanno bisogno di un compimento, allora esso viene sfruttato per rendere le persone più efficienti, per farle lavorare di più. Le aziende non sono un supporto per una realizzazione autonoma, la realizzazione deve avvenire dentro l'organizzazione. Il purpose aziendale assorbe quello individuale. Il lavoro assorbe completamente la vita".*

*Esaminiamo, per esempio, il momento del colloquio: il recruiter, in quella circostanza, è come se assumesse delle lenti, attraverso le quali, categorizza la persona. Durante l'intervista vengono valutate, alla luce del valore del mercato, delle componenti che non sono semplicemente un know how, quanto piuttosto delle dimensioni della personalità. Addirittura, le soft skills vengono chiamate anche character skills, poiché fanno riferimento al carattere individuale. Si usa, quindi, l'espressione predisporre delle forme di soggettività, poiché i criteri di cui abbiamo parlato sono etero-diretti. L'incontro con l'altro è strumentale. Si capisce un meglio una delle due tesi che prendo in considerazione?*

*Ti è mai capitato di sentirti sfruttato?*

Grazie al secondo spunto di riflessione, invece, si cerca di analizzare il dinamismo della libertà individuale, all'interno dei dispositivi e quindi nei differenti processi di soggettivazione. Qui, il concetto di libertà viene inteso kantianamente come la capacità di scelta (arbitrio) e come radicale autonomia o capacità di auto-determinazione (il senso metafisico della libertà).

Assumere questa ipotesi come vera non significa rigettare le teorie sul capitalismo bio-cognitivo e gli studi sull'economia dell'immaginario, quanto piuttosto cambiare prospettiva antropologica. La libertà dell'individuo restituisce sicuramente un valore irriducibile della Persona o kantianamente dell'*Homo noumenon* che tuttavia non è un a priori; esso deve essere quotidianamente riscattato. Il

grande paradosso della libertà è proprio quello di porre l'individuo di fronte ad una scelta. Questo tema, vedremo, sarà rimarcato più volte dai professionisti. Di seguito alcune proposte di riflessione: *Cosa significa per te creare valore?*

*Mi sembra molto interessante ciò che stai dicendo. Lo rileggo in questo modo: per rendermi impiegabile devo aprirmi alla logica della scoperta di me, che è l'opposto dell'operatività. L'operatività nuda e cruda, infatti, fa ascoltare poco se stessi. Esiste una pratica che aiuta, secondo te, a mettersi in ascolto di se stessi? E poi degli altri...?*

*Ti propongo ora delle riflessioni costruttive: una logica economica vincente non può astrarsi dal valorizzare liberamente la persona in quanto tale. Il fattore umano è inalienabile. Cosa ne pensi? [...] Come il contributo delle risorse umane aiuta a far passare una logica di questo tipo?*

*Mi interessa tantissimo approfondire questo aspetto. Perché appunto come dici tu: "il punto sull'alienazione, la questione essenziale risiede in un'adesione passiva o inconsapevole". Tanto è vero che alcuni filosofi usano la parola "dispositivo di potere", avendo a mente un qualcosa che predispone la soggettività delle persone. C'è un'idea, quindi, di assoggettamento. Una passività nei confronti della quale si è preliminarmente sconfitti.*

*Invece tu dici, se capisco bene, o c'è un paragone tra due identità o viceversa "non ti vogliamo". Cioè, vi ponete il problema di assumere persone che aderiscano al sogno di Vittorio in maniera critica; senza tralasciare la loro identità. Lo condividi? Possiamo approfondire?*

*Secondo spunto: poniamo ci sia un manager di valore che non si riconoscesse nel vostro sogno, come ti comporteresti o come ti sei comportato? Vale più l'ideale che le capacità?*

*Che tipo di beneficio ha portato il tuo lavoro per la tua vita privata?*

*Se capisco bene il tuo lavoro diventa interessante nel momento in cui riesci a fare emergere le tue capacità in maniera proattiva a partire dalla formazione che hai ricevuto, dalla richiesta dei clienti e dai dati del mercato. Dentro questo dinamismo hai la possibilità di esprimere il tuo modo di lavorare, il tuo "marchio di fabbrica". Viceversa, questo lavoro sarebbe per te alienante e omologato se lo svolgessi in maniera ripetitiva. Cosa ne pensi?*

*Ciò che ti realizza è, quindi, poter sfuggire dalla ripetitività, dalla routine?*

*Cambierei tema: in questo momento storico in cui tutti ci siamo dovuti confrontare con la pandemia causata dal coronavirus, cosa ha voluto dire per te fare delle scelte capaci di valorizzare sia il business sia le persone?*

*Dal tuo osservatorio, cosa significa, in questa situazione di crisi, essere in cerca di lavoro?*

*Per la mia esperienza, in alcuni momenti mi sembra che, non vi sia la percezione della precarietà del momento attuale. Mi sono sorpreso frequentemente, durante i colloqui che svolgo, del numero di richieste di retribuzioni sempre più alte... Esiste, secondo te, ad un certo livello organizzativo come un retropensiero che impone di considerare offerte di lavoro, solo se garantiscono stipendi spropositati?*

Nelle nostre interviste abbiamo voluto sviluppare un'ulteriore tematica: estendere l'ambito della riflessione kantiana non solo al livello della persona, ma anche a livello organizzativo. Si tratta, quindi, di pensare il "soggetto morale" non solo in termini individuali. La letteratura organizzativa, a questo riguardo, utilizza la parola «responsabilità» (Zamagni) che a ben vedere è una implicita conseguenza della libertà<sup>356</sup>. Un importante riferimento, a questo riguardo, sono le riflessioni di Zamagni: «l'impresa stessa, e non solo i suoi stakeholder, in quanto istituzione economica, è un soggetto morale portatore di una sua propria responsabilità<sup>357</sup>».

Le organizzazioni possono, dunque, prendere scelte strategiche a favore del Welfare collettivo e degli individui?

È possibile riconoscere delle pratiche organizzative che abbiano come prospettiva sia quella di offrire un vantaggio competitivo sia quella di aiutare le persone a trovare delle vie finalizzate ad una realizzazione autonoma?

Su questa linea riportiamo le ipotesi di riflessione di cui abbiamo discusso:

---

<sup>356</sup> La parola responsabilità, secondo Zamagni, presenta al meno due accezioni: la prima è quella di *accountability* – rendere ragione, dar conto – un agente è responsabile quando è causa dei propri atti; la seconda è invece quella di *answerability* – rispondere alle richieste di giustificazione. Questa ultima accezione comprende anche la sfumatura del prendersi cura (Cfr. S. Zamagni, *Responsabili. Come civilizzare il mercato*, cit. pp. 11- 19). Nella riflessione di Kant possiamo trovare restituiti entrambi i significati: quello soggettivo – rendere ragione – delle proprie azioni e quello oggettivo (rispondere a). Il primo significato è reso grazie al concetto di autonomia della volontà: il soggetto morale libero, infatti, in forza della legge morale si procura autonomamente il criterio della propria azione (la volontà del soggetto è un tipo di causalità libera); in altre parole egli è padrone dei propri atti. Per quanto riguarda il secondo significato, si può dire che il soggetto morale risponde dei propri atti di fronte alla comunità ideale che presiede il regno dei fini (*das Reich der Zwecke*). «Il concetto dell'essere razionale in genere – che deve considerarsi in tutte le sue massime della sua volontà come universalmente legislatore, per giudicare da questo punto di vista se stesso e le sue azioni – ci porta a un concetto connesso col primo è assai fruttuoso: e, cioè, a quello di un regno dei fini. Per regno intendo il collegamento sistematico di diversi essere razionali mediante leggi comuni» I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit. pp. 153-155.

<sup>357</sup> S. Zamagni, *Responsabili. Come civilizzare il mercato*, cit. pp. 74-75.

*Che valore aggiunto vi dà secondo te lavorare con delle persone problematiche? Non per un discorso filantropico, ma come valore economico.*

*Io, infatti, sono convinto che una logica economica che si sottraesse da una logica umana creerebbe un disvalore. Magari valorizzare il fattore umano non dà riscontri immediati nel breve termine, ma sicuramente nel lungo termine può offrire ritorni ancora più proficui.*

*Che valore sociale ha la missione di Valore D?*

*Questo gap tra mondo accademico e mondo del lavoro come nasce? Che conseguenze ha sulla vita professionale delle persone e sulla capacità imprenditoriale delle aziende?*

*[...] Cosa significa per un addottorato non poter continuare la carriera accademica? Ci può essere forse un sentimento di frustrazione, o di spaesamento? Forse per il fatto che si potrebbe pensare di avere sprecato tre anni di via....*

Infine, sono state poste delle domande meta-riflessive: *Come ti sei trovato/a in questa intervista?*

## **2 Le interviste**

In questa seconda parte del capitolo, abbiamo rielaborato e schematizzato i diversi contenuti delle nostre conversazioni in marco tematiche. Secondo la definizione di Boyatzis l'analisi tematica è uno strumento molto utile quando si ha a che fare con informazioni di tipo qualitativo – «thematic analysis is a process to be used with qualitative information<sup>358</sup>» –, in quanto si sofferma su dei momenti codificabili che colgono la ricchezza del fenomeno che si vuole studiare. «A good thematic code is one that captures the qualitative richness of the phenomenon<sup>359</sup>». Grazie a questa peculiarità l'analisi tematica può essere applicata in moltissimi ambiti:

thematic analysis allows the researcher to use variety of information. Thematic analysis can be used with thought samples from projective tests, life histories, or open-ended essays; behavior samples from interviews, videotaped encounters, simulations, transcripts of speeches, memos, personal letters, or personal diaries; interactions from videotapes, [...].

---

<sup>358</sup> R. E. Boyatzis, *Transforming qualitative information. Thematic analysis and code development*, London, Sage Publication, 1998, p.4.

<sup>359</sup> Ivi, p. 31.



## 2.1 Organizzazioni e Welfare

La prima questione che vogliamo analizzare riguarda il rapporto tra le organizzazioni e le istituzioni del Welfare.

Quali sono le scelte e le responsabilità delle organizzazioni relativamente alla produzione di Welfare sociale?

In questa sede si cercherà di mostrare come l'operato di alcune imprese e di qualche organizzazione no profit, dimostri un orientamento radicalmente opposto rispetto a quello descritto da Gorz e dai teorici del biocapitalismo. Questi ultimi, infatti, sottolineavano in maniera critica, la tendenza da parte delle aziende, di controllare e sfruttare i prodotti del Welfare: le «esternalità» (Gorz) che il sistema sociale produce («l'enjeu que représente pour le capitalisme cognitif le contrôle biopolitique et la colonisation marchande des institutions du Welfare<sup>360</sup>»). Al contrario noi vogliamo proporre degli esempi di organizzazioni «civilmente responsabili», cioè degli attori del meso-livello che avendo compreso alcuni malfunzionamenti del mercato, si adoperano per lo sviluppo del bene comune. «L'impresa civile è dunque quella che ha ben compreso la distinzione, [...], tra omissioni del mercato (ciò che il mercato non fa, ma che potrebbe fare) e che si adopera, assieme alla politica, per favorire interventi market including, anziché – come oggi avviene – market excluding. Ciò significa che l'impresa civile opera avendo di mira il bene comune<sup>361</sup>».

### *Eva Ratti e l'esperienza di Find Your Doctor<sup>362</sup>*

---

<sup>360</sup> A. Negri e C. Vercellone, *Le Rapport Capital / Travail Dans Le Capitalisme Cognitif*, cit. p.43.

<sup>361</sup> S. Zamagni, *Responsabili. Come civilizzare il mercato*, cit. p 107.

<sup>362</sup> «Find Your Doctor è formalmente una startup innovativa di stampo no-profit e un'agenzia del lavoro autorizzata a livello ministeriale. Dal 28 giugno 2017 Find Your Doctor esiste come società di capitale, nella forma di Startup Innovativa iscritta nella sezione speciale del Registro Imprese della CCIAA di Milano. I soci della startup sono Eva Ratti, ricercatrice e ideatrice dell'iniziativa, Gualtiero Cortellini, imprenditore orientato all'*open innovation*, e il Consorzio per il Trasferimento Tecnologico C2T, promotore del progetto fin dalla sua prima ideazione nel 2014. Per fare selezione di personale è necessario per legge essere una S.r.l. perciò Find Your Doctor, pur avendo una mission di impronta sociale, non può essere una no-profit pura. Per evidenziare la propria vocazione non a scopo di lucro, Find Your Doctor si è però vincolata comunque a statuto al reinvestimento degli utili, analogamente a quanto accade per le no-profit. Senza entrare nei dettagli giuridici, in sostanza no-profit significa infatti che non si possono distribuire dividendi: tutte le entrate devono essere reinvestite nella struttura stessa. I servizi di Find Your Doctor sono quindi a pagamento per le aziende e organizzazioni, che ci consentono così di sostenere il progetto, pagare la struttura, gli stipendi del team che ci lavora, ecc. Sono assolutamente gratuiti per i ricercatori. Cerchiamo così di fare qualcosa di positivo in maniera economicamente sostenibile, con il piacere di investire la propria vita lavorativa in qualcosa in cui si crede. Per operare nel campo dei servizi per il lavoro è necessario inoltre essere iscritti all'Albo informatico dell'ANPAL (Agenzia nazionale per le politiche attive del lavoro), istituito presso il Ministero del Lavoro e delle Politiche Sociali. L'iscrizione all'Albo certifica l'autorizzazione a operare legittimamente nel mercato e costituisce una tutela per i cittadini. Dopo un'autorizzazione provvisoria come da prassi e verificati i risultati del nostro operato iniziale, nel 2020 a Find Your Doctor è stata confermata l'autorizzazione all'esercizio a tempo indeterminato dell'attività di agenzia per il lavoro; risulta infatti iscritta all'Albo nella Sezione IV - Ricerca e selezione del personale (autorizzazione prot. ANPAL/0000065)». FindYourDoc.org consultato il 29/01/2021 <https://findyourdoc.org/index.php/it/servizi-fyd/mission>.

Di seguito riportiamo un estratto della conversazione con Eva Ratti, socio fondatore di Find Your Doctor.

Di cosa si occupa Find Your Doctor? Che ruolo ricopri all'interno dell'organizzazione?

*Find your Doctor è un'agenzia del lavoro, che fra poco sarà anche agenzia di formazione, e si occupa della ricollocazione di addottorati o di chi ha terminato un'esperienza equivalente. La mission è quella di valorizzare questi profili nella società ed in contesti diversi da quello accademico. Esiste, infatti, ad oggi un gap molto profondo tra la cultura accademica, radicata nel mondo dell'università, e il mondo del lavoro in generale. Secondo noi valorizzare l'addottorato in una transizione professionale è il modo migliore per ridurre questo gap. Noi cerchiamo, quindi, di creare un ponte tra queste due culture.*

*All'interno dell'organizzazione ho ricoperto un po' tutti i ruoli: mi sono occupata di fare colloqui, di analisi delle esigenze d'impresa (di quali figure hanno bisogno per colmare i loro gap), formazione ai dottorati, campagna social, progetti, e così via...*

Questo gap tra mondo accademico e mondo del lavoro come nasce? Che conseguenze ha sulla vita professionale delle persone e sulla capacità imprenditoriale delle aziende?

*La radice profonda del problema credo stia nel fatto che la ricerca scientifica è un'attività per élite; la facevano i nobili ed i ricchi come hobby. Quindi questa non è mai stata un'attività praticata da una percentuale alta di persone. In un'ottica più moderna, invece, si può aggiungere che il dottorato di ricerca è nato come il primo passo per una carriera accademica teorica; inoltre in Italia è stato introdotto molto tardi e quindi c'è anche poca cultura su che cosa insegna l'esperienza di dottorato. Il risultato è il seguente: la cultura e le logiche lavorative dell'accademia, hanno sviluppato linguaggi ed approcci diversi da quelle del mondo del lavoro. Solo negli ultimi 20 anni ci si è accorti dell'importanza di questo scambio, ma le due realtà parlavano ormai due lingue diverse. La nostra missione è di ricostruire un linguaggio ed un terreno comune. Difatti, ciò che fortunatamente osserviamo, è che quando avviene questo scambio c'è molto vantaggio reciproco. Questo dà un senso a quello di facciamo.*

Mi potresti fare un esempio?

*L'idea è che la mentalità che si crea, nell'esperienza di ricerca, sia un valore aggiunto per le aziende. Quindi non è tanto la competenza tecnica, ma l'approccio ai problemi. Crediamo che l'approccio che si sviluppa in seguito ad un'esperienza di ricerca, in ambito accademico, sia un approccio vincente. Mi viene in mente un esempio specifico in cui abbiamo coinvolto un team di dottorandi in un lavoro di consulenza scientifica per un'azienda italiana di vecchia scuola. In quella occasione il feedback del direttore tecnico, che non aveva mai visto un dottore di ricerca in vita sua, fu molto chiaro. Mi disse: io lavorando con questa squadra ho capito che noi affrontiamo i problemi come dei pompieri, quando c'è un incendio troviamo il modo di spegnere il fuoco; con questi ragazzi, invece, si può essere capaci di prevenire il fuoco. Questa secondo me è una sintesi forte. Il nostro problema è proprio quello di far emergere un implicito. Comunicare un valore che non è misurabile e questo rende il tutto complicato ma affascinante.*

Che tipo di *forma mentis* costruisce un dottore di ricerca all'interno della sua esperienza? Potresti approfondire la differenza di approccio di cui hai parlato?

*Allora, io penso che la differenza di approccio derivi innanzitutto dall'ampiezza dei problemi affrontati nel mondo della ricerca accademica. Quindi dalla complessità, dalla quantità di informazione che va ordinata ed aggregata, ed infine per il fatto che al ricercatore viene chiesto di muoversi nella sfera di un "ignoto". Mi spiego meglio: il ricercatore non deve semplicemente ripetere ciò che è già stato fatto con lo scopo di migliorarlo, (la sfera del noto), al contrario, egli deve essere in grado di tracciare delle rotte all'interno di ciò che non è ancora stato fatto. C'è quindi un orientamento alla modellizzazione, all'individuazione di connessioni, alla creazione di schemi, in mezzo al caos che è eccezionale. Dunque, dopo l'esperienza di dottorato tendenzialmente qualunque altro problema è affrontabile. Nel corso di questa esperienza si apprende a gestire la complessità generale del problema, non semplicemente quella tecnica.*

Cosa significa per un addottorato non poter continuare la carriera accademica? Ci può essere forse un sentimento di frustrazione, o di spaesamento? Forse per il fatto che si potrebbe pensare di avere sprecato tre anni di via....

