

GLI AUTORI

Carmela Bianco
*Facoltà teologica S. Tommaso
(Sezione filosofica) - Napoli*

Pietro Boccia
Sociologo

Franco Bosio
Università di Verona

Giuseppe Cantarano
Università della Calabria

Giuseppe Cantillo
Università Federico II - Napoli

Santino Cavaciuti
Università di Genova

Marco Celentano
Università di Cassino e del Lazio meridionale

Maria Gabriella De Santis
Università di Cassino e del Lazio meridionale

Aldo Gervasio
Psico-pedagoga

Clementina Gily Reda
Università Federico II - Napoli

Pasquale Giustiniani
Università Suor Orsola Benincasa - Napoli

Michele Indelicato
Università di Bari

Lelio Imbriglio
Università E-Campus - Novedrate (CO)

Carlotta Margiotta
*Facoltà teologica S. Tommaso
(Sezione filosofica) - Napoli*

Alberto Nave
Università di Cassino e del Lazio meridionale

Aniello Pignataro
Docente di filosofia nei Licei

Ciro Senofonte
Università della Basilicata

Fiorenza Taricone
Università di Cassino e del Lazio meridionale

Orlando Todisco
Università di Cassino e del Lazio meridionale

Giovanni Turco
Università di Udine

APPENDICE STORICA

Laura Petricca
Docente di Discipline letterarie

È stato detto che “persona si nasce”, ma anche che “persona si diventa”, e si diventa nell’impatto con l’«altro», al punto che si è parlato della persona come “coincidenza di ipseità e alterità” (Ricoeur).

Ma se l’«altro» dovesse coincidere con un «altro virtuale», non dovrebbe essere difficile prendere atto del rischio (segnatamente in età evolutiva) di una «devianza» del «vero se stesso» verso un «falso se stesso», con possibili negativi riflessi (a livello cognitivo-etico-comportamentale) sull’identità della persona nel tempo (Sherry Turcly), in particolare sul piano dei rapporti con l’«altro» (quello concretamente esistente), stante il prevedibile diradarsi dell’empatia che ne dovrebbe sostanziare i contenuti.

È la tematica che variamente fa da sfondo alla Sezione specifica di questo decimo volume della serie «Civitas et humanitas».

Seguono nella “Sezione aperta” alcuni studi su argomenti di varia attualità, anche se alquanto distanti dalla tematica specifica generale.

Infine, nella Sezione di appendice denominata “Uno sguardo sulla civitas”, ossia sulla “civitas” vista simbolicamente ed esemplificativamente dal basso, nel vissuto dei suoi valori storico-culturali: *Subiaco e il Monastero del sacro Speco* [studio dal quale trae spunto l’immagine di copertina].

ISBN: 978-88-3329-076-8

ISSN: 2421-0765



MOVIMENTO CULTURALE “HUMANITAS” (M.C.H.)

CIVITAS ET HUMANITAS

ANNALI DI CULTURA ETICO-POLITICA



*L’identità personale tra realtà virtuale
e condizionamenti tecnologici*



MILELLA

CIVITAS ET HUMANITAS
Annali di cultura etico-politica

Gli Annali “Civitas et humanitas”, in sintonia con ciò che semanticamente tendono ad evidenziare i termini che ne scandiscono la denominazione, vogliono essere uno spazio culturale aperto a ricerche libere e pluridirezionali, ricerche che a volte, per gli interessi culturali da cui muovono, potrebbero sembrare troppo distanti tra loro, e perfino contrapposte, per potere stare insieme in uno stesso contenitore, ma che tuttavia tali non sono né saranno mai se incentrate (come qui si presuppone) sulla comune «humanitas», che è poi l’unica più attendibile direzione teoretica in linea con una realtà sociale ormai segnata irreversibilmente da una multicultura senza frontiere, quale quella tipica della emergente società globale.

In copertina:

Il Monastero del sacro Speco (Subiaco)

(Foto di Laura Petricca)

È stato detto che “persona si nasce”, ma anche che “persona si diventa”, e si diventa nell’impatto con l’«altro», al punto che si è parlato della persona come “coincidenza di ipseità e alterità” (Ricoeur).

