scita dalla banalizzazione. Un oggetto perde allora la sua utilità e si mostra esplicitamente per la sua forza simbolica. E così pure l'ambiente (per esempio quello che un tempo si chiamava "lo spettacolo della natura" o "il teatro della natura"). Si passa cioè dalla banalizzazione al coinvolgimento. Il feticismo delle merci è, come si è già detto, un attribuire alle cose quelli che sono rapporti tra uomini e viceversa. Esso è uno scambio continuo tra banalizzazione e coinvolgimento. È un banalizzare i rapporti fra gli uomini (riduzione di uomini a cose) e un coinvolgersi nel rapporto uomo-cosa (adorazione delle cose, del denaro, ecc.). Si tratta di una confusione nel passaggio che dalla banalizzazione va al coinvolgimento e dal coinvolgimento va alla banalizzazione, che in pratica ha caratterizzato la società capitalistica.

Scrive Nietzsche:

> Noi crediamo di sapere qualcosa sulle cose stesse, quando parliamo di alberi, di colori, di neve e di fiori, eppure non possediamo nulla se non metafore delle cose che non corrispondono affatto alle essenze originarie.[30]

La naturalizzazione consiste nel confondere le metafore con le cose. E questa confusione tra metafore e cose fa dimenticare il fatto che i contesti hanno confini.

Il segreto dell'arte, al contrario, consiste invece nello spezzare l'analogia tra gli opposti che sono banalizzazione e coinvolgimento. Come il gioco, l'arte presuppone sia l'identificazione sia la distinzione tra mappa e territorio, sia lo star fuori dalla cornice sia il coinvolgimento dentro di essa. L'arte è un coinvolgimento che debanalizza, denaturalizza. L'arte è quell'insieme di forme dell'espressione dove il coinvolgimento spinge gli uomini a guardare il mondo con altri occhi.

[30] F. NIETZSCHE, *Su verità e menzogna in senso extramorale*, cit., pp. 359-360.

6. La naturalizzazione

Naturalizzazione e banalizzazione

La naturalizzazione è quel processo che ci fa accettare il mondo così com'è, mostrandolo nell'immutevolezza della sua ovvietà. È un dare per scontata la nostra situazione nel mondo. È il processo mediante il quale le relazioni di potere appaiono, come per natura, stati di dominio. La naturalizzazione è una sorta di *trompe-l'oeil*: un'illusione. Come osserva Gombrich:

> L'illusione è difficile da descrivere o analizzare, perché, anche se siamo intellettualmente consapevoli del fatto che ogni data esperienza *deve* essere un'illusione, non possiamo a rigore osservarci nell'atto di cedere a un'illusione.[1]

L'autonomia presuppone l'uscita dall'illusione. L'illusione, tuttavia, non deve essere identificata con l'inganno, né contrapposta alla verità. Winnicott, per esempio, ha dimostrato come l'illusione sia necessaria al bambino, nella sua relazione con la madre, per sviluppare il proprio sé e per distinguerlo dalla realtà esterna.[2] Ci troviamo però qui di fronte a un processo in cui l'illusione è un momento necessario che spinge il bambino verso l'autonomia in uno scenario dove l'originaria relazione di dipendenza dalla madre non viene annichilita, ma trasformata.[3] La condizione del bambino è appunto di minorità. L'illusione, proprio

[1] E. GOMBRICH, *Arte e illusione*, Einaudi, Torino 1965, p. 6.

[2] D. W. WINNICOTT, *Oggetti transizionali e fenomeni transizionali*, in *Gioco e realtà*, cit., pp. 38 sgg. Centrale è in tale contesto la nozione di "area intermedia".

[3] Cfr. J. BENJAMIN, *Legami d'amore*, cit.

mentre si rivela necessaria al passaggio verso l'autonomia, ne presuppone l'assenza.