*Partiamo da questo presupposto: il 70% degli addottorati non trova una posizione in università<sup>363</sup>. Questo è il motivo per cui esistiamo: accompagnare gli addottorati nel momento di transizione*

---

<sup>363</sup> «Tra gli occupati ad un anno dal conseguimento del dottorato, circa un terzo è impegnato in attività con borsa o assegno di ricerca, il lavoro autonomo (liberi professionisti, lavoratori in proprio, imprenditori, ecc.) riguarda l'11,5%, mentre i

*professionale o di ricollocazione. Le domande più frequenti sono le seguenti: “allora io ho sprecato questi anni? Ho fallito? Qualunque altro lavoro sarà per me un ripiego?”.*

*Ciò che ti ho riportato, riguarda la maggior parte di coloro che hanno intrapreso un’esperienza dottorale. Anche se, da qualche anno, le cose stanno migliorando grazie al fatto che è cominciata a circolare un po' più di informazione rispetto alle esigue possibilità di impiego all’interno del sistema universitario italiano. Essere consapevoli di questa ristrettezza – la mia generazione per esempio non lo sapeva, cioè ha scoperto la situazione verso la fine del percorso – cambia molto, perché può influire sulla modalità in cui si percorre l’esperienza dottorale. Quindi sì, c’è un rischio alto di frustrazione come dici tu. La via per risolvere questo rischio risiede, secondo me, nell’ accrescere la consapevolezza dell’addottorato rispetto ai criteri con cui sceglie il lavoro. Noi, per esempio, cerchiamo di fare un lavoro di consapevolezza con i nostri clienti, soffermandoci su quali siano gli elementi che determinano la motivazione e quindi la soddisfazione sul lavoro. Ciò significa, per esempio, offrire uno spazio nel quale si riflette sull’ intersezione tra le competenze sviluppate, i valori e gli interessi. Prestiamo molta attenzione alla componente valoriale, cercando di far capire ciò che realmente gratifica chi si coinvolge nella nostra proposta di consulenza. Quindi, nella ricerca di lavoro, sproniamo a non accettare le prime posizioni disponibili, quanto a cercare una corrispondenza soprattutto dal punto dei valori. Abbiamo fatto numerose interviste a dottori di ricerca che hanno trovato lavoro fuori, in cose anche molto diverse dal loro ambito di studio originale. Si è osservato come molti di loro trovino soddisfazione proprio nella sfera valoriale e non perché applicano le loro competenze. La soddisfazione inizia ad emergere quando gli addottorati si accorgono che la loro forma mentis sta facendo la differenza. Inoltre, crescendo, le persone cambiano e quindi la sfida intellettuale che stimolava all’inizio del percorso accademico può cominciare a non essere più così fondamentale come all’inizio del percorso. L’esperienza dottorale ti espone a tante cose, quindi può farti scoprire tanto di te.*

### **Anonimo la missione di Valore D<sup>364</sup>**

---

contratti alle dipendenze a tempo indeterminato caratterizzano il 25,8% degli occupati (Figura 4). Il 21,6% dichiara invece di essere stato assunto con un contratto non standard (per la quasi totalità si tratta di contratti alle dipendenze a tempo determinato). Sono residuali le altre forme di lavoro: il 2,6% ha un contratto parasubordinato, il 2,5% è collocato in altre forme di lavoro autonomo (in particolare collaborazioni occasionali), l’1,2% ha un contratto di tipo formativo, mentre il restante 0,6% lavora senza alcuna regolamentazione contrattuale».

Cfr. [https://www.almalaurea.it/sites/almalaurea.it/files/docs/universita/postlaurea/dottori\\_occupazione\\_report2019.pdf](https://www.almalaurea.it/sites/almalaurea.it/files/docs/universita/postlaurea/dottori_occupazione_report2019.pdf), p. 10. Consultato il 10/02/2021.

<sup>364</sup> «Valore D è la prima associazione di imprese in Italia – 217 ad oggi, per un totale di più di due milioni di dipendenti e un giro d’affari aggregato di oltre 500 miliardi di euro – che da oltre dieci anni si impegna per l’equilibrio di genere e per una cultura inclusiva nelle organizzazioni e nel nostro Paese. L’associazione è nata nel 2009 dall’incontro tra dodici manager di altrettante aziende virtuose: parliamo di AstraZeneca, Enel, General Electric, Johnson&Johnson, IKEA, Intesa Sanpaolo, Luxottica, McKinsey & Company, Microsoft, Standard&Poor’s, UniCredit e Vodafone. L’approccio integrato di Valore D è vincente per la capacità di fornire alle imprese strumenti efficaci e confronto interaziendale e con le

Raccontami qual è la missione di valore D.

*Valore D è un'associazione senza fine di lucro, fondata nel 2009 da diverse aziende<sup>365</sup>. Essa ha come scopo principale la promozione della parità di genere. Ad esempio, la presenza e la crescita di talenti femminili in posizioni di rilievo all'interno di organizzazioni di qualsiasi natura (le imprese, le realtà professionali, delle istituzioni ed enti), nonché il rafforzamento di legami e lo scambio di conoscenze tra i diversi associati in relazione a detto scopo. L'attività di Valore D a sostegno delle carriere femminili si sviluppa in tre direzioni: verso le donne lavoratrici e manager, le aziende e la società nel suo complesso.*

*Noi cerchiamo di far sviluppare la leadership al femminile, attraverso attività formative finalizzate alla crescita delle donne che si collocano su tutti i livelli organizzativi (piani bassi, middle e top management).*

*Inoltre, essendo una rete d'impresa, ci stiamo impegnando a offrire servizi di consulenza culturale in termini di mind set aziendale. Il nostro scopo è di far capire alle aziende che bisogna avere un certo tipo di governance ed un certo tipo di monitoraggio. Noi lavoriamo in termini di equità di distribuzione, quindi aiutiamo le aziende a tenere monitorato e a misurare la presenza delle donne on board. È stato realizzato, a questo proposito, un impact index<sup>366</sup> che misura la presenza delle donne in azienda. In Italia, infatti, lavorano 3 donne su 10 e questo ha delle conseguenze negative, poiché è noto che una donna che lavora da seguito ad una catena positiva in termini economici. Per*

---

Istituzioni. Non a caso, i dati dimostrano che il confronto tra le aziende favorisce la crescita reciproca e la valorizzazione del potenziale dei collaboratori: il 50% delle manager che ha partecipato ai programmi di mentorship di Valore D, ha avuto un avanzamento di carriera entro i 18 mesi; l'87% delle aziende associate ha attivato piani di welfare aziendale per il benessere dei collaboratori e dei loro familiari. Il 74%, inoltre, ha riconosciuto il ruolo fondamentale di Valore D nel realizzare, al proprio interno, un piano efficace di inclusione». Cfr. <https://valored.it/chi-siamo/>. Consultato il 20/01/2021

<sup>365</sup> Astrazeneca S.p.A., Enel S.p.A., Ikea Italia Retail S.r.l., UniCredit S.p.A., Vodafone Omnitel N.V., Nuovo Pignone S.p.A., Consorzio delle Aziende Johnson & Johnson, Microsoft S.r.l., McKinsey & Company Inc., Italy, The McGraw-Hill Companies S.r.l. e Luxottica Group S.p.A.; Intesa Sanpaolo S.p.A. riveste il ruolo di Associato Fondatore Aggiunto.

<sup>366</sup> L'**Inclusion Impact Index** è stato sviluppato da Valore D con il supporto del Politecnico di Milano per offrire a tutte le aziende, associate e non, la possibilità di mappare le proprie politiche di diversità e inclusione e di misurarne l'efficacia. Che cos'è?

Questo strumento supporta le imprese nel realizzare concretamente gli impegni programmatici sottoscritti con il Manifesto per l'occupazione femminile di Valore D e rappresenta quindi un ulteriore passo verso l'equilibrio di genere e una cultura inclusiva nelle organizzazioni e nel nostro Paese.

Per ottenere una mappatura completa, personalizzata e illustrata, l'azienda può accedere con un click e compilare l'indagine.

L'indice misurerà l'impatto organizzativo in quattro macro-aree: governance, capacità di attrarre, sviluppare e valorizzare nel tempo i talenti al femminile. Gli indicatori di ogni area si basano sugli standard internazionali di sostenibilità ESG e l'azienda potrà quindi utilizzare i risultati ottenuti per completare le informazioni obbligatorie di carattere non finanziario all'interno del proprio bilancio annuale.

Ogni azienda potrà paragonare il risultato ottenuto a quello dell'insieme dalle altre aziende, con la possibilità di personalizzare i parametri di confronto. Cfr. <https://valored.it/i-progetti/inclusion-impact-index/> consultato il 20/01/2021.

*esempio, dietro una donna che lavora ce n'è sempre un'altra che la aiuta in famiglia o a fare la spesa; poi una donna che ha più possibilità economiche, normalmente, mette al mondo più figli.*

*Dal punto di vista sociale, infine, stiamo portando avanti una serie di campagne costruttive (quindi prendendo le distanze alcune volte dagli eccessi che si riscontano nelle pubblicità): quella più recente è stata la campagna «#nopaygap<sup>367</sup>». Essa è stata trasmessa su tutte le principali TV (Rai, Mediaset, Sky e Viacom) e ha contribuito ad aprire un dibattito sul divario salariale di genere. Lo scopo è stato quello di portare positivamente il messaggio per far capire come sia un'esigenza di business avere più donne a bordo. Il contributo femminile, infatti, aiuta l'organizzazione nella capacità di capire i clienti, in quanto la maggior parte dei clienti è donna. Se ci pensi sono le donne a passare più tempo su internet, solitamente sono le donne a curare le spese maggiori in una famiglia. Questa evidenza è sotto gli occhi di tutti, ma non riesce ad essere valorizzata dal sistema produttivo. Insomma, il messaggio che vogliamo far passare è il seguente: l'inclusione crea vantaggio per l'economia.*

*Le nostre ricerche non si limitano solamente alla tematica dell'inclusione di genere: di recente, abbiamo fatto degli interessanti studi sia sulla presenza di forza lavoro multigenerazionale<sup>368</sup> sia sull'inclusione della disabilità<sup>369</sup>. Grazie ai primi abbiamo cercato di confutare lo stereotipo, secondo cui, la popolazione aziendale più anziana, superata una certa età, crei necessariamente un disvalore economico. Si è mostrato, contrariamente a quanto si crede, come tale componente, se viene messa nelle condizioni di trasmettere la propria esperienza efficacemente, possa addirittura creare un vantaggio competitivo.*

*Per quanto riguarda gli studi sull'inclusione della disabilità, è indicativo come in Italia i più paghino una multa piuttosto che avere un disabile in ufficio. Questo non può essere il futuro delle organizzazioni; al contrario bisognerebbe riappropriarsi del fatto che l'essere umano ha dei limiti e quindi bisogna imparare ed essere educati ad abbracciare questi limiti. Personalmente ritengo che chi non è in grado di abbracciare i limiti degli altri non sia capace di abbracciare nemmeno i propri. Giusto dimenticavo: io sono il vicepresidente di valore D in questo momento sto seguendo un'iniziativa bellissima finalizzata alla produzione di un nuovo testo, dal titolo "New ways of working". In questo elaborato ci si interroga su quali potranno essere gli utilizzi degli spazi aziendali del futuro. Io sto facendo una serie di interviste anche ad aziende molto importanti. Lo scopo è di realizzare un libro che possa servire come criterio di orientamento per quelle più piccole. A latere delle nostre attività facciamo, quindi, anche delle campagne di ricerca.*

Come ti arricchisce dal punto di vista personale il lavoro in valore D?

---

<sup>367</sup> <https://valored.it/i-progetti/nopaygap/> consultato il 20/01/2021.

<sup>368</sup> <https://valored.it/news/forza-lavoro-multigenerazionale/> consultato il 20/01/2021.

<sup>369</sup> <https://valored.it/news/disabilita-nove-punti-per-linclusione-in-azienda/> consultato il 20/01/2021.

*Bellissimo! Mi hai chiesto una cosa interessantissima che avevo tralasciato. Quando, dall'Austria, sono tornata in Italia ho sentito fin da subito il bisogno di spendermi per aiutare gli altri. L'attività di valore D era un qualcosa che sentivo nelle mie corde (così come allora, continua ad esserlo anche adesso). In Austria, infatti, mi ero imbattuta in un ambiente più aseptico, ma allo stesso tempo molto più equo e meritocratico anche nella visione della donna. In Italia, invece, la situazione era molto più arretrata<sup>370</sup> (basti pensare a determinate pubblicità dove il corpo della donna viene mercificato e strumentalizzato). Allora mi sono fatta una domanda: come posso portare il mio contributo?*

*Del modo di lavorare di valore D mi piace molto l'equilibrio con cui si affrontano le tematiche sociali. Quando parlo di un'impostazione equilibrata mi riferisco, per esempio, al fatto di intendere la parità di genere come un balance tra uomo e donna. Non, quindi, come la prevaricazione o la sostituzione del genere femminile su quello maschile. Ritrovare, dunque, un bilanciamento autentico tra i due generi che possa valorizzare il talento e l'unicità di ognuno.*

Bella questa idea: valorizzare la parità di genere rimarcando la differenza tra i due sessi, senza pensare una donna al "maschile", cioè una donna che deve sostituire il maschio.

*Esatto! Quanto dici è importantissimo per la questione della leadership. Bisogna permettere alle donne di esprimere la propria leadership, che è completamente diversa dalla leadership maschile. In termini di leadership io non posso essere come il mio capo, che è un uomo. Tuttavia, le donne hanno dei tratti caratteristici che li distinguono dagli uomini. Bisognerebbe esaltare proprio questi aspetti: l'attenzione, la cura, un pensiero più inclusivo, per esempio.*

*In più ci sono tanti biases relativi alle donne che non hanno fondamento. Per esempio, il fatto di non essere brave in matematica. Questo solitamente è motivato dal fatto che le bambine, nell'età della crescita, elaborino più le competenze linguistiche rispetto ad altre capacità. Quasi per un non detto, in famiglia, si dà per scontato che una bimba conosca meglio le lingue o sappia scrivere bene i temi, rispetto alla padronanza della matematica. Ciò fa scattare una serie di meccanismi: le ragazze non si iscrivono ad un liceo scientifico o a corsi di laurea scientifici. È un peccato! perché poi i dati parlano di come le ragazze siano più costanti nello studio.*

### **Alessandro Bracci e il sogno della Teddy<sup>371</sup>**

---

<sup>370</sup> Nel 2008 i consigli di amministrazione erano composti solo per l'8 per cento da donne, mentre nel 2018 erano quasi il 36 per cento. Per quanto riguarda, invece, la quota di Ceo donna negli ultimi dodici anni, essa è rimasta più o meno stabile, sfiorando il 5 per cento. <https://valored.it/area-stampa/le-donne-a-capo-di-grandi-aziende-italiane-sono-tante-quante-i-ceo-di-nome-carlo/>

<sup>371</sup> «Il nostro Sogno

Esponiamo sinteticamente la missione sociale del gruppo Teddy

*“Il sogno della Teddy è quello di costruire una grande azienda globale che guadagni molto per ingrandirla, creare occupazione ed impiegare ogni anno parte degli utili netti per aiutare i più deboli attraverso opere sociali sia in Italia che all'estero”.*

Di seguito le principali opere ed i progetti più significativi:

*La Fondazione Gigi Tadei.*

*La nostra responsabilità sociale sono i criteri e i valori del Sogno. Da questi nasce il volere sostenere opere di solidarietà. «L'uomo è amministratore dei beni di cui dispone e non padrone». Con questa frase letta in un pomeriggio del 1948 tra le macerie della sua casa bombardata a Rimini, Vittorio Tadei ha educato la sua famiglia e tutti noi. Per questo motivo l'azienda e la famiglia Tadei partecipano da sempre a numerosi progetti di solidarietà in tutto il mondo, anche attraverso la Fondazione nata in ricordo di Luigi, figlio di Vittorio. Sono centinaia le realtà e le persone che concretamente aiutiamo con il nostro lavoro nel loro cammino, con collaborazioni nate dalla commozione provata da Vittorio Tadei nell'incontro — faccia a faccia — con i missionari, i bambini zambesi, i chicos de la calle boliviani, gli educatori, i disabili del Bangladesh o i giovani riminesi alla ricerca di veri maestri. Ogni volta che incontriamo le opere che sosteniamo, ogni volta che ci raccontano quello che fanno, capiamo che è molto di più quello che danno loro a noi di quello che diamo noi a loro. Grazie a loro investiamo sul nostro futuro.*

**Il Progetto Rainbow**, nasce nel 1988 dall'amicizia tra Vittorio Tadei ed Elisabetta Garuti, missionaria in Africa della Papa Giovanni XXIII: un modello di intervento su larga scala volto ad aiutare il maggior numero di bambini vittime dell'AIDS e le famiglie oppresse dalla povertà strutturale e dalla mancanza di cibo. Nei suoi 30 anni di vita il Progetto Rainbow, realizzato in Zambia, Kenya, Tanzania e Burundi, ha aiutato in diversi modi circa 20.000 persone all'anno.

---

*"Il sogno della Teddy non serve per comunicare dei nobili principi, ma deve essere la bussola che orienta la nostra cultura, il nostro modo di agire nel quotidiano della vita della nostra azienda". Vittorio Tadei*

**Il sogno della Teddy è quello di costruire** una grande azienda globale che guadagni molto per ingrandirla, creare occupazione ed impiegare ogni anno parte degli utili netti per aiutare i più deboli attraverso opere sociali sia in Italia che all'estero.

**Il sogno è quello di costruire un'azienda** in cui i giovani e meno giovani attraverso il lavoro riescano a dare un significato, un senso alla propria vita.

**Il sogno è costruire un'azienda** dove ogni 5 persone cosiddette normali possa lavorare una persona che ha dei problemi e che le 5 persone cosiddette normali aiutino quelle meno fortunate a vivere una vita normale, poiché è solo attraverso il lavoro che una persona acquisisce la sua dignità.

**Il sogno è quello di formare** una classe dirigente coraggiosa, responsabile, competente, proiettata verso il futuro, senza paura e che sappia trasmettere a tutti coloro che verranno dopo di loro tutti quei valori di cui ho parlato sopra». <https://www.teddy.it/it/home/> consultato il 15/01/2021.



**Le scuole della Karis Foundation.** Nate nel 1973 dall'esperienza cattolica e dalla passione educativa di un gruppo di famiglie e genitori, le scuole Karis Foundation contano oggi undici sedi tra Rimini e Riccione, divise per 5 ordinamenti, oltre 1400 studenti e 200 collaboratori. Realtà vivace, fondata sui principi di libertà di educazione e di sussidiarietà, ha come mission quella di crescere uomini creativi, liberi e capaci di affrontare le sfide della cultura contemporanea.