Ma se l’«altro» dovesse coincidere con un «altro virtuale», non dovrebbe essere difficile prendere atto del rischio (segnatamente in età evolutiva) di una «devianza» del «vero se stesso» verso un «falso se stesso», con possibili negativi riflessi (a livello cognitivo-etico-comportamentale) sull’identità della persona nel tempo (Sherry Turcly), in particolare sul piano dei rapporti con l’«altro» (quello concretamente esistente), stante il prevedibile diradarsi dell’empatia che ne dovrebbe sostanziare i contenuti.

È la tematica che variamente fa da sfondo alla Sezione specifica di questo decimo volume della serie «Civitas et humanitas».

Seguono nella “Sezione aperta” alcuni studi su argomenti di varia attualità, anche se alquanto distanti dalla tematica specifica generale.

Infine, nella Sezione di appendice denominata “Uno sguardo sulla civitas”, ossia sulla “civitas” vista simbolicamente ed esemplificativamente dal basso, nel vissuto dei suoi valori storico-culturali: *Subiaco e il Monastero del sacro Speco* [studio dal quale trae spunto l’immagine di copertina].

ISBN: 978-88-3329-076-8

ISSN: 2421-0765



“Civitas et humanitas”

(progetto interuniversitario di ricerche promosso
dal “Movimento culturale humanitas”
Sezione del “Centro per la filosofia italiana”)

Volumi pubblicati

- 1 - *Momenti del dibattito etico-sociale di un quarantennio (1968-2008) che ha cambiato la storia*, 2010, pp. 224.
- 2 - *Comunitarismo e solitudine nella società globale*, 2011, pp. 234.
- 3-4 - *Il Welfare tra passato e futuro della società*, 2012-2013, pp. 264.
- 5 - *Senso della vita e comprensione in una società multiculturale*, 2014, pp. 240.
- 6 - *La felicità tra mito e ragione nell'era della tecnica*, 2015, pp. 204.
- 7 - *L'uomo globale tra politeismo dei valori e crisi della presenza*, 2016, pp. 200.
- 8 - *Il rapporto libertà-alienazione tra passato e presente della società*, 2017, pp. 216.
- 9 - *Uguaglianza e diversità in una società multi-etnico-culturale*, 2018, pp. 204.
- 10 - *L'identità personale tra realtà virtuale e condizionamenti tecnologici*, 2019, pp. 204.

Nota relativa ai contributi di studio

Essendo stata presupposta l'«humanitas» quale comune base di ricerche aperte alla multiculturalità, si resta intesi che ogni autore rimane l'unico responsabile del proprio contributo di studio.

CIVITAS ET HUMANITAS

Annali di cultura etico-politica

*L'identità personale tra realtà virtuale
e condizionamenti tecnologici*

Direttore coordinatore: Alberto Nave

Condirettori: Paolo Russo, Pasquale Giustiniani

Comitato scientifico

Presidente del Comitato: Giuseppe Cantillo (Università Federico II – Napoli)

Membri: Salvatore Azzaro (Università di Cassino e del Lazio meridionale); Luisella Battaglia (Università di Genova); Francesco Bellino (Università di Bari); Franco Bosio (Università di Verona); Santino Cavaciuti (Università di Genova); Marco Celentano (Università di Cassino e del Lazio meridionale); Dino Cofrancesco (Università di Genova); Barbara De Mori (Università di Padova); Anna Donise (Università Federico II – Napoli); Angelo Fabrizi (Università di Cassino e del Lazio meridionale); Maria Paola Fimiani (Università di Salerno); Pasquale Giustiniani (Università Suor Orsola Benincasa – Napoli); Michele Indelicato (Università di Bari); Jang Weiyi (Shanghai Normal University); Linxiao Ying (Shanghai People's Association); Ferdinando Marcolungo (Università di Verona); Alberto Nave (Università di Cassino e del Lazio meridionale); Giuseppe Prestipino (Università di Siena); Paolo Russo (Università di Cassino e del Lazio meridionale); Ciro Senofonte (Università della Basilicata); Fiorenza Taricone (Università di Cassino e del Lazio meridionale); Orlando Todisco (Università di Cassino e del Lazio meridionale); Giovanni Turco (Università di Udine)