Ma l'illusione, in quanto tale, anche se può avere e ha una fondamentale funzione costruttiva, "...consiste nella convinzione che ci sia un solo modo di interpretare le configurazioni visive che ci stanno di fronte".[4] Non si tratta solo delle configurazioni visive. Qui siamo vicini alla questione dell'ideologia, che è appunto un processo di naturalizzazione e ha a che fare con l'illusione. Del resto Marx, "un autore che oggi appare così invecchiato da meritare di essere citato di nuovo",[5] quando ha fatto cenno all'ideologia, ha usato la metafora dell'occhio e della visione. Scrivono Marx ed Engels:

> La produzione delle idee, delle rappresentazioni, della coscienza, è in primo luogo direttamente intrecciata all'attività materiale e alle relazioni materiali degli uomini, linguaggio della vita reale. Le rappresentazioni e i pensieri, lo scambio spirituale degli uomini appaiono qui ancora come emanazione diretta del loro comportamento materiale. Ciò vale allo stesso modo per la produzione spirituale, quale essa si manifesta nel linguaggio della politica, delle leggi, della morale, della religione, della metafisica, ecc., di un popolo. Sono gli uomini i produttori delle loro rappresentazioni, idee, ecc., ma gli uomini reali, operanti, così come sono condizionati da un determinato sviluppo delle loro forze produttive e dalle relazioni che vi corrispondono fino alle loro formazioni più estese. La coscienza non può mai essere qualche cosa di diverso dall'essere cosciente, e l'essere degli uomini è il processo reale della loro vita. Se nell'intera ideologia gli uomini e i loro rapporti appaiono capovolti come in una camera oscura, questo fenomeno deriva dal processo storico della loro vita, proprio come il capovolgimento degli oggetti sulla retina deriva dal loro immediato processo fisico.[6]

Il capovolgimento prodotto dall'ideologia ricade anche sulle merci e sul rapporto feticistico che gli uomini instaurano con esse.

> L'arcano della forma di merce consiste [...] semplicemente nel fatto che tale forma, come uno specchio, restituisce agli uomini l'immagine dei caratteri sociali del loro proprio lavoro, facendoli apparire come caratteri oggettivi dei prodotti di quel lavoro, come proprietà sociali naturali di quelle cose, e quindi restituisce anche l'immagine del rapporto sociale tra produttori e lavoro complessivo, facendolo apparire come un rapporto sociale fra oggetti esistenti al di fuori di essi produttori. Me-

[4] E. GOMBRICH, *Arte e illusione*, cit., p. 300.

[5] W. LEPENIES, *Ascesa e declino degli intellettuali in Europa*, Laterza, Roma-Bari 1992, p. 50. Cfr. anche J. DERRIDA, *Spectres de Marx*, Galilée, Paris 1993.

[6] K. MARX, F. ENGELS, *L'ideologia tedesca*, in *Opere*, cit., vol. V, pp. 21-22. Sulla nozione di camera oscura in Marx, cfr. S. KOFMAN, *Camera obscura. De l'idéologie*, Galilée, Paris 1973.

La conoscenza della metacomunicazione (la distinzione tra mappa e territorio, la cornice come oggetto di conoscenza e di significato) è un presupposto necessario all'uscita dalla minorità.

Si tratta della condizione del *trarsi fuori dell'osservatore che diventa possibilità di entrare nel contesto come attore. In ciò consiste* l'homo duplex,[29] *ovverosia l'esser doppio dell'umano, presupposto necessario per l'autonomia.*

Coinvolgimento e banalizzazione

Si era detto in precedenza che un elemento della naturalizzazione è la banalizzazione. Abbiamo bisogno di banalizzare il nostro ambiente per viverci, o, per riprendere il discorso di Alfred Schutz, abbiamo bisogno di dare per scontato il mondo entro cui agiamo. Dopo avere appreso a guidare l'auto o la bici, noi banalizziamo l'atto del guidare e dello stare in equilibrio su due ruote in movimento. La banalizzazione significa la non problematicità del contesto, della cornice. L'oggetto o l'ambiente banalizzati vanno a far parte del contesto del soggetto, entrano nella sua cornice e il soggetto, finché l'oggetto o l'ambiente rispondono alle sue aspettative, alla ritualità del suo mondo, perdono il ricordo di quell'entrata. La banalizzazione riguarda il rapporto uomo-cosa. La modernità ha fortemente sviluppato la banalizzazione nel rapporto uomo-cosa.