**La Cooperativa Amici di Gigi.** Essa offre comunità socio-educative, comunità residenziali e un centro socio-occupazionale, accoglie e accompagna bambini, adolescenti e disabili insieme alle loro famiglie. Lo scopo di questa opera è di poter accompagnare queste persone, offrir loro aiuto, amicizia e luoghi accoglienti da cui affacciarsi sul mondo.

**Progetto Aule Studio.** Mai come in questo momento storico l'emergenza educativa ha un ruolo decisivo nel porre le basi per la costruzione della società futura. La Fondazione Gigi Tadei ha quindi realizzato a Rimini 2 aule studio, dotate di impianto audio-video, di pc e di connessione wifi e le ha messe a disposizione dei ragazzi. Una casa accogliente e funzionale dove i ragazzi possano studiare, imparare e accogliere realtà sociali che li accompagnano in questo percorso<sup>372</sup>.

Riprendendo uno dei punti del sogno di Vittorio Tadei, – «Il sogno è costruire un'azienda dove ogni 5 persone cosiddette normali possa lavorare una persona che ha dei problemi e che le 5 persone cosiddette normali aiutino quelle meno fortunate a vivere una vita normale, poiché è solo attraverso il lavoro che una persona acquisisce la sua dignità» –, abbiamo posto le seguenti domanda all'attuale amministratore delegato, Alessandro Bracci.

Che valore aggiunto dà secondo te lavorare con delle persone problematiche?

Non per un discorso filantropico, ma come valore economico. Io sono convinto, infatti, che una logica economica che si sottraesse da una logica umana creerebbe un disvalore. Magari valorizzare il fattore umano non dà riscontri immediati nel breve termine, ma sicuramente nel lungo termine può offrire ritorni ancora più proficui.

*La logica dell'1 su 5 ha due benefici: siccome la somma deve comunque fare 600, ognuno dei 6 deve portare ad un risultato complessivo di 100. Quindi se una risorsa riesce a dare 50 gli altri dovranno dare rispettivamente 110. L'orario di lavoro è limitato. Quindi in quelle 8 ore di lavoro i dipendenti sono costretti a diventare più bravi. Il primo effetto, quasi matematico, del 1 su 5 è che gli altri cinque devono diventare il 10% più bravi del normale.*

---

<sup>372</sup> <https://www.teddy.it/it/chi-siamo/> consultato il 15/01/2021

*Poi c'è un effetto intangibile. La capacità di inclusione della difficoltà restituisce una soddisfazione immisurabile, che vale molto più della fatica. Tutti i dipendenti che lavorano con persone fragili non cambierebbero per alcuna ragione le esperienze che fanno. Facendo delle indagini interne, nel 90% dei casi, la soddisfazione sul lavoro è maggiore, per quella fetta di popolazione aziendale che è a contatto con la fragilità. La soddisfazione che si ha nell'aiutare gli altri vale più della fatica. Direi che è una legge dell'esistenza. È un mistero per noi, ma accade ciò che ti ho detto.*

## **2.2 Esperienze di libertà all'interno del mondo del lavoro**

In questo paragrafo riportiamo i diversi vissuti condivisi dagli intervistati. Ci limitiamo a sottolineare come il filo rosso che accumuna queste esperienze, non sia tanto la negazione del fenomeno “potere”, quanto piuttosto la presa di distanza nei confronti di un'interpretazione deterministica di esso; una visione che preclude, cioè, la possibilità di esercitare la libertà individuale – di conseguenza un'autonomia – all'interno dei differenti dispositivi.

L'alienazione non è un apriori – ricordando le parole di Vetralla –, l'individuo ha un ruolo attivo, non è uno spettatore passivo, può scegliere di realizzarsi o di alienarsi. Dunque, alla luce di questa prospettiva, si profila un'idea di auto-realizzazione che sembra essere l'esatto contrario dell'omologazione o della perdita di identità.

Nella nostra conversazione, la vicepresidente di Valore D, per esempio ha parlato di sviluppo del talento individuale e di lavoro come servizio. Ancora, i contributi di Eva Ratti e della candidata anonima dipingono l'esperienza del loro lavoro come una continua scoperta di sé o una possibilità di lasciare il proprio marchio di fabbrica in ciò che si fa.

Queste testimonianze ci hanno ricordato le ricerche di alcuni studiosi italiani, i quali rileggendo le teorie di Schulz e di Becker sul capitale umano, ribadiscono l'inalienabilità del fattore umano. «L'attenzione posta sulla crescita delle capacità tecniche o cognitive non può prescindere dal carattere o, meglio, dallo sviluppo della persona in quanto tale, e dunque l'investimento in capitale umano non può che essere su entrambi questi fronti, pena un insoddisfacente “rendimento” di quanto investito<sup>373</sup>».

In conclusione, citando le parole di Alessandro Bracci, per ogni dipendente è essenziale vivere da protagonisti il confronto con l'identità di un'azienda, poiché esso può essere vissuto come un paragone con una proposta professionale.

---

<sup>373</sup> G. Vittadini, *Far crescere la persona. La scuola di fronte al mondo che cambia*, Castel Bolognese, Itaca libri, 2017, p.75.

È possibile, dunque, riscontrare delle pratiche organizzative capaci di valorizzare le persone senza strumentalizzarle?

**Stefano Vetralla: non esiste un a priori, si sceglie di alienarsi o di realizzarsi**

Non esiste un a priori, si sceglie di alienarsi o di realizzarsi. Approfondirei questa tua affermazione.

*Lavoro da più di 30 anni nelle risorse umane, mi sono fatto un'idea. Certamente un'idea molto personale, sono molto contento di condividerla con te. Sono d'accordo con quello che ci siamo detti ieri, è una nostra scelta (alienarci o realizzarci), molto però dipende da fattori esterni: l'educazione che abbiamo ricevuto, per esempio, o il contesto in cui ci troviamo ad operare... Gran parte della responsabilità però, quando ci troviamo nel bivio tra l'auto realizzazione e l'alienazione, è affidata ad una nostra scelta. Ciò che ci salva dall'alienazione è la motivazione. La motivazione è come una fiammella che deve essere tenuta sempre viva; io ritengo che sia più facile alienarsi senza motivazione. Quando si ha una motivazione, infatti, magari non si è pienamente realizzati, ma sicuramente non si è nemmeno alienati; si è alla ricerca, o in cammino come ho sentito dire da qualcuno. È importante tenere accesa questa fiammella, che io credo avere ricevuto da mio papà e da mia mamma. In questo senso nel lavoro è necessario trovare dei maestri.*

*Io, ad esempio, ho avuto il privilegio di lavorare sempre con gente molto in gamba, me la sono anche scelta, però devo dire di aver conosciuto gente veramente brava e stimolante sul lavoro.*

*Inoltre, influisce anche il contesto professionale; è impossibile generalizzare, dipende molto dal ruolo, dai contenuti del ruolo, dal livello di specializzazione, dal tipo di responsabilità, dalle sollecitazioni che si riceve e così via...*

*Per ciò che concerne la mia esperienza, aumentando la routine, aumentando la standardizzazione cresce anche il rischio di alienazione. Tuttavia, ho visto anche gente capace di realizzarsi attraverso delle attività che non sono così altisonanti e che non richiedono un particolare dispendio di energie. Anzi, mi correggo: qualunque ruolo si può svolgere scegliendo di realizzarsi, o semplicemente ripetendo meccanicamente delle operazioni. Questo è già un tentativo di risposta. Mi sto avvicinando un po' agli approfondimenti di cui hai bisogno?*

Approfondiamo questa tematica: qualsiasi ruolo può venire svolto o cercando la propria realizzazione oppure semplicemente ripetendo. Allora viene spontanea la domanda: cosa significa creare valore?

*Dunque. nel mio lavoro chiedo sempre, a me e alle mie persone, di essere protagonisti. Questo l'ho imparato dai miei capi, perché non mi hanno mai chiesto di ripetere la mia lezione, ma esigevano*

*che raccontassi loro ciò che pensavo, quello che vedevo, quello che sentivo, quello che capivo. Mi sono sempre fatto condurre su terreni sconosciuti, sfidanti, che mi mettessero alla prova. Mi è stato sempre permesso di sbagliare, di dire la mia. I miei capi si sono innestati su una natura favorevole, io sono una persona che è sempre in ricerca. Ognuno porta valore in ciò che fa se lo svolge da protagonista senza ripetere.*

*Approfondiamo anche il contesto del mercato attuale.... Siamo in una situazione tra le più incerte, o come dicono qua negli Stati Uniti volatili, unpredictable, un contesto globalizzato, iperconnesso. In questi contesti se si vuol creare valore, bisogna essere pronti a cambiare. L'adattamento al cambiamento è imperativo. Ci sono sempre più modelli avanzati, dove viene chiesto di innovare. In questi ambienti non è tollerata la parola "standard" o routine, è un'offesa, vieni cacciato fuori dalla stanza immediatamente. Ciò che crea valore, allora, è l'innovazione che è connessa alla capacità di apprendimento (innovation and learning).*

Qual è il ruolo delle risorse umane in questo contesto?

*Le risorse umane sono privilegiate, io ho avuto la fortuna di lavorare fin da giovane in una grandissima azienda che 30 anni fa era la Google di adesso, Hewlett Packard; uno di pionieri della Silicon Valley. Innovation e learning, dicevamo, sono le parole chiave. Nelle organizzazioni all'avanguardia, se non si dispone di un orientamento all'innovazione, non si viene considerati. Il focus, nel contesto attuale, è sulle persone. Quindi, le risorse umane detengono un ruolo che non hanno mai avuto prima. Le imprese si trovano ad affrontare sfide che non si sa dove porteranno. Dunque, molto più importante della destinazione è, qui, la disponibilità ad esplorare.*

*Ora in azienda si parla esclusivamente di realizzazione. Lavorare avendo un approccio mirato alla auto realizzazione. Chi ha un approccio che tende ad alienarsi, non è utile; non serve nemmeno alle aziende organizzare il lavoro in maniera alienante. Ecco, dunque, il ruolo delle risorse umane: favorire il coinvolgimento, lo sviluppo della curiosità, tutte leve che facilitano l'innovazione e l'apprendimento. Ad esempio, il fatto di rendere l'azienda molto simile all'abitazione. Portare la casa al lavoro, o il lavoro a casa, altro non è che il tentativo di far sentire le persone a proprio agio, per permettere loro di esprimere il meglio di sé, quindi di realizzarsi. A prova di ciò le parole dominanti in questa stagione sono inclusione, diversity, empowerment. Stiamo parlando di tematiche che hanno al centro le persone, il colore della loro pelle, le loro idee, la loro cultura. Basti pensare alla realtà di aziende globali, dove entrano in contatto culture a valori lontanissimi tra loro, perciò diviene importante l'empatia, l'emotion intelligence, fattori, insomma, tipicamente umani.*

*In conclusione, le aziende stanno assumendo la tendenza a valorizzare le persone nel loro intero; questo accade non perché esse siano brave, quanto piuttosto perché gli è necessario per sopravvivere.*

*Si chiede al proprio personale di essere sempre più protagonista, essere attivamente alla ricerca della propria personale autorealizzazione. Perché la realizzazione conviene all'azienda e alla persona. Nella mia azienda, dopo un'esperienza di più di dodici anni, mi accorgo che ci possono essere attività standard; dunque, proprio per questa ragione, chiedo continuamente alle mie risorse cosa abbiano imparato dalle proprie esperienze. "Cosa hai imparato oggi per fare diversamente quello che hai fatto ieri?"*

*Anche le attività più standard e ripetitive, infatti, si possono fare diversamente. Io alle mie persone ho sempre detto: "tu sei il Ceo della tua area. Sii sempre alla ricerca di nuove attività". Ci sono dei capi più sfidanti, che non ammettono la standardizzazione. In contesti agili, le risorse umane che ho in mente io, hanno ampia manovra. Abbiamo messo tanta carne al fuoco.*

Approfondirei questo tema: i teorici del bio capitalismo usano il termine "predisposizione di soggettività". Con questa perifrasi, cercando di semplificare, si vuole denunciare la strumentalizzazione, da parte delle aziende, del bisogno di compimento individuale. Mi spiego meglio: proprio perché si è capito che gli uomini hanno bisogno di un compimento, allora esso viene sfruttato per rendere le persone più efficienti, per farle lavorare di più. Le aziende non sono un supporto per una realizzazione autonoma, la realizzazione deve avvenire dentro l'organizzazione. Il *purpose* aziendale assorbe quelli individuale. Il lavoro assorbe completamente la vita".

*Credo di aver capito, non è il mio terreno, perché sono poco incline agli effetti filosofici, ciò nonostante provo a dirti cosa ne penso. Il problema è guardare al passato. Mio papà doveva andare al lavoro per mantenere la famiglia. Lui faceva un lavoro molto umile eppure molto complicato, aveva una patente particolare e si occupava di trasporti; non ha mai avuto la possibilità di studiare. Ciò che muoveva mio padre, la sua motivazione, credo fosse il sostentamento della famiglia; per questo obiettivo si faceva assorbire dal lavoro?*

*Si! Vedevo mio padre una volta a settimana. Era contento di quello che faceva? Sì, perché aveva una motivazione, un compito che cercava di portare a termine. Facendo, cioè, si realizzava.*

*Io ho imparato a fare il manager da lui. Quindi oggi a distanza di anni cosa succede?*

*I lavori hanno dei contenuti diversi rispetto a 50 anni fa, e tra 50 anni saranno ancora cambiati. Siamo immersi in uno sviluppo sociale e tecnologico che permea tutte le dimensioni della società. Ad esempio, il livello di istruzione è cresciuto, noi abbiamo 10000 operatori che non si chiamano più operai, sono operatori; essi operano su linee di montaggio molto complicate. Io stesso – un dirigente*

laureato – se dovessi svolgere la loro mansione, avrei bisogno di un bel training. I contenuti dei job stanno cambiando, perché c'è un progresso sia nei contenuti sia nelle aspettative di vita. La dinamica della motivazione, però, è la stessa. Io, ho sacrificato molto per il mio lavoro, ma come obbiettivo ho sempre avuto lo stesso di mio padre: il sostentamento della mia famiglia ed un legittimo desiderio di realizzazione.

Tutti questi critici dimenticano che le aziende, facendo il proprio lavoro, permettono ai dipendenti di realizzarsi facendo dei sacrifici. Non c'è realizzazione senza lavoro, è difficile essere performanti o creare valore senza essere assorbiti. Se vuoi avere soddisfazione devi metterci del tuo. Ma attenzione se diventa alienazione non è per te! (Non so se risponda)

Il fatto che le aziende siano demanding, è una regola fondamentale della vita, la vita ha delle aspettative. Il profitto fa bene, non è il diavolo! La questione sta in come viene fatto. Questo è strettamente legato alla squadra che si ha alle spalle. Il business, in questo senso, non è diverso dallo sport. La Nuova Zelanda di rugby, secondo te, si confronta con un ambiente stimolante o standardizzato?

Gli imprenditori, i manager, come gli uomini di sport hanno bisogno di un ambiente che alzi continuamente il livello. Per crescere non si può solo competere con giocatori dello stesso livello. Cosa spinge a dare di più? Solo una grande passione, una grande motivazione di fondo.

Questa motivazione la vedi in tutti i lavori (impiegato, tassista, cameriere), quanta gente ha deciso di non alienarsi. Qualsiasi cosa implichi desiderio di realizzazione può assorbire. Questo trovo che sia comprensibile. Ci sono, poi, alcuni che sfruttano questa motivazione?

Sinceramente, ma non mi interessa! Cominciamo a dare dei contesti dove ci sia questa regola: “se mi permetti di realizzarmi ti porterò più valore”. Del resto il lavoro è un contratto, se questo si traduce in una cifra più alta anche nel conto in banca, Ci sta!

Torniamo indietro, facciamo sì che il lavoro si limiti a 4 giorni, perché il lavoro è tedioso. Noi possiamo, così, realizzarci negli interessi da coltivare, nel tempo libero, nella famiglia, negli spazi (andiamo a camminare, correre). Questa obiezione ha senso, ma è pericolosa perché introduce l'idea che il lavoro sia una cosa brutta. Il lavoro non è una cosa brutta, è il punto grazie al quale l'uomo è vivo, se noi anestetizziamo il desiderio di realizzazione, l'uomo diventa incapace di prendere una responsabilità. Non si realizza più, perché non fa niente per tutta la vita. Mille anni fa, costruivano chiese e cattedrali, adesso costruiscono le aziende. Non credo che fossero tutti mossi dalla fede. Erano mossi anche dal desiderio di successo, dal desiderio di essere ammirati dal mondo per quello che costruivano. Il motore è lo stesso.

Uno dei drammi dell'uomo è la paura di rimanere senza lavoro. Perché? Non solo per lo stipendio, ma perché senza lavoro l'uomo cosa fa? Cosa costruisce?

*Senza arrivare agli estremi, certe aziende in Asia non ti fanno nemmeno andare in bagno. In questo caso sono d'accordo: è sfruttamento.*

### **Anonimo. Il Lavoro come servizio agli altri**

Cosa significa per te creare e ricercare valore? Te lo chiedo alla luce di ciò che mi hai detto la prima volta che ci siamo incontrati: questo lavoro per me è una vocazione

*Per me il lavoro è vocazione, esatto! Ovviamente io ho una base valoriale mia personale, io credo in Dio. Di conseguenza, il lavoro per me è rispondere a ciò che Dio ha bisogno in questo mondo, la vocazione è una chiamata. Ciò significa che ognuno di noi ha una capacità, una creatività, delle skills che innanzitutto non sono esclusivamente qualcosa di personale, ma sono un dono. Esse sono state donate agli individui per poter realizzare qualcosa di diverso in questo mondo. In questo emerge un'unicità dell'individuo di cui nessuno parla più. È l'unicità del talento individuale.*

*Per me, allora, la missione quotidiana è riuscire a valorizzare il mio talento individuale e quello degli altri. Io ho scelto di mettere a frutto il mio talento all'interno di un'impresa, ciò significa decidere di seguire anche le sue logiche. Ogni impresa, infatti, ha una missione da compiere. Per la mia scelta professionale la realizzazione del talento individuale non è scevra dalle logiche di business e quindi deve essere connessa con l'obiettivo che l'azienda ultimamente si dà.*

*Dunque, il mio lavoro diventa una vocazione quando riesco a far coincidere questi due aspetti: realizzazione del talento individuale e conseguimento degli obiettivi di business. Secondo me, infatti, esiste un punto di unione tra bisogno individuale di auto realizzazione – le capacità, i bisogni, le inclinazioni, la creatività, la comunicazione, e così via...– e la missione sociale di un'azienda. Solo in forza di questa relazione posso incidere positivamente sulla realtà.*

*Adesso nel lessico aziendale viene usata comunemente la parola purpose, perché tutti hanno scoperto che, anche in termini di motivazione, le persone devono sapere che c'è una missione più grande da compiere. Questa tendenza, a ben vedere, non fa altro che confermare come ciò che è innato in ogni uomo, sia anche necessario per un'azienda. Tutti noi, infatti, abbiamo bisogno di un significato per muoverci. Per questa ragione credo che, una volta acquisite le competenze tecniche, ciò che fa la differenza all'interno delle organizzazioni, sia avere chiaro lo scopo ed il significato di ciò che si sta facendo. Il famoso purpose di cui ti parlavo precedentemente. Anzi la conoscenza dello scopo è anche il fattore che permette di acquisire determinate competenze rispetto ad altre. È solo in forza di uno scopo, infatti, che una persona sceglie di investire sulla propria formazione e di conseguenza di*

*acquisire determinate competenze rispetto che a altre. Insomma, questo purpose significa, in ultima analisi, sapere il perché si è al mondo, cosa si vuole fare della propria vita e del talento che si ha. Io credo in una realizzazione che passi da un piano più grande di quello che è il mio. Il lavoro è per me un servizio. Le persone devono capire che il lavoro è servizio, cioè che ognuno di noi non lavora solo in funzione della propria autorealizzazione, ma anche per aiutare gli altri a realizzare se stessi.*

Potresti approfondire cosa significa che il lavoro è un servizio?