Comitato di redazione

Aldo Gervasio - Pietro Boccia - Michele Leone - Manlio Polletta - Carmela Bianco

Segreteria

Eduardo Luigi - Emma Loreta Salvucci - Imma Nespoli - Nadia Calcagni - Annalucia Scaccia

Contatti: Telefono-Fax: 0775-41591 (Cell.: 3494450580)

Sito: mchumanitas.org - E-mail: info@mchumanitas.org

Direttore responsabile: Marcello Caliman

INDICE

PREFAZIONE (Giuseppe Cantillo)	Pag. 7
--------------------------------------	--------

A – SEZIONE SPECIFICA

1 - FRANCO BOSIO <i>La fuga nel virtuale come ultima immagine della regressione nell'inconscio. Identità personale e individuazione</i>	» 15
2 - PIETRO BOCCIA <i>La società complessa e la difficile identità</i>	» 23
3 - SANTINO CAVACIUTI <i>L'influenza della tecnica nel campo antropologico e relativi condizionamenti</i>	» 31
4 - ALBERTO NAVE <i>Informatica e sviluppo della ragione teoretica con riflessi sull'identità personale</i>	» 35
5 - FIORENZA TARICONE <i>Analogie e differenze dell'identità femminile, prima e dopo il Web .</i>	» 45
6 - GIUSEPPE CANTARANO <i>L'identità personale come mai definitiva</i>	» 55
7 - ORLANDO TODISCO <i>L'identità personale oltre i condizionamenti tecnologico-culturali .</i>	» 61
8 - LELIO IMBRIGLIO <i>L'identità, le identità e la Scuola</i>	» 71
9 - CLEMENTINA GILY REDA <i>L'identità virtuale e l'«eleganza» dell'io</i>	» 79
10 - MICHELE INDELLICATO <i>L'identità “dinamica” della persona tra “trascendenza orizzontale” e “trascendenza verticale” in Karol Wojtyła</i>	» 87
11 - ALDO GERVASIO <i>Crisi d'identità e precarietà della vita in una società iperconnessa .</i>	» 97
12 - GIOVANNI TURCO <i>L'odissea dell'identità personale sui sentieri del postumanesimo. Dalla prognosi alla prassi</i>	» 103

B – SEZIONE APERTA

- 13 - GIUSEPPE CANTILLO
Il metodo fenomenologico nella psicopatologia di Karl Jaspers ... Pag. 115
- 14 - CIRO SENOFONTE
Società e linguaggio » 131
- 15 - PASQUALE GIUSTINIANI
Tracciati problematici delle tecniche di Enhancement.
Un punto di vista di bioetica fondamentale » 139
- 16 - MARIA GABRIELLA DE SANTIS
Dai bisogni educativi ai bisogni formativi nell'educazione scolastica:
per una didattica partecipata » 145
- 17 - ANIELLO PIGNATARO
Azione e persona: la proposta di Maurice Blondel » 151
- 18 - CARMELA BIANCO
Differenze e rischi di disuguaglianze
nella con-costruzione di una società plurale.
Una prospettiva etico-politica » 163
- 19 - MARCO CELENTANO
L'uomo senza identità.
Prospettive etologiche, antropologiche, storico-sociali » 173
- 20 - GIUSEPPE CANTILLO
Una riflessione sull'utopia (Segnalazioni) » 179

UNO SGUARDO SULLA CIVITAS

- Subiaco e il Monastero benedettino del Sacro Speco*
(Laura Petricca) » 183

FUORICAMPO

- Seminario interuniversitario su
“L'uomo globale tra politeismo dei valori e crisi della presenza”
(Annalucia Scaccia) » 189

POSTFAZIONE [IV di copertina] (Alberto Nave)

MARCO CELENTANO

L'UOMO SENZA IDENTITÀ *PROSPETTIVE ETOLOGICHE, ANTROPOLOGICHE, STORICO-SOCIALI*

1. Fichte e la genesi sociale dell'“identità” personale

Johann Gottlieb Fichte, primo maestro dell'idealismo post-kantiano, è stato tradizionalmente inquadrato come il filosofo che tentò di portare alle sue estreme conseguenze quel tentativo di autofondazione logico-ontologica dell'“io” che nel pensiero moderno aveva preso avvio con Descartes.