Il coinvolgimento è un altro elemento della naturalizzazione. È, nello stesso tempo, l'analogo e l'opposto della banalizzazione. Il coinvolgimento, al contrario della banalizzazione, è un entrare nel contesto, nella cornice, da parte del soggetto e un dimenticarsi di questa entrata. Il coinvolgimento riguarda le relazioni fra gli uomini. Là dove la banalizzazione suppone assenza di emotività e di passione, il coinvolgimento, al contrario, suppone il massimo di emotività e passione. Entrambi, tuttavia, sia pure in modo opposto, si caratterizzano per l'oblio della cornice. Ciò, ovviamente, non vuol dire che gli oggetti o l'ambiente non possano suscitare emozione. Ma proprio il loro suscitare emozione è un'u-

[29] Sull'*homo duplex*, più che a BUFFON, *Histoire naturelle*, Lausanne 1784, t. I, pp. 73 sgg e a CH. BAUDELAIRE, *La double vie par Charles Asselieau*, in *Oeuvres Complètes*, vol. II, Gallimard, Paris 1976, p. 87, il riferimento è a É. DURKHEIM, *Rappresentazioni individuali e rappresentazioni collettive*, in *Le regole del metodo sociologico*, Ed. di Comunità, Milano 1979; ID., *Le forme elementari della vita religiosa*, Ed. di Comunità, Milano 1982, in particolare p. 18; ID., *Le problème religieux et la dualité de la nature humaine*, in *Textes*, par V. KARADY, vol. II, Minuit, Paris 1965, pp. 23 sgg.; R. HERTZ, *La preminenza della mano destra. Studio sulla polarità religiosa*, in *La preminenza della destra*, Einaudi, Torino 1994, in particolare p. 157.

diante questo *quid pro quo* i prodotti del lavoro diventano merci, cose sensibili sovrasensibili, cioè cose sociali. Proprio come l'impressione luminosa di una cosa sul nervo ottico non si presenta come stimolo soggettivo del nervo ottico stesso, ma quale forma oggettiva di una cosa al di fuori dell'occhio. Ma nel fenomeno della vista si ha realmente la proiezione di luce da una cosa, l'oggetto esterno, su un'altra cosa, l'occhio: è un rapporto fisico fra cose fisiche. Invece la forma di merce e il rapporto di valore dei prodotti di lavoro nel quale essa si presenta non ha assolutamente nulla a che fare con la loro natura fisica e con le relazioni fra cosa e cosa che ne derivano. Quel che qui assume per gli uomini la forma fantasmagorica di un rapporto fra cose è soltanto il rapporto sociale determinato che esiste fra gli uomini stessi. Quindi, per trovare un'analogia, dobbiamo involarci nella regione nebulosa del mondo religioso. Quivi, i prodotti del cervello umano paiono figure indipendenti, dotate di vita propria, che stanno in rapporto fra di loro e in rapporto con gli uomini. Così, nel mondo delle merci, fanno i prodotti della mano umana. Questo io chiamo feticismo che s'appiccica ai prodotti del lavoro appena vengono prodotti come merci, e che quindi è inseparabile dalla produzione delle merci.[7]

La naturalizzazione ha molto a che vedere con questo capovolgimento descritto da Marx per cui quelli che sono i prodotti degli uomini appaiono come cose indipendenti, dotate di qualità sociali naturali loro proprie. In un certo senso ne costituisce una sorta di generalizzazione. Con il feticismo delle merci l'autonomizzazione delle cose in quanto merci dagli uomini va di pari passo con la sottomissione degli uomini non più soltanto agli uomini, ma anche alle cose in quanto merci.