*Certo! Perché, pensando al gruppetto che lavora con me, diciamo di fare il nostro mestiere con passione? Perché ci rendiamo conto che, grazie al nostro lavoro, aiutiamo gli altri a realizzarsi. In realtà credo che tutti i lavori abbiano questa possibilità. La mia realizzazione in termini professionali non può prescindere dal fare intensamente un servizio per gli altri. Ritengo che ciò valga per tutti i lavori, ognuno poi ne è consapevole e contribuisce a modo proprio, però per me la realizzazione personale non può prescindere dalla realizzazione dell'altro.*

Mi trovi pienamente d'accordo.

Approfondirei, ora, due versanti: uno costruttivo ed uno critico. I teorici del bio capitalismo usano il termine “predisposizione di soggettività”. Con questa perifrasi, cercando di semplificare, si vuole denunciare la strumentalizzazione, da parte delle aziende, del bisogno di compimento individuale. Mi spiego meglio: proprio perché si è capito che gli uomini hanno bisogno di un compimento, allora esso viene sfruttato per rendere le persone più efficienti, per farle lavorare di più. Le aziende non sono un supporto per una realizzazione autonoma, il punto è essere realizzati dentro l'organizzazione. Le aziende predispongono la vita delle persone.

*Assolutamente, questo purtroppo sì!*

A te è mai capitato di sentirti sfruttata in questo senso?

*No! Io non mi sono mai sentita sfruttata, però capisco che si possa sfruttare le persone molto bene. Dipende con che indipendenza di pensiero si affronta l'azienda e la cultura aziendale in cui ci si trova. Chiedersi continuamente: Che cosa è mio? Cosa, invece, appartiene all'azienda?*

*È essenziale e sacrosanto differenziare gli ambiti: avere una vita propria ed una vita aziendale. Sicuramente il tempo passato in azienda forse adesso non più fisicamente in azienda, per intenderci, sto parlando del tempo trascorso lavorando, è tanto! Quindi ci sono persone schiavizzate dal purpose aziendale, però questa è una schiavitù che scelgono. È una scelta, senza volerla giudicare, aderire ad un determinato modello. Quindi tanto sta anche nel contenuto di ciò che si sceglie.*



Ti propongo questa definizione che emergeva dal colloquio con un altro professionista delle risorse umane. Le persone non si alienano da sole, scelgono di alienarsi o di auto-realizzarsi.

*Esatto. Condivido in pieno. Si sceglie di lasciare la propria identità da un'altra parte. Spesso questa scelta viene fatta per motivi di carriera. In questo senso sì! Si ripone il proprio compimento nello scopo aziendale, e quindi le organizzazioni possono strumentalizzarti.*

*Io lo vedo realizzato in altri colleghi, onestamente non mi sono alienata rispetto a quello che credo. Ho sempre fatto quello che credevo e ho sempre tratto beneficio dalle esperienze lavorative, senza cioè mai alienare completamente il mio pensiero. In alcune occasioni mi sono anche "schierata contro", dicendo chiaramente ciò che pensavo di diverso. Chiaramente nelle occasioni opportune e con le giuste argomentazioni.*

Come le risorse umane possono aiutare le aziende a valorizzare il proprio personale senza strumentalizzarlo?

*Secondo me, il fatto di vivere avendo una coscienza più profonda delle azioni che si mettono in piedi, aiuta ad essere più meritocratici, più corretti. Questi, a ben vedere, sono poi i principi che dovrebbero orientare un processo Hr, (la trasparenza, l'onestà, la visibilità e così via). Se una persona è corretta, poi diventa trasparente. Ti faccio degli esempi: vivendo la coscienza di cui stiamo parlando, se si volessero sviluppare realmente le persone, allora si sceglierebbe di investire in maniere ingente sui piani di formazione. Oppure, la leva motivazionale che alimenta il coinvolgimento non sarebbe esclusivamente la retribuzione, cioè una logica secondo la quale ottengo commitment esclusivamente pagando il mio personale più o meno rispetto al livello di mercato. I dipendenti sarebbero coinvolti perché innanzitutto credono nel loro lavoro*

*Tutto questo è possibile quando si crea un ambiente di lavoro in cui le persone sono felici per il fatto di andare a lavorare. Un altro valore aggiunto che io vedo: un comportamento o un elemento di disturbo. verrebbe subito emarginato. In un ambiente sano è più facile accorgersi di chi adotta logiche arrivate. Poi si può sempre trovare il modo di mascherare i propri comportamenti.*

Si attuerebbe una logica di auto correzione?

*Sì, perché mi sentirei libero di dare o ricevere un feedback.*

Questo è solo un ideale regolativo o si può trovare un ambiente appena descritto?

*Secondo me può essere reale! Io credo nel principio della scalabilità. Se una cosa vale in un piccolo gruppo, allora la si può scalare anche in gruppi più grandi. Ciò di cui abbiamo parlato, lo vedo*

*possibile anche con persone che hanno caratteri diversi. Con questo ambiente di fondo si riesce a tenere assieme anche persone con caratteri diversi. Si è molto più inclusivi, perché si valorizza la capacità individuale. Con questo in mente non c'è nessuno scarto. C'è lo scarto solo di chi non ha voglia di lavorare. Si può stare assieme in una maniera più vera.*

La letteratura organizzativa in questo momento parla molto di intelligenza emotiva, del carattere e delle competenze *un-cognitive*.

*Si esatto, poi c'è il tema di che cosa compone la persona nel suo insieme, mentre prima si guardavano solo dei tratti molto determinati. C'è, comunque, un elemento personale su cui ognuno deve lavorare che è unico. Il talento, appunto, ne abbiamo parlato prima. Tutti sono nati per mettersi al servizio degli altri, tutti sono nati "buoni". Si tratta di valorizzarlo.*

***Eva Ratti. Il lavoro come scoperta di sé.***

Cosa significa per te creare valore? Ti chiederei di dettagliare la tua risposta anche in base al tipo di servizio di consulenza che offri.

*Penso che la risposta a questa domanda si radichi nella definizione personale di cosa sia bene. Nel mio caso è ciò che porta beneficio al maggior numero di persone. Quindi, io creo valore quando porto beneficio non solo alla mia organizzazione ma anche a livello sociale. [...]*

*Alla luce di quello che mi hai raccontato, forse può essere interessante che io ti racconti per quale ragione Find your Doctor è importante e crea valore per me. Io penso che Find your Doctor sia riuscito a svilupparsi come idea, perché io sono una persona molto portata all'ascolto e ho facilità a capire i bisogni degli altri. Sono molto attenta a cogliere i fraintendimenti di linguaggio, alcune criticità nella comunicazione. Questa credo sia una mia peculiarità, che non saprei come quantificare o misurare, ma che è una forma di intelligenza emotiva. Sicuramente questa mia attitudine mi ha permesso di creare dei servizi capaci di funzionare superando le difficoltà che di solito si riscontrano nell'ascoltare se stessi e gli altri.*

Se non è troppo personale come domanda, vorrei chiederti: quale esperienza ti ha fatto rendere conto di questa tua caratteristica? L'esperienza di dottorato ti ha aiutata?

*No, anzi è uno dei motivi per cui ho lasciato l'esperienza in accademia. Mi sono resa conto che non riuscivo a mettere in pratica alcuni dei miei talenti, che tra l'altro sono una delle fonti di gratificazione maggiore. Me ne sono resa conto dalla mia vita personale. I miei genitori litigavano e io mi ricordo, fin da bambina, che loro spesso volte stavano dicendo la stessa cosa senza capirsi. Questo mi faceva impazzire. I pericoli di una comunicazione inefficace li ho intravisti fin da piccola ed è rimasto un tarlo per me. Quindi sono diventata brava a percepire queste tensioni.*

**Anonimo: realizzarsi significa lasciare il proprio marchio di fabbrica in ciò che si fa**

Cosa significa per te creare valore per la tua organizzazione? Cosa significa riconoscere il valore nelle altre persone? Quali sono i criteri che orientano le tue scelte?

*Il mio lavoro consiste nell'organizzare un felice incontro tra un candidato in cerca di lavoro ed un'azienda in ricerca di una posizione. In altre parole, trovare la persona giusta per l'azienda giusta viceversa anche l'azienda giusta per il candidato giusto. Quindi, in termini operativi, io faccio ricerca e selezione del personale. Nel momento in cui, per esempio, un mio cliente cerca una figura di "addetto marketing" con determinate caratteristiche, io ho il mandato di selezionare la persona e scegliere quella che ritengo essere più adatta con quanto richiesto. Inizialmente cerco di capire il perché un'azienda ha bisogno di un determinato profilo in un certo momento. Da ciò, infatti, si determinano le caratteristiche del profilo in termini di seniority, competenze, provenienza, capacità, soft skills...*

*Dunque, creare valore per la mia organizzazione significa riuscire a vendere il mio servizio e quindi ad inserire il candidato giusto in base ai requisiti. Prendiamo come esempio un profilo marketing specialist in un'azienda del settore automotive (BMW). Se mi venisse richiesta una persona che abbia delle conoscenze di base del settore, allora prenderei come riferimento dei profili che hanno lavorato per Porsche, Lamborghini, Fiat etc. Il mio compito è cercare di trovare un buon match tra i criteri richiesti e i profili disponibili.*

*Personalmente sento di portare il mio contributo specialmente nella fase di negoziazione della job description. Quando, cioè, approfondisco il perché sono necessari determinati requisiti. Ritornando all'esempio di prima, la BMW ricerca un profilo con conoscenza di tedesco ed inglese a livello C1 (madre lingua). Il mio compito è capire a cosa potrebbe servire il tedesco. Se si evince che il candidato deve rapportarsi con la casa madre una volta al mese, allora contribuisco a portare valore proponendo un profilo con una padronanza della lingua inferiore e facendo riflettere il cliente. Se, infatti, il candidato ha maturato un'abilità così alta, presumibilmente per lui potrebbe essere*

*rilevante riuscire ad utilizzarla. Quindi egli, una volta in azienda, potrebbe essere deluso e rimettersi nuovamente alla ricerca di un nuovo lavoro. Portare valore significa, quindi, avere un confronto sano con il cliente, che porti ad una soluzione ragionevole e ad un successo nel lungo termine (sempre che la persona debba essere assunta a tempo indeterminato). Offrire un servizio di consulenza, in sostanza, vuol dire diventare un punto di riferimento ragionevole per quell'azienda.*

Approfondiamo questo punto: diventare un punto di riferimento ragionevole per le aziende. Se capisco bene, ciò significa svolgere la tua attività in maniera personale. Questo aspetto è fonte di soddisfazione per te? C'è una cosa che ti fa dire amo il mio lavoro?

*Sì, sicuramente! Sottolineo due aspetti. Quando si lavora per un'organizzazione necessariamente si riceve una formazione, si hanno degli strumenti e si impara un modo di lavorare che prima ovviamente non si conosceva. Il fatto di aver maturato, in questi anni di esperienze, una professionalità riconosciuta dal cliente, è sicuramente fonte di soddisfazione. Poiché ho, così, l'opportunità di diventare proprio un partner, cioè un riferimento che dà dei consigli (o che fa riflettere), e che può addirittura contraddire il cliente. Contraddire il cliente non è scontato. Come recruiter, infatti, noi abbiamo anche un ruolo commerciale, il che potrebbe far pensare che, l'unica strategia vincente, sia quella di coccolare ed assecondare il cliente. Tuttavia, un servizio di consulenza valido, a mio avviso, deve stabilire una relazione professionale il più possibile autentica. Sto parlando, quindi, di un confronto critico in cui c'è spazio per opinioni discordanti, portando chiaramente delle argomentazioni sulla base di elementi ragionevoli. Uno degli scopi del servizio di consulenza è quello di stabilire una relazione di fiducia con il cliente. In alcune situazioni riceviamo delle richieste irragionevoli in cui sembra che si debba costruire una statuetta d'oro al posto di un candidato, allora in queste circostanze si tratta di far riflettere cercando di ricalibrare le aspettative in maniera realistica. Io mi realizzo professionalmente perché mi rendo conto che ciò che ho imparato mi dà la possibilità di esprimere alcuni tratti della mia personalità; per esempio il fatto di essere propenso a confrontarmi. Così, posso venire scelto proprio per il mio servizio di consulenza. Io mi sento realizzata quando sono protagonista di ciò che faccio e non perché eseguo come una macchinetta il mio compito.*

*Un ulteriore elemento che mi fa essere soddisfatta del mio lavoro risiede nella possibilità di aiutare a trovare un impiego a chi ne ha bisogno. Da marzo dell'anno scorso (2020) mi sono confrontata con tantissimi casi di difficoltà. Nella situazione attuale, per molte persone trovare lavoro sembra impossibile. La soddisfazione di un candidato che riesce a trovare un impiego è il riscontro più evidente. Ti faccio un altro esempio: tempo fa, ho aiutato una persona che stava soffrendo da un po'*

*nel rapporto con il suo responsabile (il classico manager invadente), e faceva fatica a ricollocarsi sul mercato data la scarsa conoscenza dell'inglese. In quella occasione è stato molto interessante osservare come le competenze che aveva sviluppato proprio nel relazionarsi con il suo manager (capacità di ascolto, capacità organizzativa, capacità empatica etc...) sono state per lei un valore aggiunto. Tanto che la candidata è stata assunta e lavora tutt'ora per la società che l'ha assunta.*

Se capisco bene il tuo lavoro diventa interessante nel momento in cui riesci a fare emergere la tua capacità in maniera proattiva a partire dalla formazione che hai ricevuto, dalla richiesta dei clienti e dai dati del mercato. Dentro questo dinamismo hai la possibilità di esprimere il tuo modo di lavorare, il tuo “marchio di fabbrica”. Viceversa, questo lavoro sarebbe per te alienante e omologato se lo svolgessi in maniera ripetitiva, senza metterci del tuo?

Ciò che ti realizza è quindi poter sfuggire dalla ripetitività, dalla routine.

*Si certo la ripetitività o la routine non sono fonte di realizzazione. Se il mio lavoro diventasse una routine o un automatismo, significa che io non ci sto mettendo niente di mio. Sarebbe come fare un compito che potrebbe fare chiunque al mio posto. Per me il valore della mia professionalità consiste nel mettere me stessa nel mio lavoro. Lasciare il mio marchio di fabbrica: quello che io conosco, ciò che ho imparato, quello per cui sono stata formata. Per esempio, come ti dicevo prima, mettere in discussione la job description, contraddire il cliente è una cosa che ho visto fare e successivamente ho ritenuto essere conforme con alcuni aspetti della mia personalità, quindi ho deciso di riprodurlo facendo mia questa attività. [...]*

Mi viene in mente questa riflessione che esalta il concetto di libertà. Vediamo se sei d'accordo. È possibile trasformare una mansione rutinaria in una possibilità di crescita e di apprendimento? Quindi trasformare un vincolo in una possibilità?

*Si certo. Sono d'accordo. La parte un po' più rutinaria del mio lavoro concerne il business development. Questa attività consiste nel fare colloqui, segnalare i profili particolarmente validi e infine decidere se sponsorizzarli o meno. Noi, cioè, scegliamo se dare visibilità al profilo segnalandolo alle aziende (nella maniera più compliance possibile). Mandare le mail di sponsorizzazione alle aziende è qualcosa di veramente alienante e meccanico. Io provo a ravvivare questo processo in due modi. Innanzitutto, cerco di girare il profilo solamente alle aziende che, tra i nostri clienti (cioè le aziende che pubblicano la job description) interessano al candidato, quando esplicita una preferenza. Un recruiter potrebbe, per semplificarsi la vita, proporre delle posizioni*

*che corrispondono al bisogno del cliente piuttosto che ai desiderata del candidato. Spesso, così, i candidati ricevono delle opportunità dai recruiter che non sono in linea con i loro desiderata. In un certo senso provo a mettermi anche nei panni di chi cerca lavoro. Non ci si sente aiutati in questo modo.*

*In secondo luogo, dal punto di vista metodologico, concentrarsi sui desiderata dei candidati oltre che sui bisogni dei clienti, significa fare delle ricerche anche su settori di mercato che sono sconosciuti. Io mi sto arricchendo, perché possono conoscere nuovi business non per forza in ottica commerciale. Per il mio bagaglio conoscitivo scopro realtà di cui prima non avevo idea.*

Che tipo di beneficio ha portato il tuo lavoro per la tua vita privata?

*Sicuramente sto imparando molto dal mio lavoro, anche in termini di crescita personale. Io lavoro in mezzo a profili commerciali. Il commerciale è una persona a tratti molto decisa ed aggressiva. In questo ambiente, quindi, ho dovuto imparare ad espormi in maniera decisa, in un luogo che può essere percepito anche come ostile, perché molto competitivo. Il luogo di lavoro mi ha costretto a far emergere in maniera più decisa la mia personalità. Ho capito come fosse importante far “venire fuori” il mio punto di vista in maniera costruttiva. Il processo di selezione, invece, mi ha reso una persona più attenta al mio interlocutore. Io sono una persona abbastanza “ego riferita”, questo lavoro è un lavoro per egocentrici, però d’altro canto mi ha costretto a guardare le persone che avevo davanti. Perché per valutare le persone bisogna saperle ascoltare.*

**Alessandro Bracci. È possibile desiderare il sogno di un'altra persona?**

Cosa significa per te creare valore?