Egli è rimasto, infatti, impresso nell'immaginario filosofico come il pensatore che, prendendo le mosse dal trascendentalismo kantiano, tentò di concepire un sistema in cui l'“io”, inteso come libertà pensante in atto, viene considerato principio metafisico da cui è possibile derivare deduttivamente tutto il reale.

Eppure, proprio questo irriverente discepolo del kantismo formulò, in opere come *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, del 1794, e *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, del 1794-95, *Grundlage des Naturrechts*, del 1796, e *Das System der Sittenlehre*, del 1798¹, un concetto che avrebbe poi trovato ampia eco nella cultura dei due secoli successivi: quello dell'ontogenesi dell'identità individuale come processo relazionale e, dunque, sociale.

Secondo Fichte, infatti, se l'incontro col “non io”, col mondo materiale, si manifesta come un “urto” (*Anstoss*) in cui il soggetto scopre i propri limiti, l'assunzione della prospettiva di un “io” che esperisce pensieri e desideri avviene, invece, nell'essere umano a partire dall'“invito” o “esortazione” (*Aufforderung*) a manifestarsi come tale che gli proviene da altri “io”. Essa trova fondamento “in questo influsso reciproco” (*in diesem gegenseitigen Einflusse*)²: nell'incontro con un “non io” che non è oggetto ma, a sua volta, soggetto e si lascia riconoscere come tale perché, sollecitando l'altro ad esprimersi, gli offre l'esperienza dell'essere “determinato alla libertà”. Per Fichte, dunque, “fondamento della nostra libertà è ... l'invito che altri ci rivolge ad agire, il richiamo che ci desta dal sonno dell'inerzia e permette finalmente che si sia noi stessi, libertà in azione”³.

Il filosofo che aveva visto nell'autoporsi dell'“io” la condizione di possibilità necessaria per pensare razionalmente ogni alterità giungeva, così, ad affer-

¹ L'edizione critica delle opere citate è contenuta in Johann Gottlieb FICHTE, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Band I, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962.

² J. G. FICHTE, *Grundlage des Naturrechts*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1979, p. 8.

³ Aldo MASULLO, *Fichte. L'intersoggettività e l'originario*, Guida, Napoli 1986, p. 108.

mare l'indispensabilità del rapporto con quel particolare tipo di alterità che è il "tu" per il costituirsi stesso dell'"io": "Senza Tu non c'è Io; senza Io non c'è Tu" perché "nessuno dei due è possibile senza l'altro"⁴. Partendo da queste premesse, nel *System der Sittenlehre*, Fichte individuerà nel processo educativo, inteso come formazione all'esercizio della libera scelta, il percorso indispensabile ad ogni essere umano per divenire pienamente tale.

2. Irruzioni della sfera empirica in quella "trascendentale"

Il sistema fichtiano aveva preso le mosse dal concepire libertà e identità come fattori intrinsecamente inerenti all'io inteso, sia come essere pensante che sul piano riflessivo pone se stesso quale principio giudicante chiamato a sanzionare razionalmente ogni verità e realtà come tali, sia come principio genetico che "crea" se stesso e contiene al suo interno tutta la realtà, e dunque come principio metafisico.

Il suo approccio prevedeva perciò che l'io potesse concepire l'esistenza di altri io solo dopo aver posto logicamente e ontologicamente se stesso. Eppure, proprio nel tentativo di risalire da un io metafisico, pensato come forza generatrice del reale, alla vita empirica e storica degli io "finiti", il suo ragionare incapava nella necessità che l'io incontri altri io, e interagisca con essi, per potersi concepire come tale.

Grandiosità e fragilità, non solo del pensiero di Fichte, ma di tutto l'idealismo speculativo che da lui prese le mosse, sono legate a questo tentativo di immettere e contenere nella sfera che Kant aveva inteso come "trascendentale" tutte le premesse necessarie per giungere all'uomo empirico e alla sua vita storica.