Tale capovolgimento va messo in rapporto con la condizione di stato di minorità, poiché gli uomini, attribuendo indipendenza e vita propria ai prodotti delle loro attività, finiscono con il proiettare nelle cose il senso delle relazioni di subordinazione e di potere, destituendo quest'ultimo di ogni realtà storica e naturalizzandolo al punto da far perdere di vista ogni possibilità di un suo mutamento e rovesciamento. La naturalizzazione, da questo punto di vista, è il processo con cui il potere si autoconserva e autolegittima. Essa produce dunque stato di minorità. Del resto, se Marx, nel parlare di *feticismo delle merci*, deve far ricorso all'analogia con la religione, Kant, nel parlare di stato di minorità, ha in mente il ruolo della religione. In entrambi i casi è in gioco il problema della difficoltà di percepire il senso dell'autonomia individuale e sociale entro un rapporto strutturato fra potere e immaginario qual è quello della religione come fatto sociale.

[7] K. MARX, *Il Capitale*, cit., p. 88.

ciale nella scoperta delle relazioni di tipo *mappa-territorio*. Nel processo primario la mappa e il territorio sono identificati; nel processo secondario essi possono essere distinti. Nel *gioco* vengono sia identificati sia distinti".[26]

Bateson ci narra di due scimmiette che giocano alla guerra. Questo gioco è una mimesi del combattimento che, in quanto tale, è un non combattimento.

> Ora questo fenomeno, il gioco, può presentarsi solo se gli organismi partecipanti sono capaci in qualche misura di metacomunicare, cioè di scambiarsi segnali che portino il messaggio: "Questo è un gioco".[27]

La frase "questo è un gioco" è un atto metacomunicativo che permette l'inquadramento, la cornice, il contesto. Tuttavia, quando Bateson afferma che mappa e territorio, nel gioco, vengono sia identificati sia distinti, vuol dire che, i giocatori, entrando nel gioco, si coinvolgono al punto *da dimenticare che esistono mondi fuori dal gioco, dalla cornice, dal contesto. È il momento dell'identificazione tra mappa e territorio*. È il coinvolgimento. Esso può verificarsi nel sogno, nei *trompe-l'oeil*, a teatro, al cinema, nella lettura, nella realtà virtuale. Si entra nel quadro, attraverso la cornice, e ci si dimentica di esserci entrati. Questo processo, che si attua in una condizione di emotività e che può essere ritualizzato (anzi è necessario ai riti), è all'origine della naturalizzazione.

Ma il gioco è anche il momento della distinzione tra mappa e territorio. I pittori di *trompe-l'oeil*, osserva ancora Bateson,[28] provano la massima soddisfazione proprio quando lo spettatore scopre l'inganno prodotto dall'illusione, quando cioè lo spettatore, scoprendo, esce dalla cornice, dal contesto in cui era idealmente entrato per cadere nell'illusione. I giocatori si coinvolgono emotivamente, perdono il senso della cornice (spesso una partita può degenerare, per esempio, in una rissa), ma possono ritornare abbastanza facilmente alla frase: "Questo è un gioco". Il quadro nel quadro, il film nel film, il teatro nel teatro appartengono epistemologicamente alla frase: "Questo è un gioco". Si tratta di un raddoppiamento della rappresentazione, dove il coinvolgimento ha come oggetto proprio il passaggio attraverso la cornice.

[26] G. BATESON, *Una teoria del gioco e della fantasia*, cit., pp. 225-226. Su questi temi e in particolare sul nesso tra gioco e cornice, cfr. E. GOFFMAN, *Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience*, Northeastern University Press, Boston 1986.

[27] G. BATESON, *Una teoria del gioco e della fantasia*, cit., p. 219.

[28] Ivi, p. 222.

Questo processo, che chiamiamo qui appunto naturalizzazione, affonda, tuttavia, le sue radici in un altro processo, questa volta necessario alla nostra vita individuale e sociale, un processo che possiamo qui chiamare *banalizzazione*.