*Per chi amministra qualsiasi cosa, specialmente per chi amministra un'azienda, sia che lui l'abbia fondata, sia che non l'abbia fondata (però lo si capisce di più quando non si ha fondato l'azienda e si viene chiamati a gestirla), è chiaro che l'azienda è un patrimonio che gli è stato consegnato. Può succedere che il fondatore rischi di credere che l'azienda sia un patrimonio che lui stesso ha generato e non un patrimonio consegnato, – cosa che è vera da un punto di vista funzionale –, ma nel momento stesso in cui viene generato, l'azienda è un bene collettivo. Essa, infatti innanzitutto, occupa persone, perché permette ai propri dipendenti di sostenere una famiglia, di realizzare i propri sogni. Attorno a sé, genera un ecosistema di fornitori, un ecosistema di clienti, una società civile stessa che conta su quel tipo di società. Come diceva Vittorio (il fondatore) «l'uomo è amministratore dei beni di cui dispone e non padrone». È esperienza comune, credo, che tutti trattiamo molto meglio le cose che ci vengono affidate, rispetto a quello che sono nostre. Per lo meno a me succede così. Ecco, io vivo*

*questa esperienza anche nella gestione dell'azienda. Io sono molto più attento alla gestione delle cose dell'azienda che alle mie. In termini di tempo che investo, di attenzione, di determinazione, perché sono cosciente che sto amministrando qualcosa protempore, che ho il compito di prendere, conservare. Anzi non è sufficiente conservarla, la devo far crescere.*

*Creare valore, quindi, significa prendere una cosa che mi è stata affidata e, rispettando la sua natura, farla crescere, farla fruttare. Nel mio caso specifico ho a che fare con un'azienda, quindi ho il compito di farla guadagnare, fare in modo che il suo patrimonio cresca. Il patrimonio di un'azienda è fatto da cose materiali (capannoni, scrivanie, impianti) e cose immateriali. Tra quelle immateriali ci sono le persone, ovvero la loro somma di attitudini, capacità, competenze. Chi vuol far crescere un'azienda deve far crescere tutto questo patrimonio, ed in particolar modo le persone. Questo se succede crea quasi automaticamente valore. Se riesco a far crescere le competenze delle persone che lavorano per me, rendo la mia azienda più competitiva e più capace di creare valore.*

Che cosa ha voluto dire per te ereditare il sogno di Vittorio Taddei?

*Nel mio caso, scegliendo di lavorare in Teddy, mi sono dovuto confrontare con un'identità molto chiara. L'identità della Teddy è quella scritta nel sogno. Tanto che, quando Vittorio mi ha chiesto di lavorare in Teddy, una delle prime domande che mi sono fatto è stata questa: se questa azienda si regge su un sogno, si può sognare il sogno di un altro? Questa è una domanda che mi pongo continuamente e che sollecito chiunque collabori con noi a porsi. Perché non c'è cosa più alienante, che sognare il sogno di un altro. Quindi, il primo paragone che ho dovuto fare è stato questo: quel sogno corrisponde a ciò che io desidero come uomo e come professionista? Ovviamente la risposta può essere "no", oppure "si" al 100%, o ancora "si" al 80%. Tanto più il sogno è la visione personale di un imprenditore, tanto più sarà difficile un'adesione del 100%. Ma non importa, ciò che conta è essere chiari in questa domanda: ma io, se avessi dovuto fondare questa azienda, avrei scritto le cose contenute nel sogno?*

*Forse non le avrei nemmeno pensate! Tuttavia dal momento che ne avrei scritte una buona dose, allora significa che questa è l'azienda per me. Tanto che nei pochi colloqui che faccio, finita la parte tecnica, finita la parte di indagine sulla persona (poco rilevanti), io dico sempre: "Ok adesso, tu, leggi bene bene bene il sogno, perché se lì dentro, senti risuonare qualcosa per te, per la tua persona, innanzitutto, per il tuo desiderio professionale, allora questa è l'azienda che fa per te. Se non è così, se vieni qua solo per i soldi, tu soffrirai. Perché, noi, quel sogno cerchiamo realmente di viverlo. Con tutti i limiti, con tanta strada da fare...*

Mi interessa tantissimo approfondire questo aspetto. Perché appunto come dici tu: “il punto sull’alienazione, la questione essenziale risiede in un’adesione passiva o inconsapevole”. Tanto è vero che alcuni filosofi usano la parola “dispositivo di potere”, avendo a mente un qualcosa che predispone la soggettività delle persone. C’è un’idea, quindi, di assoggettamento. Una passività nei confronti della quale si è preliminarmente sconfitti.

Invece tu dici, se capisco bene, o c’è un paragone tra due identità o viceversa “non ti vogliamo”. Cioè, vi ponete il problema di assumere persone che aderiscano al sogno della Teddy in maniera critica; senza tralasciare, cioè, la loro identità. Lo condividi? Possiamo approfondire?

Secondo spunto: poniamo ci sia un manager di valore che non si riconoscesse nel vostro sogno, come ti comporteresti o come ti sei comportato? Vale più l’ideale che le capacità?

*Chiaro cosa approfondisco per primo?*

Andiamo con la prima. L’importanza di avere un paragone critico con la vostra identità.

*Io, a chi desidera venire a lavorare con noi, chiedo sempre un paragone con il sogno, perché ripeto un’azienda che non ha un’identità può tener dentro tutti, al contrario un’azienda che ha una propria identità è una proposta, una proposta professionale proprio! Se la nostra proposta non venisse corrisposta da un nuovo assunto, lui operativamente farebbe fatica a lavorare con noi. Ti faccio un esempio banale: il terzo punto del nostro sogno prevede che ogni “5 persone normali”, possa lavorare una persona con dei problemi. Se non si è disposti ad accettare questo aspetto, una volta in ufficio, o nel settore, o in un progetto, quando insomma ci si troverà a collaborare con un dipendente che ha dei problemi, si genereranno conflitti. Da una parte il dipendente incomincerà ad allontanare la persona disabile, attribuendogli la responsabilità di non far raggiungere l’obiettivo; dall’altra, però, un ecosistema che vive quel tipo di sogno, respingerà questo tipo di comportamento. Ecco perché la mancata adesione al sogno può essere causa di sofferenza.*

*In Teddy si soffre se non si è disposti a prendere, almeno come ipotesi positiva, la verifica che quello che c’è scritto nel sogno, sia qualcosa di buono. Verrà sempre richiesta una minima disponibilità. Poi ci sono anche persone che, dentro un’organizzazione grande come la nostra, possono lavorare facendo finta che il sogno non ci sia. Faranno fatica su alcune cose, ma possono collaborare anche loro al bene dell’azienda. C’è spazio anche per loro. Provo a farti un esempio: sarebbe come assumere in un ristorante di carne uno chef vegano bravissimo. Egli, in un ristorante di carne, non potrà mai mettere quel tocco che lo ha reso un grande chef.*



*All'azienda, in certe circostanze, può star bene assumere uno chef in quella posizione semplicemente perché ne ha bisogno, perché bisogna essere anche pragmatici. Tuttavia, verrà avvisato, gli sarà detto: "Guarda che dovrai in qualche modo soffrire, dovrai adeguarti, magari senza perdere la tua identità, ma dovrai rispettare l'identità del luogo in cui sei entrato. Un po', quindi, dovrai cambiare". Qualcuno ce la fa. Anche noi scendiamo a compromessi alle volte. Al contrario finiremmo per lavorare da soli.*

Cosa che rende vivo questo sogno adesso per te?

*Il fatto che lavorando secondo quei principi sono più contento. Ma credo anche che seguendo il sogno vedo l'azienda funzionare meglio...*

### **2.3 Le transizioni professionali e i downsizing**

In questo paragrafo approfondiremo i momenti di transizione professionale e di ridimensionamento degli organici di due diverse aziende.

Il primo momento delinea uno scenario, per la nostra ricerca, particolarmente interessante. Riportando le esperienze degli intervistati, infatti, si è cercato di far emergere le possibili chiavi di lettura grazie alle quali interpretare il passaggio da un ambito lavorativo ad un altro (sia esso all'interno della stessa organizzazione o tra due organizzazioni diverse).

Come vedremo, in un'ottica coerente con quella del bio-capitalismo cognitivo, il colloquio può rappresentare l'apice del processo di espropriazione e di controllo dell'individuo, in quanto molto spesso vengono testate non solo le componenti tecniche ma anche delle dimensioni caratteriali dell'individuo. Esso sarebbe il luogo dove avviene, in maniera più palese, ciò che Gorz definiva come «la messa a valore di tutta la vita e di tutta la persona<sup>374</sup>». Ricordiamo a questo proposito il giudizio di Deleuze sulle imprese: «L'impresa è un'anima, un gas. [Essa] non fa che introdurre una rivalità inestinguibile come sana emulazione, motivazione eccellente che oppone gli individui tra di loro e attraversa ciascuno, dividendolo nel suo stesso intimo<sup>375</sup>».

Al contrario secondo diverse prospettive, la circostanza della transizione professionale può essere studiata, invece, come un momento di alto potenziale pedagogico, poiché in queste occasioni, come

---

<sup>374</sup> A. Gorz, *L'immateriale. Conoscenza, valore e capitale*, cit. p. 20.

<sup>375</sup> G. Deleuze, *Pourparler*, cit. p. 202

sottolinea Galimberti, gli individui devono affrontare un dilemma disorientante (in cui vengono messe in crisi le abituali cornici di riferimento). Il confronto con queste difficoltà può portare a maturare degli apprendimenti di tipo trasformativo<sup>376</sup>. Gli studi del pedagogista si concentrano proprio sui momenti di transizione per i dottori di ricerca (una dimensione che toccheremo grazie all'esperienza di Eva Ratti), egli afferma relativamente alla portata degli apprendimenti trasformativi: «Si tratta di processi di apprendimento che sono potenzialmente generativi di nuovi posizionamenti rispetto a diverse dimensioni implicate nella transizione: i saperi taciti ed espliciti acquisiti, le proprie competenze, ma anche la propria identità professionale in termini di ruolo, di senso, di soddisfazione personale e di riconoscimento. Dialogare con queste istanze non richiede solo pensiero strategico e strumentale, ma anche risorse immaginative<sup>377</sup>».

Grazie alla descrizione dei processi di downsizing, invece, vogliamo soffermarci su quale sia il valore della gratuità e di qualsiasi gesto umano all'interno delle organizzazioni. Ancora una volta prendiamo come riferimento le parole di Zamagni, il quale afferma: «il comportamento ispirato al principio del dono come gratuità crea problemi seri alle organizzazioni specialmente a quelle d'impresa<sup>378</sup>».

Le storie che ci sono state raccontate, infatti, testimoniano come in situazioni paradossali, come quella di un licenziamento su larga scala, non solo sia possibile trovare delle soluzioni professionali, ma si possono verificare gesti di gratuità tra ex-colleghi all'insegna di una collaborazione reciproca che va oltre l'impegno lavorativo.

Ciò che muove la nostra riflessione è, dunque, una domanda: Le organizzazioni tendono a «neutralizzare l'impatto destabilizzante di comportamenti ispirati alla gratuità<sup>379</sup>» riassorbendoli dentro la logica del profitto? Oppure essi possono avere un diritto di cittadinanza all'interno delle organizzazioni?

### ***2.3.1 Le transizioni professionali***

#### **Intervista anonima. Il colloquio e la valutazione delle soft skills**

*Mi spiegheresti meglio la tesi sul bio-capitalismo?*

---

<sup>376</sup> A. Galimberti, *Dottori di Ricerca e mobilità intersettoriale. Riflessioni a partire da un percorso formativo rivolto a dottorandi di differenti discipline*, Ricerche pedagogiche, Anno LIII, n. 212-213, luglio-dicembre 2019, p. 94.

<sup>377</sup> Ivi, pp. 94-95.

<sup>378</sup> S. Zamagni, *Responsabili. Come civilizzare il mercato*, cit. p 67.

<sup>379</sup> Ibidem.

Si certo. Esaminerei, per esempio, il momento del colloquio: il recruiter, in quella circostanza, è come se assumesse delle lenti, attraverso le quali, categorizza la persona. Durante l'intervista vengono valutate, alla luce del valore del mercato, delle componenti che non sono semplicemente un *know how*, quanto piuttosto delle dimensioni della personalità. Addirittura, le *soft skills* vengono chiamate anche *character skills*, poiché fanno riferimento proprio al carattere individuale. Si usa, quindi, l'espressione predisporre delle forme di soggettività, poiché i criteri di cui abbiamo parlato sono etero-diretti (sono ultimamente determinati dalle logiche di mercato). L'incontro con l'altro è strumentale.

Si capisce un meglio una delle due tesi che prendo in considerazione?

*Si. Dunque, la valutazione del carattere o delle soft skills non è una cosa sempre necessaria. Dipende dai ruoli. Se nel ruolo viene richiesto di ricoprire una mansione routinaria allora, secondo me, questa valutazione non è necessaria. Sono sufficienti le competenze tecniche. Al contrario se, per esempio, la mansione richiedesse una spiccata capacità comunicativa e di relazione, allora sarebbe giusto valutare anche le inclinazioni personali e le attitudini attraverso più colloqui. Mi spiego: inserire una persona con delle caratteristiche che, secondo una prima valutazione, sembrano non integrarsi con quelle del team di riferimento sarebbe nocivo sia per il team che per la persona. Essi, infatti, andrebbero a confliggere. Io ci vedo non tanto il desiderio di controllare la persona, ma un'intelligenza strategica. Poi tieni presente che questo processo di valutazione non è scientificamente infallibile.*

Approfondiamo: prima dicevi che la valutazione del carattere o delle soft skills non è sempre necessaria. Avete dei criteri per capire quando valutarle o meno?

*Si, diciamo che dipende dal compito o dai mandati. Per alcuni ruoli è sufficiente verificare il percorso e l'interesse del candidato. In un ruolo molto relazionale, come per esempio l'executive assistant di un director, la figura si deve relazionare continuamente con il manager. Dovrebbe nascere un'estrema fiducia tra i due, poiché il profilo può gestire non solo gli impegni professionali ma anche quelli relativi alla vita privata. Ecco perché ci deve essere una certa intesa. Per certi ruoli è fondamentale avere un'idea della figura che si ha di fronte. Capire se si ha a che fare con persone accomodanti, capaci di filtrare anche le possibili "sfuriate" dei propri manager. In questi casi queste valutazioni sono decisive. Poi non sono sedute psicologiche, non sono colloqui invasivi.*

Quindi, se la valutazione di queste dimensioni viene svolta in maniera professionale, direbbero in azienda in maniera *fair*, si fornisce un criterio di orientamento sia per l'organizzazione che per le persone. Questo criterio è funzionale alle persone stesse, non solo alle aziende perché può aiutare le persone ad esercitare una scelta più consapevole. [...]

Dal tuo osservatorio, cosa significa, in questa situazione di crisi, essere in cerca di lavoro?

Per la mia esperienza, in alcuni momenti mi sembra che non vi sia quasi la percezione della precarietà di questo periodo storico. Mi sono sorpreso frequentemente, durante la fase di contrattazione nei colloqui, delle richieste di retribuzioni sempre più alte... Esiste, secondo te, ad un certo livello organizzativo come il pensiero che se non si raggiungono stipendi spropositati non si è realizzati?

*Ti direi un 50 e 50. Noi siamo un contesto in cui il mercato del lavoro è molto dinamico, nella nostra piazza c'è del movimento, quindi farei una distinzione estremizzando i due poli. Una persona che non ha un lavoro o ha una situazione negativa ha un'apertura ed una disponibilità ad accettare il primo lavoro che gli viene offerto, al di là che esso sia in linea o meno con i suoi desideri. Questa persona, infatti, potrebbe dover confrontarsi con dei vincoli contingenti: magari deve mantenere se stesso ed una famiglia. Al contrario una persona che ha già un lavoro, in questo periodo storico, si prende un rischio – cambiare organizzazione, sostenere il periodo di prova –, quindi ha bisogno di garanzie. Io credo che possa essere proprio la consapevolezza del momento di crisi a spingere le persone a chiedere più garanzie sia in termini retributivi ma anche riguardo gli scatti contrattuali. Poi ci sono sempre richieste irragionevoli.*

Perché hai deciso di cambiare organizzazione?

*C'è un primo dato di contesto che però non è stata la motivazione reale. Io sono ancora un profilo junior e non ho visto molti altri ambienti dopo la laurea; chi non ha cambiato nei primi anni della sua carriera alle volte si è poi trovato inchiodato, senza possibilità di crescita. Per cui è più conveniente cambiare quando si è ancora giovani.*

*In secondo luogo, la motivazione reale è la seguente: nell'organizzazione per cui lavoravo prima, mi veniva offerta la possibilità di selezionare solo un determinato tipo di profili; in questo momento sarei attratta di più a selezionarne altri. Di conseguenza, quando qualche tempo fa ho ricevuto un'altra offerta in linea con i miei desiderata, ho deciso di cambiare gruppo.*

***Eva Ratti. La transizione professionale come opportunità per scoprire più se stessi***

Se capisco bene il vostro percorso di training invita gli addottorati a riflettere su loro stessi per cercare di capire cosa desiderino. Spronarli a vivere all'altezza del loro desiderio...

*Si esatto, li invitiamo a fermarsi a pensare proprio perché questa riflessione su di sé molto spesso non avviene. Io, per esempio, ho fatto l'astrofisica allora devo pensare che vivo all'altezza se vado a lavorare alla Nasa? Magari anche no! Secondo me nella nostra società, in generale, siamo troppo poco guidati ad ascoltarci e a capire per che cosa vale la pena combattere. Bisognerebbe, più spesso, acquisire una postura metacognitiva rispetto alla nostra esperienza, per cercare di comprenderla e per potersi, così, orientare.*

Mi sembra molto interessante ciò che stai dicendo. Lo rileggo in questo modo: per rendermi impiegabile io devo aprirmi alla logica della scoperta di me, che è l'opposto dell'operatività. L'operatività nuda e cruda, infatti, fa ascoltare poco se stessi. Esiste una pratica che aiuta, secondo te, questo mettersi in ascolto di se stessi? E poi degli altri...?