Grandiosi furono infatti i tentativi di rendere criticamente pensabile, non solo la dimensione storico-empirica in generale, ma anche i *contenuti* che la storia effettiva aveva portato alla ribalta, intrapresi dai protagonisti di quella stagione culturale. Ma furono proprio quei contenuti storici a far emergere le crepe di tale approccio metafisico, e naufragare i suoi intenti di autonomia, dalla sfera religiosa da un lato, dal mondo storico dall'altro.

La libertà in atto con cui Fichte identificava l'io consapevole di sé si riduceva ad essere, nel suo sistema, libertà confinata nella sfera del pensiero, del concetto, della rappresentazione ideale, della discussione teorico-speculativa, in perfetta rispondenza ai vincoli che Federico II di Prussia, pochi anni prima, aveva assegnato all'autonomia della produzione intellettuale: "Ragionate fin che volete e su quel che volete, ma obbedite". Al contempo, proprio il fatto che la speculazione filosofica presentasse una libertà non fattuale come qualcosa che è *già in sé azione ed esiste indipendentemente da ogni contingenza storica*, se per un verso custodiva, per l'altro contribuiva a *rimuovere e ostacolare l'aspirazio-*

⁴ J. G. FICHTE, *Teoria della scienza 1798 "nova methodo"*, Istituto Editoriale Cisalpino, Milano-Varese 1959, p 184.

ne al realizzarsi di una libertà effettiva, relegando la riflessione filosofica a quel ruolo di consolazione metafisica per l'illibetà esistente che la Scuola di Francoforte ha individuato anche nell'"arte borghese"⁵.

Con la svolta teologica cui Fichte si orientò, a partire dai primi anni del XIX secolo, quel Dio che era rimasto mascherato nell'"Io infinito" veniva a mostrarsi senza veli. L'elemento consolatorio prendeva il sopravvento sull'elemento critico da cui il pensatore, erede dell'illuminismo, aveva mosso i primi passi. Colui che tutto voleva ricondurre all'io, e ai suoi processi di autoidentificazione, lo lasciava invece lacerato tra la sua dipendenza empirica dalla società, le sue libertà irrealizzate, e la dipendenza metafisica da un Dio di cui diveniva immagine o ombra.

La stessa scoperta della dialettica tra i soggetti umani come momento fondativo della loro "identità" restava confinata, nella trattazione fichtiana, ad una rappresentazione, oltre che ideale, idilliaca e monumentale, in cui cadeva completamente in ombra il fatto che i processi di *soggettivazione* dell'essere umano si sono realizzati storicamente, in ampia misura, come effetti, non di una educazione alla libertà, ma di un processo di *assoggettamento* psicologico, sociale e politico degli uomini stessi da parte di altri uomini.

3. *L'enfer, c'est les autres*: il rapporto io/tu come esperienza di deflagrazione dell'identità

Partito negli anni Trenta da ricerche fenomenologiche che lo avevano condotto a concepire "l'io" come struttura costitutivamente relazionale e aperta all'alterità, il filosofo Jean Paul Sartre metteva in scena, nel 1944, il dramma *A porte chiuse*.

La frase più famosa del testo, "l'inferno, sono gli altri" (*l'enfer, c'est les autres*) testimoniava quanto, in quell'anno in cui il secondo conflitto mondiale giungeva al culmine, tale ottimistica visione della soggettività umana si fosse trasformata nel suo rovescio: la eternizzazione "trascendentale" di una condizione sociale in cui l'incontro con gli altri, invece di essere momento di reciproco inveroamento della libertà, si presenta come condizione in cui l'identità individuale socialmente normata, lasciando emergere alla coscienza tutta la sua artificialità, implode o deflagra.

L'incontro con lo sguardo dell'altro e con la sua parola diveniva così in Sartre tragico e impotente autodisvelamento di un io costruito esclusivamente da vincoli e convenzioni sociali. Il conflitto reciproco, il sadomasochismo, la tendenza a usare gli altri come propri mezzi acquistavano, in questa rappresentazione, il carattere di strutture semi-trascentali che sembrano inerire, astoricamente e immutabilmente, ai rapporti umani.

