



Citation: C. Tognonato (2019) Sociologia esistenziale: per un materialismo dematerializzato. *Società Mutamento Politica* 10(19): 163-171. doi: 10.13128/SMP-25288

Copyright: © 2019 C. Tognonato. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.com/smp>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

Data Availability Statement: All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

Competing Interests: The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

Sociologia esistenziale: per un materialismo dematerializzato

CLAUDIO TOGNONATO

Abstract. This paper presents an attempt to reconcile the opposing viewpoints of philosophy and sociology through existential sociology. Its starting point is the notion of freedom, which is central to existential philosophy. If a human being is free, even 'condemned to be free', why in our experience do we mostly perceive that we are not? Why do we have the opposite feeling?

To answer this question the article focuses on the notion of practico-inert, a term coined by Jean-Paul Sartre in the *Critique of Dialectical Reason* (1960). Practical activities and material structures, learnt or inherited from previous generations, have the effect of limiting or nullifying true freedom of action. The practico-inert expresses the exigency of matter or of mute, inanimate objects as a sort of inert, imposed finality. Material exigencies become a crucial category of the *Critique* for characterizing the way we experience and respond to the force of materiality, which every time becomes a dematerialized material.

PREMESSA

La sociologia nasce dalla filosofia come sapere specifico che cerca di dare conto in modo empirico dell'essere umano osservandolo da una prospettiva plurale. È comprensibile che nel progredire ogni disciplina si allontani dalle sue origini e prenda le distanze dalle sue prime impostazioni. Tuttavia per staccarsi dal passato non è necessario arrivare al *parricidio*. Anzi, nella realtà umana ogni tentativo di rimuovere la propria storia senza assumerla come origine del presente può risultare controproducente o quanto meno inutile. Per la dialettica esistenziale ogni superamento conserva in sé il superato in una proposizione successiva, per cui, anche in questo caso, riteniamo la sociologia profondamente radicata nella filosofia.

Nella storia del pensiero sociologico si registra una contrapposizione tra la visione europea e quella americana. La lettura dei grandi studiosi del vecchio continente subisce in America una lenta ma inesorabile trasformazione e la loro prospettiva teorica è prevalentemente tradotta in chiave pragmatica. L'egemonia degli Stati Uniti si estende anche nell'ambito culturale e la sociologia europea si allontana non solo dalla filosofia, ma anche dalle sue origini come strumento critico in grado di proporre nuove prospettive teoriche (Aron 1965 [1989]). È così che la produzione sociologica si circoscrive allo studio di oggetti troppo specifici e limitati che generano una continua suddivisione del sapere. Manca un orizzonte di lungo respiro in grado di generare la necessaria contestualizzazione storica e sociale dei fenomeni, mentre

la frammentazione porta poi ad una visione sempre più individualista.

Nel tentativo di trovare nuovi spazi di riflessione che riprendano la radice teorica del pensiero sociale s'inserisce la proposta di una sociologia esistenziale¹. Nella Francia degli anni '60 del secolo scorso sulla scia di alcuni intellettuali come Michel Foucault e Pierre Bourdieu si passa dall'intellettuale generale, alla maniera di Jean-Paul Sartre, a quello specifico, che studia i fenomeni legando storia, filosofia, antropologia, sociologia e psicologia. Si considera che il processo della conoscenza si sviluppa dall'analogia alla differenza. In questo modo, che è quello di Foucault, tutti gli strumenti di cui dispongono le scienze umane convergono su uno specifico oggetto di studio (Foucault 1966 [1980]). La filosofia si declina nel concreto susseguirsi della storia, dal *sistema filosofico*, che vuole avere tutte le risposte, si passa a posizioni meno ambiziose e generiche. Solo che l'eredità dell'era delle differenziazioni si è spesso trasformata in una miriade di specialismi e divisioni sconnesse. Non volendo rimanere nel generico il pensiero si smarrisce nell'insignificante. Lo studio della specifica singolarità dei fenomeni, se resta scollegata dal contesto che genera e da cui è generata diventa un caso a sé, il *troppo* diventa *troppo poco* e si fa *controfinalità*. Come vedremo, la sociologia esistenziale propone un movimento dialettico inserito nella storia, radicato in una materia continuamente dematerializzata in grado di rendere la singolare universalità di ogni elemento.