*Mi piace la tua lettura. Si è proprio così. Secondo me, poi, il momento della transizione professionale è una buona occasione per attivare la pratica dell'ascolto di sé. Perché, è una circostanza che ti fa tremare le fondamenta, quindi genera paura ma anche apertura. In questo momento, infatti, le persone sono più motivate di come sarebbero in altre situazioni, perché si trovano in una situazione di disagio e di necessità di ricostruzione. Le persone sono più disponibili. Il target del dottore di ricerca è recettivo a questo tipo di sforzo. L'importante è trovare qualcuno capace di guidare questo sforzo.*

*L'altro aspetto consiste nel saper cogliere la criticità che esiste quando le persone devono comunicare il proprio valore. La ricerca di lavoro è interessante perché ti pone a dover affrontare la situazione dello scrivere il curriculum o fare un colloquio. I dottori di ricerca si percepiscono più deboli rispetto ai loro interlocutori, questa incertezza, abbiamo notato, rende più aperti a scoprire nuove logiche. In questo momento di transizione si possono imparare, quindi, molte pratiche di attenzione all'altro e di attenzione a se stessi. Noi non vogliamo creare solo una rete, ma tentiamo di tenere una posizione doppia, data la nostra mission: da una parte cerchiamo di affiancare il candidato durante la selezione con consigli, guidandolo, incoraggiandolo, proviamo a far comprendere le criticità del profilo etc...; dall'altra cerchiamo di rispondere alle esigenze dell'azienda.*

Bellissima questa cosa! Utilizzate quasi una logica di valutazione a 360°. Questo accompagnamento avviene anche successivamente il possibile incontro felice tra azienda e addottorato?

*Sarebbe bello! Stiamo cercando di costruirlo ma in questo momento non è ancora possibile per ristrettezze economiche. Pensiamo, però, che in un futuro si potrà costruire questo tipo di percorso, poiché ciò che crea difficoltà è proprio la prima fase di inserimento. In questa fase vi sono le incomprensioni più grandi, sia lato azienda sia lato dottori di ricerca. Per due ragioni: in primis perché il dottore di ricerca sente uno sguardo alieno su di sé, ed in secondo luogo perché alcune aziende si trovano a gestire una risorsa nuova che non si sa bene come categorizzare. Quindi ci vorrebbe, ma in questo momento non è possibile. Tra l'altro se questo tipo di accompagnamento venisse fatto dai centri per l'impegno, le persone sarebbero molto più serene.*

Avete mai fatto un'indagine che andasse a capire come il vostro operato ha cambiato la consapevolezza delle aziende nei confronti dei dottori di ricerca?

*No. Siamo troppi piccoli.*

Procediamo con delle considerazioni, vediamo se le condividi: la vostra organizzazione sicuramente proponendosi come un supporto in un momento di transizione professionale lavora con delle componenti immateriali della persona: la consapevolezza di sé, la creatività, le capacità comunicative, l'auto imprenditorialità... etc. Voi, in sintesi, avete a che fare con un tipo di lavoro che coinvolge la vita della persona.

Tuttavia, rispetto alle critiche che provengono dai teorici del capitalismo cognitivo, mi sembra innanzitutto che il beneficio creato sia un beneficio sociale, più che privato. Ed in secondo luogo questo beneficio, è un beneficio per la singola persona (in termini di consapevolezza di sé). Voi siete la prova che all'interno di una dimensione lavorativa ci possono essere spazi per la libertà: grazie alla vostra consulenza le persone possono maturare una consapevolezza di sé. Prendere in considerazione aspetti della propria personalità di cui non si erano mai accorti.

*Si sono d'accordo.*

### **2.3.2 Il downsizing**

#### **Anonimo. L'impatto destabilizzante della gratuità**

Ti propongo ora delle riflessioni costruttive: una logica economica vincente non può astrarsi dal valorizzare liberamente la persona in quanto tale. Il fattore umano è inalienabile. Cosa ne pensi?

*Assolutamente. Ti racconto di quando sono stata licenziata.*

*Mi sono trovata, prima di lavorare nella mia azienda attuale, in una situazione devastante: un licenziamento di un intero stabilimento. Al tempo lavoravo nelle risorse umane e, proprio il nostro team, venne incaricato di occuparsi di un licenziamento di massa. In quel momento con il mio responsabile, che tra l'altro so che hai intervistato, ci siamo chiesti quale fosse il provvedimento che andasse incontro il più possibile ai dipendenti. Noi, nel giro di un anno, saremmo stati tutti licenziati (io compresa). Ci siamo impegnati, così, per far avere ai dipendenti il massimo possibile, chiaramente rispettando dei dati di realtà: la legge in primis, poi le riserve economiche dell'azienda, i rapporti con i sindacati e così via.... L'obiettivo prefissato è stato quello di trattare il personale nella maniera più professionale possibile, in modo fair. Perché anche la cosa peggiore può essere fatta in maniera corretta e nella modalità più umana possibile. Noi in quanto uomini, credo, "miriamo alla giustizia ma possiamo arrivare solo alla gentilezza". Con questa espressione intendo dire che, forse per la nostra circostanza, non si può parlare di una giustizia o di un bene ideale, ciò nonostante abbiamo cercato di garantire una correttezza professionale.*

*Innanzitutto, si è provato a garantire per tutti uno stesso trattamento, cercando di concedere il massimo possibile ai dipendenti. In secondo luogo, abbiamo aiutato le persone a ricollocarsi. Io, in quella stessa occasione dopo aver terminato il mio mandato, mi sono trovata a casa licenziata. Avevo a disposizione solo un router che mi aveva dato l'azienda e così, casa mia, si è trasformata in un ufficio di ricollocamento!*

*In quindici colleghi, quelli con cui era nato un rapporto di amicizia più stretto, ci siamo aiutati reciprocamente a trovare un nuovo impiego. Nel mio salotto ho visto accadere fatti inaspettati: abbiamo creato un database artigianale e ognuno di noi, quando andava a fare un colloquio, lasciava il curriculum del collega. Una cosa incredibile, gli head-hunter ancora si ricordano quell'episodio. Eravamo rimasti a casa, mi in quella situazione eravamo assieme. I colleghi più preparati aiutavano quelli più difficoltà, insomma ognuno, alla fine, è riuscito a trovare il proprio collocamento.*

*Io sono entrata nella mia azienda attuale a seguito di questa esperienza, quindi anche per me si è conclusa per il meglio. Con questo esempio voglio dire che, anche a seguito di un'esperienza negativa*

– come l’aver licenziato l’intero personale di un’azienda–, si può uscire arricchiti e più umani. Senza, cioè, considerare l’altro come un nemico, ma collaborando con la stessa persona che, magari, si ha dovuto licenziare.

**Stefano Vetralla. L’importanza di portare avanti ciò in cui si crede**

Ti è mai capitato di sentirti sfruttato?

*In che senso usato o manipolato in un senso più deteriore?*

In entrambi e sensi

*Usato sempre, manipolato mai! Perché in situazioni critiche ho sempre fatto presente il mio punto di vista, mi sono sottratto alla manipolazione.*

*Ad esempio, il fiore all’occhiello della mia carriera è stata una ristrutturazione a Bologna. Io ho ricevuto il mandato di chiudere tre stabilimenti Sasso Marconi, Monghidoro, Vergato. Ho speso due anni a fare quella ristrutturazione. Ho fatto carriera in Kemet proprio per come il mio team ha gestito quell’incarico. Kemet aveva appena acquistato Arcotronic<sup>380</sup> che aveva questi tre stabilimenti a Bologna. La chiusura è avvenuta perché il costo del lavoro era troppo alto in Italia.*

*Ricordo che prima di procedere con qualsiasi tipo di provvedimento espressi esplicitamente il mio parere al Ceo, chiedendogli: “tu, come vuoi gestire questa attività? Se vuoi chiudere mandando una lettera io non ci sto; se invece vogliamo provare una soluzione professionale possiamo trovare una strada”. Fortunatamente scelse per una strada professionale. Molto gente si lamenta di essere sfruttata, ma il problema è che si lascia sfruttare. Bisogna proporre le proprie idee, far venir fuori la propria identità, per non farsi sfruttare!*

*Ritornando al mio incarico, io non avevo esperienza con i sindacati, e in uno dei primi incontri mi sono trovato in un tavolo dove, per ogni stabilimento, c’erano venti persone tra delegati interni, esterni, sindacalisti provinciali e regionali. Mi ricordo di aver portato con me uno dei miei collaboratori, per non sentirmi solo. In quell’occasione ho esplicitato chiaramente ciò che volevo fare: “signori, voi potete crederci o meno, ma io desidererei che questa attività divenisse un esempio virtuoso di come può essere gestita la chiusura di uno stabilimento”. Io ci credevo veramente. Infatti, in due anni, siamo riusciti a demolire gli stabilimenti e a farne uno nuovo. Questo ci ha costretti a licenziare il 70% del personale. Tuttavia, abbiamo preso un impegno nei loro confronti: cercare di ricollocare tutti i dipendenti nella zona. Ci siamo riusciti, facendo qualcosa di creativo.*

---

<sup>380</sup> [https://www.ilrestodelcarlino.it/bologna/provincia/2011/11/10/617319-arcotronics\\_accordo\\_nessun\\_licenziamento.shtml](https://www.ilrestodelcarlino.it/bologna/provincia/2011/11/10/617319-arcotronics_accordo_nessun_licenziamento.shtml) consultato il 15/12/2020



*Addirittura, siamo riusciti a collaborare anche con i sindacati. In uno dei primi scambi, il capo dei sindacati Fiom, mi disse: “Vetralla si ricordi che i padroni sfruttano sempre i lavoratori”. Ed io gli risposi: “Vediamo se è vero anche questa volta. Io non voglio cambiare la vostra idea, vorrei solo che foste collaborativi”. Siamo finiti sui giornali, non c’è stata un’ora di sciopero. I politici vennero per portare zizzania, ma non riuscirono ad attaccarsi a nessun espediente. Mi hanno promosso in Kemet subito dopo questa attività. Adesso abbiamo un nuovo stabilimento, siamo andati avanti con successo. Questo è possibile, solo se si parte dal desiderio che si vuole realizzare qualcosa di grande.*

C’è una logica diversa, secondo me, che si è accorta che per fare profitto bisogna essere capaci di valorizzare le persone. La persona, la libertà dell’individuo è irriducibile. Io, penso che in quest’ottica la coincidenza vita lavoro, non ha solo un versante critico, ma anche un versante costruttivo. Ciò che imparo nel lavoro lo posso imparare per la vita. Cosa ne pensi?

*Sono d’accordo, avrebbero potuto mandare un burocrate e completare la pratica a tavolino, con molti più scioperi, ma noi abbiamo scelto di fare diversamente. A) l’abbiamo fatta b) abbiamo sistemato tutti.*

*Alla fine, gli stessi sindacati avevano capito. Quando si decide di andare in una certa direzione gli altri la osservano, e possono decidere anche di venirti dietro. Non saremmo riusciti a garantire un trattamento professionale per quei dipendenti, senza la pazienza delle persone, senza il supporto dei sindacati, senza il supporto della regione, senza il supporto dello stato e dei comuni. Senza un lavoro di squadra non ce l’avremmo fatta. Lo stato, per esempio, ci ha permesso di estendere la cassa d’integrazione; i comuni, una volta venduto il terreno, ci hanno aiutato, trasformando l’edilizia da commerciale a residenziale.*

*Ciò che stupisce, come dici tu, è il fatto che ciò che è umano è riconoscibile a tutti. Ogni parte implicata si è gradualmente allineata, vedendo che si stava facendo qualcosa di buono.*

*Le aziende di solito si comportano in maniera diversa: mandano le lettere di licenziamento senza preavviso, e dopo aprono i tavoli di patteggiamento. Noi abbiamo scelto un approccio più remissivo ma più conciliante: abbiamo chiesto aiuto per fare un atterraggio morbido.*

Non so sei d’accordo con questa lettura: a seguito del tuo mandato, dicevi, esserci stato anche un riconoscimento, giusto?

*Si.*

Interessantissimo! Questa possibilità di carriera si è aperta non perché hai perseguito una logica solo di profitto, quanto piuttosto perché hai deciso di seguire una logica pienamente umana. Da quello che capisco io. Il riconoscimento è avvenuto proprio in seguito ad un'azione che ha tenuto conto delle persone.

*Si giusto! Non l'avevo pensato in questa prospettiva.*

*Aggiungo questo: io volevo far carriera proprio per portare una logica diversa. Infatti, se non arrivi ai piani alti non puoi smuovere le cose. Ciò che dici tu, ha un senso perché noi siamo umani, perché si parla di pari opportunità, di sostenibilità, di ambiente, di rispetto? Perché le esigenze dell'uomo sono prevalenti. Ci vuole magari del tempo ma prima o poi emergono. Non può vincere una logica solo di profitto. Uno come Bezos, il fondatore di Amazon, fa filantropia, ha un modello di Business che strangola, eppure restituisce. C'è comunque qualcosa di positivo. Lo fa in coscienza o perché gliel'hanno detto i suoi addetti della comunicazione?*

*Non importa. Ciò che ci interessa è che l'umano sempre prevale*

## **2.4 Meta riflessioni**

In questo paragrafo conclusivo riportiamo i riscontri dei nostri intervistati relativi al nostro colloquio.

*Come ti sei trovato in questa intervista?*

### **Alessandro Bracci**

Io ho risposto in base a quello che vivo quotidianamente. Sono contento che hai riconosciuto in alcune nostre pratiche una vicinanza rispetto con il tuo progetto di studi. Non so se hai trovato risposta ai problemi filosofici, io ho provato a raccontarti quello che vivo.

### **Stefano Vetralla**

Ti ringrazio per avermi coinvolto in questo progetto perché non sono molte le occasioni per fermarsi e riflettere, spero che tu possa trovare, in ciò che ho detto, qualcosa di interessante. Questa è la mia esperienza. Spero che nel lavoro tu possa essere tra quelli che decidono di realizzarsi e di non essere frustrati.

### **Anonimo**

Bene! Ho avuto modo di fare una bella riflessione su delle tematiche attuali ed interessanti. In queste vite frenetiche è importante ripensare alle proprie scelte. Non so se sono riuscita a rispondere alle

questioni filosofiche, in ogni caso condivido la tesi che valorizza la libertà delle persone ed il valore che io chiamo talento delle persone.

### **Eva Ratti**

Molto bene sarei rimasta a parlare anche per ore. Fammi sapere come va la tua tesi. Mi piacerebbe leggerla quando l'avrai conclusa.

### **Anonimo**

È stata una possibilità per riflettere sul valore del mio lavoro che certe volte do per scontato. La parte filosofica inizialmente mi ha spaventato, però direi che sei stato chiaro. Sinceramente la prima tesi (sul capitalismo cognitivo) mi sembra un punto di vista esterno, di chi guarda al nostro lavoro. Sono delle categorie un po' riduttive. Inoltre, noi come azienda di consulenza, offriamo proprio un supporto per il mondo Hr. Perché, per esempio, non tutte le aziende riescono a curare in maniera dettagliata il processo di selezione. La divisione delle risorse umane, infatti, solitamente viene coinvolta anche in altre attività collaterali al business. Quando si aprono dei processi di selezione per profili molto ricercati sul mercato, come i profili IT, molto spesso un'azienda – sia che disponga di una funzione Risorse Umane sia non che non ne disponga – non ha né il tempo, né le forze, né i data base per assicurare la qualità del processo di selezione. Di conseguenza si appoggia ad un'agenzia di consulenza perché tendenzialmente sviluppa delle competenze più specializzate su un profilo particolare. Noi offriamo un servizio valido non solo per le aziende, ma anche per il mondo Hr. Dunque, trovo che il nostro contributo, se fatto in maniera intelligente, non sia semplicemente sensato ma anche molto utile, specialmente perché le aziende di consulenza riescono a creare un network con tante informazioni che permette di arrivare al candidato nel minor tempo possibile. Quindi forse il capitalismo cognitivo non considera alcuni elementi del nostro lavoro e coglie, da osservatore esterno, esclusivamente le criticità.

## Conclusioni

Il movente e la ragion d'essere del nostro lavoro risiede in una domanda che è sorta in chi scrive durante una delle sue prime esperienze lavorative – il magazziniere presso un'azienda italiana di fast fashion – e che lo ha accompagnato fino ad ora: può esistere un punto di contatto tra mondo del lavoro e alcune pratiche filosofiche? Che posto ha la filosofia per l'esperienza del lavoro quotidiano?

Questa domanda è stata sicuramente alimentata nel connubio tra mondo del lavoro e dell'università, vissuto a pieno in questo ultimo anno di studi, ed inoltre grazie all'incontro con degli insegnanti che ci hanno trasmesso passione per il loro mestiere e le loro discipline.

Vogliamo spendere le ultime parole, quindi, cercando di approfondire due quesiti: il primo di carattere teoretico, il secondo, invece, relativo alle conversazioni filosofiche descritte nell'ultimo capitolo.

- a) Che cos'è, dunque, una pratica di resistenza umana? Di che resistenza stiamo parlando?
- b) Le nostre conversazioni sono state esperienze di resistenza o si sono semplicemente limitate a rappresentare delle storie di resistenza?

### 1 La resistenza umana

In un bellissimo passo, Agamben, cercando di chiarire il significato di resistenza – dal latino *sisto*, che etimologicamente rimanda all'atto di “arrestarsi”, “tener fermo”<sup>381</sup> –, prova a declinare tale concetto, coerentemente con la prospettiva di Deleuze, in maniera indipendente dal problema della libertà dell'individuo. La resistenza, così, appellandosi alla potenza del vivente, renderebbe possibili dei processi di soggettivazione a-soggettivi (de-soggettivazione) che si distanziano radicalmente sia dal soggetto libero kantiano sia da qualsiasi riferimento al vissuto di coscienza (*erleben, cogitatio*). La prospettiva è chiaramente quella dell'immanenza assoluta.

Ci sembra interessante, quindi, riproporre le riflessioni del filosofo italiano con un duplice scopo: in primo luogo ricostruire in maniera genealogica due differenti concezioni di resistenza (la resistenza come espressione di libertà e di potenza); in secondo luogo, intessere un dialogo problematico e non definitorio tra queste due interpretazioni.