⁵ Si veda, per un primo approccio, Herbert MARCUSE *Sul carattere affermativo della cultura*, in Id., *Cultura e società*, Einaudi, Torino 1969.

4. Da Lorenz a Derrida: evidenza del tu animale e crisi dell'autoidentificazione antropologica

Nel 1963, l'etologo Konrad Lorenz pubblica un breve saggio in cui affronta un tema tabù per le scienze comportamentali dell'epoca: l'esperire (*Erleben*) animale. *Gli animali hanno un'esperienza soggettiva?* domanda il titolo⁶. Probabilmente “non tutti”, ma i cosiddetti “animali superiori”, dotati di un sistema nervoso centrale, quasi sicuramente sì, è la risposta dello scienziato. A suo supporto, Lorenz offre una dettagliata analisi di alcuni apparati e prestazioni cerebrali, comuni a noi e ad altri animali, che consentono di esperire stati spiacevoli o gradevoli, moti di attrazione o repulsione, stati emotivi.

Al contempo, l'autore spiazza i suoi lettori ammettendo che la prova *per lui* decisiva dell'esistenza di un'esperienza interna in questo tipo di animali non è venuta da riscontri anatomici, ma da un'esperienza intuitiva: l'“evidenza del tu” animale che sorge spontanea interagendo in condizioni non costrittive con creature intelligenti, e dotate di un'espressività in parte simile alla nostra, come mammiferi e uccelli. “La conoscenza dell'esperienza soggettiva dei miei simili, e la convinzione che anche un animale superiore, come un cane, possieda una sua esperienza”, chiosa lo studioso, “sono cresciute in me contemporaneamente”⁷.

In un altro libro, pubblicato un quarto di secolo dopo, ricorderà che, all'età di sei anni, scoprì casualmente il meccanismo dell'imprinting che consente ad una giovane anatra di fissarsi in mente il volto della madre e quindi poterla seguire, ma fu a sua volta improntato dalle anatre, ovvero, indirizzato da quell'esperienza a studiare gli anseriformi per tutta la vita⁸.

L'incontro con un altro soggetto mosso da bisogni e volizioni, che immediatamente ci si manifesta come un “tu”, e l'influenza decisiva che tale tipo di incontro può avere per la formazione della propria stessa personalità, si presentavano, dunque, al giovanissimo Lorenz, come esperienze capaci di travalicare i confini di specie. Questo evento che la tradizione filosofica aveva rappresentato come esclusivo della relazione uomo/uomo, basata sullo scambio dialogico, mostrava in quell'esperienza una valenza inter-specifica e meta-linguistica, mettendo in crisi i presupposti antropocentrici su cui per millenni si erano basati i meccanismi di auto-riconoscimento umani. Non a caso, da esperienze analoghe andavano nascendo, in quegli anni, l'etologia cognitiva, o studio comparato delle menti animali, lo studio sul campo delle culture animali, e i movimenti anti-specicisti che rivendicano un rispetto per il dolore, il vissuto, e la dignità degli animali non umani. Orientamenti scientifici ed etici che hanno affermato l'esigenza di riconsiderare, entro un nuovo orizzonte etico e teorico, post-antropocentrico e post-specicista, la domanda che, attraversando l'intera storia del pensiero

⁶ Konrad LORENZ, *Gli animali hanno un'esperienza?*, Eupolis, Fondi 2011.

⁷ *Ibidem*, p. 63.

⁸ K. LORENZ, *Io sono qui tu dove sei?*. *Etologia dell'oca selvatica*, Mondadori, Milano 1989, p. 5.

moderno, giunge fino a un libro postumo di Jacques Derrida: “Ma io chi sono?”⁹. Qui, l’incontro con uno sguardo che non è il proprio, e non è quello di un altro uomo, bensì quello di un altro animale, introduce l’uomo che lo vive, non tanto all’immediato riconoscimento reciproco di cui parlava Lorenz, quanto piuttosto alla consapevolezza di una *krisis* dell’umano. Ovvero, alla crisi dei dispositivi di auto-identificazione specie-specifica e individuale che la tradizione ha depositato nei nostri linguaggi, nelle nostre forme di pensiero, nel mondo antropizzato in cui viviamo. La domanda sulla propria identità umana si traduce allora nell’altra: che tipo di animale sono? E questa ancora diventa: noi, uomini, che tipo di animale siamo diventati, e chi ci ha fatto diventare così?