Noi abbiamo bisogno di *banalizzare il mondo che ci circonda, di incorporarlo attraverso l'apprendimento*. Così, per esempio, impariamo a guidare l'automobile banalizzando tutti gli atti necessari alla guida, cioè all'azione umana che si rapporta alla macchina. Ma prima ancora avevamo imparato da piccoli a camminare, banalizzando il rapporto con l'ambiente attraverso il movimento delle gambe e, prima ancora, banalizzando il movimento stesso delle gambe. E poi avevamo imparato a mangiare con le posate, ecc. Abbiamo bisogno della carrozzella prima di imparare a camminare e a banalizzare poi i nostri movimenti. Ma se abbiamo genitori talmente insicuri e protettivi da temere che noi si abbandoni la carrozzella e da impedire di conseguenza l'apprendimento autonomo del movimento delle nostre gambe, allora quello stesso strumento diventa il luogo di una condizione di minorità. Come osserva Kant in *Che cos'è l'Illuminismo?*:

> A persuadere la grande maggioranza degli uomini (e con essi tutto il bel sesso) che il passaggio allo stato di maggiorità è difficile e anche pericoloso, provvedono già quei tutori che si sono assunti con tanta benevolenza l'alta sorveglianza sopra i loro simili minorenni. Dopo averli in un primo tempo istupiditi come fossero animali domestici e di avere con ogni cura impedito che queste pacifiche creature osassero muovere un passo fuori della carrozzella da bambini in cui li hanno imprigionati, in un secondo tempo mostrano a essi il pericolo che li minaccia qualora cercassero di camminare da soli. Ora questo pericolo non è poi così grande come loro si fa credere, poiché, a prezzo di qualche caduta, essi imparerebbero finalmente a camminare: ma un esempio di questo genere li rende paurosi e li distoglie per lo più da ogni ulteriore tentativo.[8]

Noi abbiamo bisogno di banalizzare l'ambiente. Ma questo stesso processo, necessario alla vita, diventa lo strumento della naturalizzazione con cui il potere si autolegittima. Così come il *patologico non* è *altro* dal normale,[9] ma una sua amplificazione, la naturalizzazione *non* è *altro* dalla banalizzazione, ma una sua amplificazione. Ma, a differenza del passaggio dal normale al patologico, il passaggio dalla banalizzazione alla naturalizzazione non si presenta come uscita *dalla*, bensì come rafforzamento *della* norma. Sotto questo aspetto, mentre il patologico rappresenta una

[8] I. KANT, *Gesammelte Schriften*, cit., p. 36.
[9] Cfr. G. CANGUILHEM, *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino 1998.

Proprio la forza di chiusura di quella famosa cornice che è la finestra dell'Alberti,[24] essendo inevitabilmente percepita come quella che ci immette nel mondo del quadro, ci spinge a porci la domanda sulla cornice stessa.

La prospettiva rinascimentale, da questo punto di vista, ha inventato, nello stesso tempo, la tecnologia ad alta definizione, cioè la perfetta riproduzione del mondo, la copia che vorrebbe confondersi con l'originale, e la cornice-finestra, cioè la domanda sulla natura del quadro, la differenza tra copia e originale. La prospettiva rinascimentale ha così posto le condizioni per spingere ai massimi livelli, così come ora si vede meglio con lo svilupparsi della capacità di riproduzione della tecnologia ad alta definizione, sia la tecnologia della naturalizzazione sia il suo contrario, l'epistemologia della denaturalizzazione dei contesti.

L'artificializzazione tecnologica del mondo amplifica sia i processi di naturalizzazione sia i processi di denaturalizzazione dei contesti.

Alfred Schutz ha analizzato assai bene il processo di naturalizzazione dei contesti per mezzo della nozione di "provincia finita di significato":

> È caratteristica dell'atteggiamento naturale il dare per scontati il mondo e i suoi oggetti finché non si impone una prova contraria.[25]

Solo un "trauma" ci fa passare da una "provincia finita di significato" a un'altra. Ed è questo passaggio, aggiungiamo qui, che permette la domanda sulla natura del contesto, ponendo le basi per la possibilità della denaturalizzazione.

Gregory Bateson, a sua volta, ha scritto considerazioni di estrema importanza riguardo alla nozione di contesto e all'idea di cornice. Nel saggio *Una teoria del gioco e della fantasia* egli dà un'enorme rilevanza alla nozione di gioco che introduce a quella di contesto. Secondo Bateson il gioco segna un passo in avanti decisivo nell'evoluzione della comunicazione, "anzi il passo cru-

nestra: "La cornice ha qualcosa della finestra, così come la finestra ha molto della cornice. Le tele dipinte sono buchi di idealità praticati nella muta realtà delle pareti: brecce di inverosimiglianza a cui ci affacciamo attraverso la finestra benefica della cornice. D'altra parte, un angolo di città o di paesaggio, visto attraverso il riquadro della finestra, sembra distaccarsi dalla realtà e acquistare una straordinaria palpitazione di ideale. Lo stesso accade con le cose lontane che distacca la sicura curva di un arco".