Nello scritto *Creazione e anarchia*, la resistenza viene presentata come la capacità o la potenza del vivente di mantenersi in rapporto con la privazione (o impotenza). «Questo potere [parlando della

---

<sup>381</sup> G. Agamben, *Creazione e anarchia*, cit. p. 38.

resistenza] che trattiene e arresta la potenza nel suo movimento verso l'atto è l'impotenza, la potenza-di-non. La potenza è, cioè, un essere ambiguo, [...] che contiene in se stessa un'intima e irriducibile resistenza. [...] L'uomo può avere signoria sulla sua potenza e aver accesso a essa solo attraverso la sua impotenza<sup>382</sup>». Il filosofo italiano si rifà, qui, al termine greco – *dynamis* – che nel vocabolario aristotelico ha una duplice sfumatura<sup>383</sup>: il primo significato si riferisce alla mancanza materiale, la *hexis* di ciò che non è in atto; per esempio le facoltà sensoriali dell'animo sono, data la loro predisposizione ricettiva, sempre in rapporto con una privazione strutturale. (Agamben per esplicitare questa idea ricorre all'esempio aristotelico del buio<sup>384</sup>). Il secondo, invece, descrive una capacità di transito da uno stato di privazione ad uno stato di attualità (*Entelechia* – *Energheia*). Celebre è il passaggio dal materiale grezzo (la cera), al prodotto finale (il vaso), oppure dall'uovo alla gallina (tipico dei manuali). In questo senso ogni azione umana che resiste, coerentemente con il proposito di Agamben – dimostrare che il passaggio dalla potenza all'atto non annulla l'impotenza –, deve preservare una disponibilità all'impotenza<sup>385</sup>, che si declina come una capacità di arrestarsi di fronte al potere, riuscire a tenere fermo il potere. Questa narrazione, se per alcuni versi ricorda il discorso kantiano (pensiamo al concetto di auto determinazione, Kant stesso in alcune parti sembra intendere la volontà libera come ciò che interrompe il flusso di cause naturali), è tuttavia ciò che, secondo il pensatore, più si distanzia dalla dottrina della libertà. Seguiamo le parole di Agamben:

Si potrebbe essere tentati di scorgere in questa dottrina [...] il luogo in cui il problema moderno della libertà potrebbe trovare il suo fondamento. Poiché la libertà come problema nasce proprio dal fatto che ogni potere è, immediatamente, anche un poter non, ogni potenza anche un'impotenza. Autenticamente libero, in questo senso, sarebbe non chi può semplicemente compiere questo o quell'atto né semplicemente colui che può non compierlo, ma colui che mantenendosi in relazione con la privazione, può la propria impotenza. [...] Ma decisivo è che, per Aristotele, la potenza, in quanto si determina come *hexis* [disposizione] di una privazione, [...], non può essere assegnata a un soggetto come un diritto o una proprietà.[...] Che la *hexis* di una potenza non possa essere a sua volta posseduta, ciò significa l'impossibilità di un soggetto in senso moderno, cioè di una coscienza autoriflessiva come centro di imputazione delle facoltà e degli abiti [...], ma anche, che il problema della potenza non ha, per un greco – e, probabilmente, a ragione – nulla a che fare col problema della libertà di un soggetto<sup>386</sup>.

Alla luce di questa prospettiva, quindi, la resistenza in quanto disposizione non andrebbe pensata come “resistenza di un soggetto” ma come un momento di «relazione fra colui che ha e ciò che è

<sup>382</sup> Ibidem.

<sup>383</sup> Cfr. F. Carmagnola, *L'anima e il campo*, cit. pp. 20-23.

<sup>384</sup> «Quando non vediamo (cioè: quando la nostra visione rimane in potenza) tuttavia noi distinguiamo il buio dalla luce, vediamo, per così dire, le tenebre, come colore della visione in potenza» G. Agamben, *La potenza del pensiero*, cit. p. 279.

<sup>385</sup> «Vi è una forma, una presenza di ciò che non è in atto, e questa presenza privativa è la potenza. Come Aristotele afferma senza riserve in un passo straordinario della *Fisica*: la *steresis*, la privazione, è come una forma [*eidōs ti*, una specie di viso: *eidōs* da *eidēnai*, “vedere”]» Cfr. G. Agamben, *La potenza del pensiero*, cit. p. 277.

<sup>386</sup> Ivi, p.282- 283.

avuto<sup>387</sup>». Questa idea di disposizione, – che sicuramente nasce da un’interpretazione non totalmente fedele al dettato dello stagirita<sup>388</sup> –, potrebbe rimandare alla resistenza dell’evento deleuziano: una frattura «impersonale, preindividuale, neutra, né generale né particolare, *eventum tantum*<sup>389</sup>» che si attualizza in ciò che accade senza coincidere ultimamente con gli accadimenti. L’evento chiama in causa un individuo, il quale aderisce all’evento, contro-effettua l’evento come un «commediante» o «un contro-dio», ma non produce l’evento. Nell’evento il soggetto è necessario ma non è proprietario, entra a far parte, come abbiamo visto, di un flusso di vita, *Una vita*. Si comprende il nesso tra resistenza ed evento, per esempio, quando si pensa ad una sollevazione in favore di una nuova idea politica o di vita collettiva: «nei fenomeni storici [...] c’è sempre una parte di evento irriducibile ai determinismi sociali, alle serie causali. [...] L’evento stesso si sgancia delle causalità o rompe con esse: è una biforcazione, una deviazione rispetto alla legge. [...] Il maggio ’68 è piuttosto dell’ordine dell’evento puro, libero da ogni causalità normale o normativa<sup>390</sup>».

In questo senso la capacità – *dynamis* – dell’individuo rimane in potenza (non produce l’evento, ma è piuttosto ricettiva di esso) eppure agisce contro-effettuando l’evento, divenendo una volontà nuova. Il transito dall’atto alla potenza è a-soggettivo<sup>391</sup>, elude il vissuto di coscienza, l’individuo diviene *l’homo tantum*, «un uomo che non ha più nome». Tanto è vero che il processo di soggettivazione non solo scardina l’identità dell’*Io penso*, ma si dà anche in un tempo vuoto – *out of joint* – che non coincide né con il tempo della coscienza né con il ritmo della storia. «Un frammento di tempo allo stato puro<sup>392</sup>» (un frat-tempo, un frat-momento). Si potrebbe affermare che grazie all’evento l’individuo diviene, così, partecipe di un «*multiversum*», cioè di strutture materiali appartenenti a differenti livelli co-presenti tra loro e che costituiscono, dunque, dei possibili vettori di conflittualità interni al dispositivo. Come spiega Morfino, questa conflittualità di tempi, ritmi, rotture, di cui il soggetto diviene partecipe non va concepita come uno *stream of consciousness* cioè come tempi della coscienza soggettiva.

Se il *multiversum* si dà nel soggetto, esso deve essere pensato sempre come risultato e non come originario: la stratificazione delle temporalità del soggetto non è né il fondamento ultimo né lo specchio di una totalità sociale data, ma l’effetto del suo essere

---

<sup>387</sup> Ibidem

<sup>388</sup> Agamben prende come riferimento un esempio particolare fatto da Aristotele relativo alla definizione di hexis: «Il termine abito [o possesso o stato] significa, in un senso, una certa attività propria di ciò che possiede e di ciò che è posseduto [...]. Infatti, quando una cosa produce e un'altra viene prodotta, fra l'una e l'altra c'è di mezzo l'azione del produrre; così, fra chi possiede una veste e l'essere posseduto dalla veste c'è di mezzo l'azione del possedere. Ora, è evidente che del possesso inteso in questo senso non si può avere ulteriormente possesso, perché, nell'ipotesi che fosse possibile avere possesso del possesso, si andrebbe all'infinito». Cfr. Aristotele, *Metafisica*, V, 20 1222b4- 1222b9, trad. it. di G. Reale, *Aristotele. Metafisica*, Milano, Bompiani, 2013, p.145.

<sup>389</sup> G. Deleuze, *Logica del senso*, trad. it. M. De stefanis, in *Gilles Deleuze. Logica del senso*, Milano, Feltrinelli, 2017, p. 135

<sup>390</sup> G. Deleuze, *Due regimi di folli*, cit. p. 188

<sup>391</sup> Specialmente nel secondo Deleuze (fine degli anni '70 anni '90)

<sup>392</sup> G. Deleuze, *Marcel Proust e i segni*, trad. it. di C. Lusignoli, D. De Agostini Torino, Einaudi, 2001, p. 58.

costituito/ attraversato dai rapporti sociali sempre in una posizione data, cioè del suo essere sempre-già posizionato all'interno di determinati rapporti di forze e preso in determinate narrazioni che si dispiegano su più livelli temporali<sup>393</sup>.

Secondo questa prospettiva, sicuramente plausibile dal punto di vista teoretico, si profilerebbe, così, un evento del potere, uno strato del *multiversum*, ed un evento della resistenza, secondo strato (l'immagine usata da Morfino e quella della sedimentazione geologica): entrambi creano delle disposizioni co-presenti all'interno delle quali si posiziona l'individuo. Una lettura completamente immanente del potere e della resistenza. Ma questa non era forse la concezione criticata dal capitalismo fordista? Una coesistenza, come due segmenti separati, del tempo del lavoro e del tempo della vita o della resistenza. Dunque, come può darsi la sussunzione della vita stessa dei lavoratori se il potere è strutturalmente condizionale e non pervasivo? Cosa significa bio-potere?

Supponiamo, invece, che il termine disposizione possa essere esteso alla sfera dell'individuo, come tra l'altro sembra fare anche lo stagirita. L'individuo, aristotelicamente animale politico razionale, si profila così non solo come padrone delle disposizioni, ma può acquisire una disposizione esercitando una scelta (basti pensare al concetto di virtù «una disposizione che concerne la scelta<sup>394</sup>»). «[...] Le azioni e le disposizioni non sono volontarie allo stesso modo: infatti, siamo padroni delle azioni dal principio alla fine, in quanto ne conosciamo le singole circostanze; delle disposizioni, invece siamo padroni solo dall'inizio, in quanto non ci è noto il loro graduale accrescimento, come nel caso delle malattie. Ma poiché dipende da noi farne questo o quest'altro uso, per questa ragione sono volontarie<sup>395</sup>». In questo passo, come commenta Reale, emerge come un tipo particolare di disposizione – quella virtuosa – è posseduta in potenza dal soggetto (*habitus* è, qui, la traduzione latina di *hexis*). «Le virtù etiche derivano in noi dall'abitudine: noi per natura siamo potenzialmente capaci di formarle, e mediante l'esercizio appunto noi traduciamo questa potenzialità in attualità. Compiendo via via atti giusti, noi diventiamo giusti, cioè acquistiamo la virtù della giustizia, che poi resta in noi, stabilmente, come un *habitus*, che successivamente ci farà agevolmente compiere ulteriori atti di giustizia<sup>396</sup>». Per concludere, insomma, nel pensiero dello stagirita la libertà (intesa come libertà di scelta, *proairesis*), se viene esercitata in maniera retta o ragionevole (orientandosi secondo il principio della medietà) rende il soggetto capace/potente di disposizioni virtuose (la saggezza, il coraggio, temperanza, magnanimità, la giustizia e così via). Da questo breve excursus possiamo capire che se per Agamben la categoria della potenza non ammette quella la libertà, nella

---

<sup>393</sup> L. Basso, S. Bracaletti, M. Farnesi Camellone, F. Frosini, A. Illuminati, N. Marcucci, V. Morfino, L. Pinzolo, P.D. Thomas, M. Tomba, *Tempora multa. Il governo del tempo*, Milano, Mimesis, 2013, p. 26

<sup>394</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea III*, 5, 1113 b8, trad. it. C. Natali, Bari, Laterza, 2018, p. 112.

<sup>395</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea III*, 5, 1114 b30-1115a3, cit. p. p.125.

<sup>396</sup> G. Reale, *Storia della Filosofia Antica. Platone e Aristotele*, cit. p. 499.

prospettiva aristotelica, invece, la semantica della libertà, contrariamente da quanto afferma il filosofo italiano, comprende sia le disposizioni che la potenza.

Ciò, dovremmo chiederci, è estendibile anche al discorso kantiano?

Come abbiamo potuto osservare nel corso del nostro lavoro, per il filosofo tedesco, la libertà, essendo «la facoltà della ragion pura di essere per se stessa pratica», non solo rende la volontà umana autonoma, ma permette al soggetto di orientare le proprie azioni in conformità ad una legge universale: la legge morale. La legge morale è ciò che rende la volontà capace di scegliere liberamente (*arbitrium liberum*). Bisogna aggiungere, come nota giustamente Pagani, che per il filosofo tedesco, il dovere appartiene alla categoria della possibilità. Ciò implica che l'azione morale è un atto possibile [*Handlung*] e non un fatto [*Tatsache*]. Il soggetto, insomma, pur essendo predisposto ad agire in conformità alla legge morale, potrebbe non esercitare appieno la propria libertà (questo è il caso dell'azione affetta da una patologia). In questo senso la libertà è una predisposizione soggettiva che deve essere conquistata. Il soggetto deve scegliere di comportarsi secondo ragione.

Più precisamente, il dover essere esprime un atto possibile; e ciò, in due sensi. (1) “Possibile” [*möglich*], anzitutto, nel senso che l'atto potrebbe non tradursi mai in un fatto attuale, ed essere però ugualmente reale – anche se in una dimensione diversa da quella empirica. La possibilità qui in questione, sembra essere quella normalmente considerata nell'ambito della filosofia moderna, dove il possibile – come non-internamente-contraddittorio – è la base comune tra l'ideale (o meramente possibile) e l'attuale (che traduce il possibile in realtà effettiva). (2) Ma, il contenuto del *Sollen* è detto da Kant “possibile” anche nel senso che esso non può non essere anche “possibile in condizioni naturali”<sup>397</sup>.

Dunque, intendere la resistenza come un processo di libertà significa tenere assieme due elementi: una predisposizione individuale (la legge morale kantiana, potenzialità di un abito caratteriale<sup>398</sup> aristotelica), e l'esercizio di una scelta orientata secondo un criterio razionale. In Aristotele, differentemente da Kant, si parlerà di un'azione virtuosa, nel filosofo tedesco invece di azione morale. Questa distinzione è importante, innanzitutto, perché se la prima presuppone un accordo tra la dimensione a-razionale (*to álogon*) e dimensione razionale (*to lógon échon*), la seconda, invece, rigetta la sfera psichico- emotiva (l'*homo noumenon* non è l'animale razionale). Le passioni per Kant sono un «cancro per la ragion pura pratica»<sup>399</sup>. In secondo luogo, i due autori fanno riferimento a delle modalità ontologiche distinte: lo stagirita parla di passaggio dalla potenza all'atto, (un'azione virtuosa deve essere ripetuta affinché si dia una *hexis*); per il pensatore tedesco, invece, il transito è dal possibile – *möglich* – all'esistente attuale – *Dasein*. Da questa constatazione si aprono, dunque,

---

<sup>397</sup> P. Pagani, *Autonomia, autodeterminazione, libertà: una questione di senso*, cit. pp. 31-46.

<sup>398</sup> Donini traduce *hexis* come abito caratteriale. Cfr. P. Donini, *Abitudine e saggezza: Aristotele dall'etica Eudemia all'Etica Nicomachea*, Alessandria, Edizione dell'Orso, 2014, Introduzione.

<sup>399</sup> I. Kant, *Antropologia pragmatica*, § 81, trad. it. di G. Vidari, *Immanuel Kant. Antropologia Pragmatica*. Roma-Bari, Laterza, 2009, p. 95.



alcuni interrogativi, che non possiamo esaurire in questo scritto: la possibilità (*dynatón*) del dovere kantiano può centrare con la potenzialità aristotelica (*dynamis*)?

La semantica kantiana della libertà comprende la sfumatura della potenza e della disposizione abituale?

Prima di concludere vogliamo ora precisare come qualsiasi prospettiva della libertà non precluda, l'emergere della resistenza dalla dinamica dell'evento, cioè il fatto che l'individuo possa imbattersi in alcuni eventi che resistono al potere. Dal punto di vista gnoseologico, infatti, la libertà non si pone a fondamento dell'unità dell'esperienza, poiché l'Io libero non è l'Io penso. Il soggetto, quindi, non deve "fabbricare" dei processi di resistenza, ma può, per esempio, incontrarli. Il senso della resistenza libera, quindi, ha sicuramente la sfumatura dell'indipendenza potente (arrestare un processo) ma anche quella di emancipazione, dal latino *mancipium*, acquisire una proprietà<sup>400</sup>. In termini esistenziali, appunto, si può essere liberati (pensiamo alla libertà dalla coercizione), oppure si può incappare in un evento capace di accrescere la padronanza o la confidenza di sé (pensiamo all'apprendimento, ad un innamoramento, una manifestazione politica, un'amicizia); spalancare l'individuo ad una nuova narrazione su se stesso. Ci vengono in aiuto le parole gentili di uno dei più grandi psichiatri contemporanei italiani, le esperienze di libertà possono aiutare a: «discendere negli abissi della nostra interiorità, sprofondando in noi stessi<sup>401</sup>». Concludiamo riportando un breve passo di Deleuze, dove egli accenna ad un possibile incontro tra la prospettiva dell'evento e quella della libertà: «[L'evento] è soltanto vero per l'uomo libero, perché ha colto l'evento stesso, perché non lascia che si effettui in quanto tale senza operarne, in quanto attore, la contro effettuazione. Soltanto l'uomo libero può allora comprendere tutte le violenze in una sola violenza, tutti gli eventi mortali in un solo Evento<sup>402</sup>».

## 2. Le conversazioni filosofiche. Esperienze o racconti di libertà?

Attraverso le nostre conversazioni, ci siamo imbattuti in alcune testimonianze che hanno descritto, con gradi di consapevolezza diversi, due distinte modalità di azione del potere capitalista a cui conseguono differenti vissuti di estraniamento e possibili forme di resistenza.

- 1) La prima, ha inquadrato un tipo di estraniamento che ricorda le critiche mosse al capitalismo fordista: il lavoro astratto inteso come sussunzione formale del lavoro al capitale. Se

---

<sup>400</sup> N. Zigarelli, *Vocabolario della lingua italiana*, cit. p.640.

<sup>401</sup> E. Borgna, *Il fiume della vita*, Milano, Feltrinelli, 2019, p. 31

<sup>402</sup> G. Deleuze, *Logica del senso*, cit. p. 136.

nell'industria a stampo fordista questa forma di potere sottrae la dimensione intellettuale e progettuale dalla fase esecutiva della lavorazione, nelle aziende più evolute, come quelle dei nostri intervistati, invece, il potere rende – secondo una definizione di Zamagni–, le «azioni adiaforiche<sup>403</sup>». La riflessione dell'economista italiano riguarda il contenuto delle mansioni: egli descrive compiti estremamente parcellizzati privi responsabilità e di relazione con lo scopo finale prefissato.

I nostri interlocutori hanno fatto emergere una coscienza matura di questa problematica sia a partire dalla loro esperienza professionale, sia a livello organizzativo. Alcuni di loro hanno presentato il problema della routine, sottolineando una difficoltà a relazionarsi con compiti che, pur non astraendo la dimensione intellettuale, sono comunque molto ripetitivi e a basso contenuto strategico. Per affrontare queste circostanze abbiamo osservato come sia necessaria una mossa soggettiva in termini di curiosità, motivazione, e professionalità che a volte può permettere di trasformare dei vincoli in opportunità (purché si scelga di viverli da protagonisti). Inoltre, riscontriamo come alcune attività inerenti al mondo delle *human resources*, siano esse servizi di consulenza o ruoli di supporto al business (Hr business partner), vanno proprio nella direzione di rendere l'organizzazione più consapevole di questa problematica. Si è parlato, per esempio, di servizi di consulenza che creano valore perché rendono il processo di selezione più intelligente: il ritorno va inteso, qui, in termini di efficienza e specialmente di efficacia (sia nei confronti del bisogno di business delle aziende sia rispetto ai desiderata dei profili).