La risposta viene a Derrida da, isolati ma opportuni, riferimenti ad Adorno e a Nietzsche: se l’ “Animot”, l’animale quale l’uomo lo ha pensato e fatto effettivamente diventare, è il mezzo vivente, lo strumento animato, “il non soggetto assoggettato al soggetto umano”¹⁰, l’uomo è animale addestrato da altri uomini ad auto-assoggettarsi. L’entrata nel regno dell’umano, a questo punto della storia e della riflessione filosofica, non riesce dunque più a coincidere, neanche in sede teorica, con l’entrata nel regno della libertà. Alle radici dell’io, dell’identità antropologica, si scopre l’animale addestrato ad auto-imprigionarsi, descritto da Nietzsche nella seconda dissertazione della *Genealogia della morale*¹¹. Alla radice del concetto di “animale” si scopre, con Adorno, la guerra, degli uomini, e tra gli uomini, per il dominio della natura che diventa anche guerra del genere umano contro gli animali¹².

Conclusioni

Con Nietzsche la soggettivazione dell’umano, perdendo la maschera dell’atto libero e incondizionato, si rivela effetto storico di molteplici e stratificati processi di assoggettamento, sia degli uomini tra loro, sia degli altri animali e della “natura” da parte del genere umano. Con la Scuola di Francoforte, la decomposizione dei meccanismi di identificazione individuale e di specie, che la cultura borghese aveva prodotto, si spiega come effetto della consunzione dei margini di autonomia decisionale che l’individuo borghese aveva in precedenza amministrato, prodotta dagli sviluppi del capitalismo avanzato.

L’età dei campi di concentramento svela fino a che punto sia sempre stata e sempre più diventata fittizia, nella società capitalistica, la “libertà” che il soggetto postulato dal pensiero borghese tendeva ad attribuirsi.

Nel mondo devastato che essa lascia, tuttavia, qualcosa nell’esperienza che gli individui fanno di sé è mutato, in parte regredendo alla mera incapacità di avere o elaborare un’esperienza, in parte stimolando nuovi processi di autorice-

⁹ Jacques DERRIDA, *L’animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano 2006, p. 92.

¹⁰ *Ibidem*, p. 182.

¹¹ *Ibidem*, p. 152.

¹² *Ibidem*, p. 151.

zione, una nuova sintomatologia del disagio sociale, nuovi dispositivi espressivi e autointerpretativi che il filosofo, secondo i Francofortesi, deve studiare. “Nell’epoca del suo disfacimento”, infatti, scrive Adorno, “l’esperienza che l’individuo ha di sé e di ciò che gli accade contribuisce di nuovo ad una conoscenza a cui esso, viceversa, era di ostacolo finché si presentava – intatto e positivo – come la categoria dominante”¹³, e “può darsi persino che qualcosa della forza liberante si sia ritirato – temporaneamente – nella sfera dell’individuale”¹⁴.

La crisi dell’identità antropologica si presenta, in questo passaggio storico, non come fatto personale, ma come condizione storica e sociale. Il balzo oltre l’identità antropologica, verso una comprensione di sé che sia anche percorso di liberazione dell’animale auto-incatenato che siamo, appare dunque come atto che non può esser compiuto solo in sede teorica, nel chiuso di un libro o di una testa. Esso può inverarsi soltanto in un percorso di lotta e impegno volto a ricostruire la società stessa sulla base di relazioni non mercificate tra gli uomini, tra questi e gli animali non umani, dell’individuo con se stesso. Un imperativo post-kantiano che Adorno traduceva così: “cercare di vivere in modo da poter credere di essere stato un buon animale”¹⁵.

¹³ Theodor ADORNO, *Minima moralia*, Einaudi, Torino 1994, p. 6.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 6, 7.

¹⁵ T. ADORNO, *Dialettica negativa*, tr. it. Einaudi, Torino 1970, p. 268.