[24] L. B. ALBERTI, *De pictura*, a cura di C. GRAYSON, Laterza, Roma-Bari 1980, p. 36. Sulla storia della prospettiva a partire da Brunelleschi e Alberti, cfr. da ultimo M. KEMP, *La scienza dell'arte. Prospettiva e percezione visiva da Brunelleschi a Seurat*, Giunti, Firenze 1994.

[25] A. SCHUTZ, *Sulle realtà multiple*, in *Scritti sociologici*, UTET, Torino 1979, p. 202.

Essa esclude ogni elemento esterno e quindi anche il fruitore dell'opera d'arte, contribuendo a porlo a quella distanza in cui soltanto l'opera è fruibile esteticamente".[19]

Questa definizione appare per la verità troppo rigida. Per esempio, poco dopo, egli osserva:

> La cornice non può mai presentare nella sua configurazione una breccia o un ponte, attraverso i quali il mondo possa, per così dire, penetrare nel quadro, o il quadro possa uscire nel mondo – come accade, per esempio, quando il contenuto del quadro continua nella cornice; un'aberrazione rara, per fortuna, che nega l'essere per sé dell'opera d'arte e, proprio in questo modo, smentisce completamente il senso della cornice.[20]

Il discorso di Simmel appare valido solo nel caso in cui poniamo la nostra attenzione e il nostro coinvolgimento *all'interno del quadro racchiuso dalla cornice* e solo se manteniamo una concezione servile della cornice, la cui esistenza resta confinata a quella di vigilante della chiusura del mondo che abbraccia e delimita.[21] Proviamo però a spostare la domanda e a muoverci entro il problema della cornice in quanto tale: la breccia o il ponte nella cornice, al contrario di quel che pensa Simmel, possono costituire *un passaggio tra due mondi, tra i due universi di significato che la cornice appunto divide*. Il raddoppiamento della realtà, quale si vede nelle forme di rappresentazione determinate dall'inclusione del quadro nel quadro, del cinema nel cinema, dello specchio nel quadro, rivela invece il contrasto tra "la natura piatta della tela e il carattere volumetrico del mondo, cioè la natura del linguaggio pittorico".[22] Lo stesso vale con elementi della pittura che escono dalla cornice. La domanda è spostata sulla natura del contesto. Il quadro, tuttavia, ha sempre una posizione ambigua: esso pone continuamente la domanda sulla sua natura. Come è stato osservato:

> La finestra dell'Alberti differisce da tutte le altre in quanto funziona bene solo se non è completamente trasparente: per vedere il mondo, dobbiamo percepire la finestra.[23]

[19] Ivi, pp. 101-102.
[20] Ivi, p. 103.
[21] Anche Ortega y Gasset non si differenzia in questo da Simmel: "È necessario che la parete reale finisca all'improvviso, radicalmente, e che improvvisamente, senza esitazioni, ci troviamo nel territorio irreale del quadro. C'è bisogno di qualcosa che isoli: la cornice, appunto" (J. Ortega y Gasset, *Meditazione della cornice*, in *Meditazioni sul Chisciotte*, Guida, Napoli 1986, p. 310).
[22] J. Lotman, *Linguaggio teatrale e pittura*, in "Alfabeta", n. 32, 1982.
[23] M. Kubovy, *La freccia nell'occhio*, Muzzio, Padova 1992, p. 107. Del resto Ortega y Gasset aveva messo concettualmente in relazione la cornice con la fi-

verità del normale, la naturalizzazione rappresenta, al contrario, l'illusione della banalizzazione.