- 2) La seconda, invece, chiama in causa più direttamente il bio-potere e quindi il nostro oggetto di ricerca. Stiamo parlando di sussunzione formale della vita e di predisposizione di processi di soggettivazione.

Innanzitutto, questa forma di potere non è stata riconosciuta da tutti i nostri interlocutori. Alcuni, per esempio, hanno ritenuto che queste narrazioni fossero dei ragionamenti critici promossi da osservatori esterni; oppure che la valorizzazione in chiave economica di dimensioni immateriali, piuttosto che un meccanismo di estraniamento generato da un'evoluzione del capitalismo, fosse più propriamente un esito inevitabile e necessario dello sviluppo tecnologico. Altri, al contrario, hanno convenuto come plausibile la tesi del bio-capitalismo cognitivo senza però estremizzarla. Ci è stato riportato: “è possibile scegliere di alienare la propria identità diventando così schiavi della missione aziendale”.

---

<sup>403</sup> S. Zamagni, *Responsabili. Come civilizzare il mercato*, cit. p. 68.

Tutti i nostri interlocutori, infine, concordano complessivamente con l'ipotesi dell'esistenza di fattori di resistenza liberi dal potere. Essi sono riconoscibili almeno su tre livelli della struttura sociale:

- a) Macro livello: il capitalismo non è una categoria in grado di comprendere l'intero mercato del lavoro. Esso, piuttosto come ritiene Agamben, è una «fede», che ha un proprio culto: «il capitalismo è forse l'unico esempio di un culto non espiante, ma colpevolizzante<sup>404</sup>». All'interno del mercato, dunque, è possibile incontrare anche delle imprese civilmente responsabili, che creano valore per il bene comune e per lo sviluppo del Welfare sociale. Stiamo parlando della missione sociale di certe aziende e del mandato di alcune organizzazioni. Questi attori possono essere deleuzianamente «un segno», per chi è in grado di coglierlo.
- b) Meso livello: processi di soggettivazione. Questa, a ben vedere, è una conseguenza di quanto appena detto (*punto a*). Alcune organizzazioni offrono dei servizi che seguono logiche diverse dal capitalismo. L'esempio più palese, sicuramente, è il servizio di consulenza offerto da FindyourDoctor per i momenti di transizione professionale: gli addottorati, in questa circostanza, vengono accompagnati in un processo volto alla scoperta di sé. Il momento della transizione può rappresentare un'opportunità, dal punto di vista pedagogico, per maturare degli apprendimenti trasformativi.
- c) Micro livello: la possibilità di scelta. L'interessante definizione di Agamben permette di delineare l'azione del potere come una fede o come un culto. In questo senso, allora, diviene essenziale la dimensione della scelta individuale; ciò significa, riprendendo alcune affermazioni dei nostri interlocutori, “non rinunciare a mettere in gioco la propria identità”; “porsi criticamente all'interno dell'organizzazione”, “poter cambiare l'ambiente in cui si lavora e non semplicemente essere cambiati”.

Chiaramente il concetto di libertà non vuole ipostatizzare il fenomeno della resistenza e del potere. Esse sono delle forze dinamiche che istaurano una tensione reciproca: il potere è libero di contaminare momenti di resistenza e viceversa la libertà contamina il potere.

Concludiamo riportando il contenuto di alcune meta riflessioni che ci fanno ipotizzare – senza alcuna pretesa – che le nostre conversazioni forse possano essere state delle esperienze di libertà per i nostri interlocutori. Abbiamo creato, quindi, problemi e aiutato a far pensare:

*“Ti ringrazio per avermi coinvolto in questo progetto perché non sono molte le occasioni per fermarsi e riflettere, spero che tu possa trovare, in ciò che ho detto, qualcosa di interessante”.*

---

<sup>404</sup> G. Agamben, *Creazione e anarchia*, cit. p. 118.

*“Ho avuto modo di fare una bella riflessione su delle tematiche attuali ed interessanti. In queste vite frenetiche è importante ripensare alle proprie scelte”.*

*“È stata una possibilità di riflettere sul valore del mio lavoro che certe volte do per scontato.”*

## Riferimenti Bibliografici

### Testi

G. Agamben, 2005, *La potenza del Pensiero. Saggi e conferenze*, Vicenza, Neri Pozza Editore.

G. Agamben, 2017, *Creazione e anarchia. L'opera nell'età della ragione capitalista*, Vicenza, Neri Pozza Editore.

Aristotele, *Analitici Primi*, trad.it. 1996, a cura di M. Zanatta in *Organon di Aristotele*, Torino, Editrice Torinese.

Aristotele, *Etica Nicomechea*, trad. it. 2000, a cura di C. Mazzarelli, Bompiani, Milano.

Aristotele, *Etica Nicomechea*, trad. it. 2018, a cura di C. Natali, Laterza, Bari

Aristotele, *Metafisica*, trad. it. 2013, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano.

L. Basso, S. Bracaletti, M. Farnesi Camellone, F. Frosini, A. Illuminati, N. Marcucci, V. Morfino, L. Pinzolo, P.D. Thomas, M. Tomba, 2013, *Tempora multa. Il governo del tempo*, Milano, Mimesis.

G. Bontadini, 1995, *Studi sull'idealismo*, Milano, Vita e Pensiero.

E. Borgna, 2019, *Il fiume della vita*, Milano, Feltrinelli.

R. E. Boyatzis, 1998, *Transforming qualitative information. Thematic analysis and code development*, Sage Publication, London

F. Carmagnola, 2015, *Dispositivo. Da Foucault al Gadget*, Milano, Mimesis.

F. Carmagnola, 2016, *L'anima e il campo. La produzione del sentire*, Milano, Mimesis.

F. Carmagnola, 2019, *Essere e Gadget. La macchina del sentire*, Milano, Meltemi.

L. Cortella, 2016, *Storia della Metafisica. Dalle origini Greche ad Hegel*, Venezia, Cafoscarina.

L. Cortella, 2017, *Dal soggetto al linguaggio. Un percorso nella filosofia contemporanea*, Venezia Cafoscarina.

L. Cortella, 2018, *Alterità, dialettica e teoria critica. In ricordo di Alessandro Bellan*, Milano, Mimesis.

G. Deleuze, 1963, trad. it. 2000, *La passione dell'immaginazione. L'idea di genesi nell'estetica di Kant*, a cura di T. Villani e R. Feroldi, Milano, Mimesis.

G. Deleuze, 1963, trad. it. 1976, *La filosofia critica di Kant. Dottrina delle facoltà*, a cura di E. M. Forni, Bologna, Nuova Casa editrice L. Cappelli. (e-book)

G. Deleuze, 1966, trad. it. 2001, *Marcel Proust e i segni*, a cura di C. Lusignoli, D. De Agostini Torino, Einaudi.

G. Deleuze, 1967, trad.it. 1996, *Il freddo e il crudele*, a cura di S. Paolini, Milano, SE.

- G. Deleuze, 1968, trad.it. 1997, *Differenza e Ripetizione*, Milano, Raffaello Cortina Editore.
- G. Deleuze, 1969, trad. it. 2017, *Logica del senso*, Milano, Feltrinelli.
- G. Deleuze, 1977 e 1995, trad. it 2010, *Desiderio e Piacere, in Due regimi di folli ed altri e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995*, a cura di D. Broca, Torino, Einaudi.
- Deleuze, G., 1978-1980, trad. it. 2007, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, Verona, Ombre Corte.
- Deleuze, G., 1986-1993, trad. it. 1997, *Quattro formule poetiche che potrebbero riassumere la filosofia kantiana*, in *Critica e Clinica*, Milano Cortina Raffaello Editore.
- G. Deleuze, 1987, trad.it 2004, *Fuori dai cardini del tempo. Lezioni su Kant*, a cura di S. Palazzo, Milano, Mimesis.
- G. Deleuze, 1989, trad. it. 2019, *Che cos'è un dispositivo?* Napoli, Cronopio.
- G. Deleuze, 1990, trad. it. 1999, *Pourparler*, Macerata, Quodlibet.
- G. Deleuze, F. Guattari, 1991, trad. it. 1996, *Che cos'è la filosofia?*, a cura di A. De Lorenzis, Torino, Einaudi.
- G. Deleuze, 1995, trad. it. 2010, *L'immanenza: una vita ...*, in *Due regimi di folli ed altri e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995*, a cura di D. Broca, Torino, Einaudi.
- P. Donini, 2014, *Abitudine e saggezza. Aristotele dall'etica Eudemia all'Etica Nicomechea*, Alessandria, Edizione dell'Orso.
- M. Foucault, 1970, trad. it. 1971, *Theatrum Philosophicum*, in *Differenza e Ripetizione*, Bologna Casa editrice il Mulino, pp. VII-XXIV.
- M. Foucault, 1981-85, trad. it. 2020, *Le maglie del Potere*, in *Archivio 3 Foucault, interventi, colloqui, interviste. 1978-85. Estetica dell'esistenza, Etica, Politica*, Milano, Feltrinelli, 2020. (ebook).
- A. Fumagalli, 2007, *Bioeconomia e capitalismo cognitivo. Verso un nuovo paradigma di accumulazione*, Roma, Carocci.
- A. Fumagalli, 2015, *The concept of Subsumption of Labour to Capital: Towards Life Subsumption in Biocognitive Capitalism*, in *Reconsidering Value and Labour in Digital Age*, London, Palgrave Macmillan.
- A. Fumagalli, 2017, *Economia politica del comune. Sfruttamento e sussunzione nel capitalismo biocognitivo*, Roma, Derive approdi srl.
- A. Fumagalli, A. Giuliani, S. Lucarelli, C. Vercellone, 2019, *Cognitive Capitalism, Welfare and Labour. The commonfare hypothesis*, London, Routledge.
- H. G. Gadamer, 1960-65 trad. it 1983, *Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo, Milano, Bompiani.
- A. Gorz, 2003, trad. it. 2003, *L'immateriale. Conoscenza, valore e capitale*, a cura di A. Salsano, Torino, Bollati Boringhieri.

- G. W. F., Hegel, 1831, trad. it. 1981, *Scienza della logica*, a cura di C. Cesa in *Hegel. Scienza della logica* vol. II, Bari, Laterza.
- I. Kant, 1785, trad. it. 1994, *Fondazione della Metafisica dei Costumi*, a cura di V. Mathieu, Milano, Mondadori.
- I. Kant, 1781 e 1787, trad. it. 2013, *Critica della Ragione Pura*, a cura di C. Esposito, Milano Bompiani. (KVR)
- I. Kant, 1788, trad. it. 1997, *Critica della Ragione Pratica* a cura di F. Capra e S. Landucci, Bari Laterza.
- I. Kant, 1790, trad. it. 2017, *Critica del giudizio*, a cura di M. Marassi, Milano, Bompiani. (KUK)
- I. Kant, 1798, trad. it. 2009, *Antropologia Pragmatica*, Roma-Bari, Laterza.
- I. Kant, 1797 e 1800, trad. it. 1996, *Metafisica dei costumi*, a cura di G. Vidari, Bari, Laterza.
- S. Kierkegaard, 1840-47, trad. it 2000, *Diario*, vol. III. a cura di A. Quinzio e G. Garrera, Brescia, Morcelliana.
- S. Kierkegaard, 1844, trad. it. 1972, *Briciole di filosofia*, in C. Fabro, *Opere*, Firenze, Sansoni, pp. 199-258.
- S. Kierkegaard, 1949, trad.it 1999, *La malattia per la morte*, a cura di E. Rocca, Roma, Donzelli.
- S. Kierkegaard, 1862-64 *Postilla conclusiva alle "Briciole di filosofia"*, in C. Fabro, *Opere*, Firenze Sansoni, pp. 259-612.
- T. Kuhn, 1970, trad. it 2009, *Le strutture delle rivoluzioni scientifiche*, Torino, Einaudi.
- M. Lazzarato, 2013, *Il governo dell'uomo indebitato, Saggio sulla condizione neoliberista*, Roma, DeriveApprodi.
- R. Madera, L. V. Tarca, 2003, *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, Milano, Bruno Mondadori.
- R. Madera, 2019, *Una filosofia per l'anima. All'incrocio di psicologia analitica e pratiche filosofiche*, Milano, Philo.
- B. Merrill, L. West, 2009, trad. it. 2012, *Metodi biografici per la ricerca sociale*, a cura di L. Formenti, Milano, Apogeo.
- A. Marchesi, 2002, *Le fabbriche dell'anima*, Milano, Ghibli.
- K. Marx, 1844, trad. it 1981, *Manoscritti economico-filosofici*, in *Karl Marx. Opere filosofiche giovanili*, a cura di G. Della Volpe, Roma, Editori Riuniti.
- K. Marx, 1857-59, trad.it 1964, *Frammento sulle macchine*, dai *Grundrisse*, in *Quaderni rossi*, n. 4 a cura di R. Panzieri in pp. 289-300.
- K. Marx, 1867, trad. it. 1996, *Il capitale, Libro I*, a cura di E. Sbardella, *Il Capitale*, Roma, Newton Compton Editori S.R.L.

- R. Nacamulli e D. Boldizzoni, 2011, *Oltre l'aula. Strategie di formazione nell'economia della conoscenza*, Milano, Apogeo.
- P. Pagani, 2011, *Autonomia, autodeterminazione, libertà: una questione di senso*, in C. Navarini, *Autonomia e autodeterminazione. profili etici, bioetici e giuridici*, Roma, Editori riuniti University Press.
- P. Pagani, 2012, *Ricerche di Antropologia Filosofica*, Napoli, Orthotes.
- P. Pagani, 2016 *L'Essere è Persona. Riflessioni su ontologia e antropologia filosofica in Gustavo Bontadini*, Napoli Salerno, Orthotes.
- G. Pastori, 2017, *In ricerca. Prospettive e strumenti per educatori ed insegnanti*, Bergamo, Edizioni Junior.
- Platone, *Timeo*, trad. it. 1991, in G. Reale, *Platone. Tutti gli scritti*, Milano Rusconi.
- Plotino, *Enneadi*, V, trad. it 2002, a cura di R. Radice in, *I classici del pensiero. Plotino*, Milano, Mondadori.
- G. Reale, 1998, *Storia della Filosofia Antica. Platone e Aristotele*, Vol. II, Milano, Vita e Pensiero.
- R. Ronchi, 2015, *Gilles Deleuze. Credere nel reale*, Padova, Feltrinelli.
- E. Rullani, 2004, *Economia della conoscenza. Creatività e valore nel capitalismo delle reti*, Roma, Carocci Editore.
- E. Severino, 1984, *Studi di filosofia della prassi*, Milano, Adelphi.
- E. Severino, 1995, *Il principio di non contraddizione. Libro IV della metafisica*, Brescia, La scuola.
- E. Severino, 2004, *La filosofia dai greci al nostro tempo. La filosofia moderna*, Milano, Rizzoli.
- M. Turchetto, 2004, *Fordismo e postfordismo qualche dubbio su un'analisi un po' troppo consolidata*, in A. De marchi, M. Turchetto, G. La Grassa, *Oltre il fordismo continuità e trasformazione nel capitalismo contemporaneo*, Milano, Unicopoli.
- G. Vittadini, 2017, *Far Crescere la Persona. Scuola di fronte al mondo che cambia*, Castel Bolognese, Itaca.
- G. Vittadini, in stampa 2021, *Viaggio Nelle Character Skills. Persone, relazioni, valori*. Milano, Il Mulino.
- J. Williams, 2013, *Gilles Deleuze's Difference and Repetition: A Critical Introduction and Guide*, Edinburgo, Edinburgh University Press. (e-book).
- S. Zamagni, 2019, *Responsabili. Come civilizzare il mercato*, Bologna, Il Mulino.
- N. Zigarelli, 2006, *Vocabolario della lingua italiana*, Bologna, Zanichelli XII edizione.
- S. Zizek, 1989 trad. it. 2014, *L'oggetto sublime dell'ideologia*, a cura di C. Salzani, Milano, Ponte alle Grazie.
- S. Zizek, 1997 trad. it 2004 *L'epidemia dell'immaginario*, a cura di M. Senaldi, Milano, Meltemi.



## Articoli scientifici

L. Bazzicalupo, *Biopolitica come governamentalità: la cattura neoliberale della vita*, La Deleuziana, Rivista online di filosofia n.1/ 2015.

G. Bontadini, *Per una teoria del fondamento*, in *Il problema del fondamento* (Atti del IV Convegno nazionale dell'A.D.I.F., 1972), in *Sapienza*, 26, 1973, nn. 3-4.

F. Botturi, *Filosofia della in-differenza e nichilismo in G. Deleuze*, *Rivista di filosofia Neo-scolastica*, Gennaio-Marzo 1987, Vol. 79.

F. Carmagnola, *La macchina del sentire. Merce, desiderio, consumo*, *Filosofia politica* n. 3, 2018

L. Cortella, *Da Hegel a Kierkegaard (e ritorno)*, in *Nota Bene, rivista ufficiale della SISK*, vol. IX, 2014

L. Ellrich and M. Picker, *Negativity and Difference: On Gilles Deleuze's Criticism of Dialectics*, *MLN*, Apr., 1996, Vol. 111, No. 3, German Issue (Apr., 1996).

A. Galimberti, *Dottori di Ricerca e mobilità intersettoriale. Riflessioni a partire da un percorso formativo rivolto a dottorandi di differenti discipline*, *Ricerche pedagogiche*, Anno LIII, n. 212-213, luglio-dicembre 2019

A. Negri e C. Vercellone, *Le Rapport Capital / Travail Dans Le Capitalisme Cognitif*, *Association Multitudes*, 2008/1 n 32

P. Pachilla, *Deleuze y la inversión del kantismo*, *Areté Revista de Filosofía* Vol. XXX, N1, 2018

E. Rullani, *Le capitalismo cognitif: du déjà vu?* In *Multitudes*, n. 2, maggio 2000, pp. 87-94.

C. Vercellone, *From Formal Subsumption to General Intellect: Elements for a Marxist Reading of the Thesis of Cognitive Capitalism*, in *Historical Materialism*, Brill Academic Publishers, 2007, 15 (1).

C. Zaltieri, *Ripetizione e singolarità*, *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, Luglio-Dicembre 2013, Vol. 105, n. 3/4.

[https://www.almalaurea.it/sites/almalaurea.it/files/docs/universita/postlaurea/dottori\\_occupazione\\_report2019.pdf](https://www.almalaurea.it/sites/almalaurea.it/files/docs/universita/postlaurea/dottori_occupazione_report2019.pdf) Consultato il 10/02/2021.