Che cos'è dunque la naturalizzazione? È quel processo che realizza la nostra tendenza banalizzante a concepire le *relazioni*, i *contesti*, i *passaggi*, i *prodotti della nostra attività* e del nostro lavoro, la nostra stessa *attività simbolica*, come naturali ed eterni e a dimenticarne invece storicità e artificialità. In questo senso la naturalizzazione è funzionale all'autolegittimazione per così dire non dichiarata del potere e all'ideologia.

Le relazioni sociali

Le relazioni sociali possono subire l'effetto di naturalizzazione nel senso assai semplice secondo cui, per esempio, la schiavitù, la servitù della gleba, le forme delle *diseguaglianze* giuridiche, politiche, sociali, appaiono come date per natura, non hanno storia, non offrono alternative possibili. Invece nel guardare lo scenario della storia un posto di prima fila deve essere riservato alla nozione di mutamento. Come ha scritto Arnaldo Momigliano:

> Noi studiamo il mutamento perché siamo mutevoli. Questo ci dà un'esperienza diretta del mutamento: ciò che chiamiamo memoria. A causa del mutamento la nostra conoscenza del mutamento non sarà mai definitiva: la misura dell'inatteso è infinita. Ma la nostra conoscenza del mutamento è sufficientemente reale. Come minimo sappiamo di cosa parliamo. La nostra conoscenza del mutamento è insieme resa possibile e delimitata dalla nostra mutevole esperienza.[10]

Ma anche la dichiarazione di eguaglianza degli uomini in quanto uomini può essere naturalizzata. Una frase del tipo: "Gli uomini sono uguali per natura", per esempio, appartiene anch'essa al campo della naturalizzazione: proietta infatti sulla natura qualcosa che appartiene agli uomini, alle loro idee, alla loro storia. La dichiarazione di eguaglianza degli uomini in quanto uomini, invece, dal momento che si oppone alla naturalizzazione delle diseguaglianze, è una forma di denaturalizzazione.

A proposito di nozioni quali classificazione e gerarchia, è stato analogamente osservato che esse "sono per eccellenza operazioni di naturalizzazione, o meglio, proiezioni di differenze storiche e sociali nell'orizzonte di una natura immaginaria".[11] Raz-

[10] A. Momigliano, *Storicismo rivisitato*, in *Sui fondamenti della storia antica*, Einaudi, Torino 1984, p. 459.
[11] E. Balibar, *Razzismo e universalismo*, in E. Balibar, I. Wallerstein, *Razza, nazione, classe*, Edizioni Associate, Roma 1991, p. 68.

zismo e nazionalismo sono anch'esse forme di naturalizzazione dei rapporti e dell'identità.[12]

La naturalizzazione tende a indebolire il senso dell'autonomia fino ad annullarlo. Essa, per usare la distinzione di Foucault precedentemente richiamata, fa prevalere gli stati di dominio sulle relazioni di potere. Possiamo però trovarci in uno scenario differente, più vicino all'altra distinzione foucaultiana, quella fra liberazione e pratiche di libertà, dove il bisogno di autonomia che porta alla liberazione può naturalizzarsi e negare le pratiche di libertà. Isaiah Berlin ha sostenuto che il bisogno di riconoscimento sociale può collegarsi alla domanda di autonomia ("libertà positiva") e separarsi dalla libertà negativa. Come è noto, secondo Berlin, la "libertà negativa" risponde alla domanda: "Qual è l'area entro cui si lascia o si dovrebbe lasciare al soggetto – una persona o un gruppo di persone – di fare o di essere ciò che è capace di fare o di essere, senza interferenze da parte di altre persone?", mentre la "libertà positiva" risponde alla domanda: "Che cosa, o chi, è la fonte del controllo o dell'ingerenza che può indurre qualcuno a fare, o a essere, questo invece di quello?".[13]

La libertà negativa è libertà *da*, mentre la libertà positiva è libertà *di*. Scrive Berlin:

> Il senso "positivo" della parola "libertà" deriva dal desiderio da parte dell'individuo di essere padrone di se stesso.[14]

La libertà positiva corrisponde all'autodirezione. Secondo Berlin il bisogno di essere padroni di se stessi, un bisogno che non è soltanto individuale, ma anche collettivo, può finire con l'opporsi alla libertà negativa, cioè al desiderio di non ingerenza nella propria sfera individuale. Sotto questo aspetto, le lotte rivoluzionarie e di liberazione possono produrre oppressione in nome della libertà, una volta che gli oppressori, contro cui la lotta è stata diretta, sono stati sconfitti, e i rivoluzionari o i liberatori hanno conquistato il potere. Molto dipende dal bisogno di riconoscimento e di status che si avvicina alla libertà, ma non si identifica con essa e, anzi, la può esautorare.

[12] Su questo punto cfr. D. D'ANDREA, *La soggettività moderna tra diversità e appartenenza*, in AA.VV., *Identità e politica*, a cura di F. CERUTTI, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 61 sgg.

[13] I. BERLIN, *Due concetti di libertà*, in *Quattro saggi sulla libertà*, Feltrinelli, Milano 1989, p. 189. Su ciò, tra gli altri, cfr. N. BOBBIO, *Autonomia*, in "Parole-chiave", 4, 1994, pp. 11-19, gli interventi contenuti in AA.VV., *L'idea di libertà*, a cura di I. CARTER, M. RICCIARDI, Feltrinelli, Milano 1996. Cfr. inoltre S. VECA, *Dell'incertezza*, Feltrinelli, Milano 1997, in particolare su questo punto e su Berlin, pp. 130-136; P. PETTIT, *Il repubblicanesimo*, Feltrinelli, Milano 2000, pp. 27 sgg.

[14] I. BERLIN, *Due concetti di libertà*, cit., p. 197.

> È questo desiderio di reciproco riconoscimento che porta le democrazie più autoritarie a venire a volte consapevolmente preferite dai loro membri alle oligarchie più illuminate e che a volte fa sì che un membro di qualche stato asiatico o africano liberato di recente si lamenti di meno, oggi, pur essendo trattato più duramente da membri della sua stessa razza o nazione, rispetto a quando era governato da qualche amministratore esterno prudente, moderato e bene intenzionato.[15]

E ancora:

> È solo la confusione del desiderio di libertà con questa aspirazione profonda e universale allo status e alla comprensione, ulteriormente aggravata dall'identificazione con la nozione di autogoverno sociale, dove l'io da liberare non è più quello individuale ma "il tutto sociale", che rende possibile che gli uomini, mentre si sottomettono all'autorità di oligarchi e dittatori, affermino che questo, in un certo senso, li rende liberi.[16]

Quando la "libertà positiva", cioè l'autonomia, diluisce il suo contenuto nel desiderio di status, allora va a incanalarsi nel processo di naturalizzazione e, a dispetto della parola, a dispetto dell'uso del termine libertà in nome del quale si legittima uno stato di dominio, affievolisce la sua esistenza fino ad annullarla. Questo, per esempio, sembra essere oggi il problema dei nazionalismi e delle *etnie*, in quanto è il problema dell'identità collettiva e dunque delle relazioni sociali.

I contesti

Che cos'è un contesto? È una cornice, un confine, è ciò che dà significato alla comunicazione.[17]

Prendiamo la nozione di *cornice*. Georg Simmel vi ha dedicato uno scritto importante dove si sostiene che un'opera d'arte è una totalità in sé chiusa. Ciò la distingue da una cosa naturale. I *confini* di un'opera d'arte sono chiusi all'esterno, mentre una cosa naturale ha dei confini che risultano essere il "luogo di una continua esosmosi ed endosmosi con l'esterno".[18] Ora, continua Simmel, "la prestazione della cornice nell'opera d'arte è di simboleggiare questa duplice funzione del suo limite rafforzandola.

[15] Ivi, pp. 222-223.

[16] Ivi, p. 223. Cfr. inoltre, con riferimento anche a *Che cos'è l'Illuminismo?*, I. BERLIN, *Kant come fonte poco nota del nazionalismo*, in *Il senso della realtà*, Adelphi, Milano 1998, pp. 358-381.

[17] Cfr. G. BATESON, *Mente e natura*, cit., p. 30.

[18] G. SIMMEL, *La cornice*, in *Il volto e il ritratto*, il Mulino, Bologna 1985, p. 101.