Non sono poche le occasioni in cui Jean-Paul Sartre si rivolge alla sociologia. In particolare a partire della *Critica della ragione dialettica. Tomo I* (Sartre 1960 [1982]) vi è un continuo dialogo tra filosofia e sociologia. Prova di questo è la proposta del metodo progressivo regressivo, preso in prestito dalla sociologia agraria². Il

¹ Questa prospettiva è stata da me sviluppata in: *Il corpo del sociale. Appunti per una sociologia esistenziale* (2006); *Economia senza società. Oltre i limiti del mercato globale* (2014) e *Teoria sociale dell'agire inerte. L'individuo nella morsa delle costruzioni sociali* (2018). Tutti questi testi sono stati pubblicati da Liguori Editore. Sono poche le prospettive che si soffermano sul legame tra la sociologia e l'esistenzialismo. Va segnalato il volume di Edward Tiryakian (1962), *Sociologism and Esistenzialism. Two Perspectives on the Individual and Society*. Analisi di Tiryakian riguarda in modo generico il rapporto tra filosofia e sociologia e successivamente i diversi autori che hanno contribuito alla nascita dell'esistenzialismo, tra cui S. Kierkegaard e F. Nietzsche per poi arrivare a M. Heidegger e K. Jaspers, ma dedica solo poche pagine a Jean-Paul Sartre senza proporre una sociologia esistenziale.

² Il metodo s'ispira a quello che propone Henri Lefebvre (1953): *Perspectives de sociologie rurale*, «Cahiers de sociologie». La *Critica della ragione dialettica Tomo I*, vol. 1 è preceduta da *Questioni di metodo*, in queste pagine Sartre dichiara che la prefazione si pone in realtà come conclusione e di aver scritto tutto il suo lavoro per arrivare a proporre un metodo. Confessa: «È proprio necessario darsi tanto da fare, servirsi tanto di penna e riempire tanta carta per approdare a qualche

pensiero di Sartre nasce in contrapposizione all'astrazione della filosofia classica e si sviluppa come ricerca della concretezza del reale. È una fenomenologia esistenziale che come la sociologia vuole fondare il pensiero sull'empiria. Il primo passo della sociologia è anche quello della fenomenologia, si tratta di rilevare il fenomeno, di osservare e di ascoltare per cogliere la datità della cosa. Tuttavia questo avvio esprime per intero la complessità dei fenomeni umani. Le cose non si manifestano da sole, il loro apparire è legato ad un soggetto a cui appare. Qualcuno deve individuare quella presenza/assenza per renderla una realtà umana. Il reale diventa problematico, oggetto di senso, realtà. Per l'esistenzialismo il punto di partenza della conoscenza si materializza nell'unità duale dell'apparire, nel momento in cui il fenomeno si realizza in un vissuto concreto, nella circostanza in cui soggetto e oggetto si saldano. Perché il reale diventa realtà umana solo quando riceve un senso ed è incorporato nell'ordine di ciò che esiste.

In sociologia parliamo di fenomeni sociali, di *fatti sociali*, senza spesso soffermarci su ciò che Émile Durkheim ne *Le regole del metodo sociologico* (Durkheim 1895 [1963]) proponeva, cioè che la prima regola in assoluto dell'indagine sociologica è quella di guardare i fatti sociali come cose. Durkheim vuole attenersi alla materialità delle cose opponendosi all'idea di chi vorrebbe conoscere le cose dal di dentro. Si rende però conto della problematicità della "cosa sociologica" e afferma:

Non diciamo infatti che i fatti sociali sono cose materiali, bensì che essi sono cose allo stesso titolo in cui lo sono le cose materiali – per quanto in un'altra maniera (Durkheim 1895 [1963]: 10).

Dunque, l'indicazione metodologica è paradossale: i fatti sociali *devono* essere percepiti *come se* fossero ciò che non sono. Si riconosce che le proprietà di entrambi non sono analoghe. Durkheim consiglia di far passare i fatti sociali per cose, attribuendo ai primi le proprietà delle seconde. Ma può essere "scientifico" partire da una somiglianza? È possibile costruire la ricerca considerando un fatto *come se fosse* oggettivo?

Osservare un fenomeno significa produrre, creare, dare vita e sostenere qualcosa che non ha una esistenza in-sé. I *fatti* hanno bisogno di essere riconosciuti come tali da un osservatore, altrimenti decadono. Un *avvenimento* è la raccolta di una molteplicità di elementi che sono reali nella loro datità, ma sono anche creati e tenuti insieme da un soggetto che li lega. Si sommano elementi altrimenti dispersi in base a determinati caratteri che

considerazione metodologica» (cit. p. 11).

sono considerati comuni. Ma, in quale misura lo sono? Chi decide di mantenere unito l'insieme? Quali elementi sono da considerare determinanti per la composizione della totalità? Quali sono secondari, esclusi o prescindibili?

VERSO UNA TEORIA SOCIALE DELL'AGIRE INERTE

In queste pagine più che affrontare le questioni relative ai presupposti della sociologia esistenziale vorremo esporla attraverso alcuni sviluppi successivi ed in particolare attraverso quello che ho chiamato la *teoria sociale dell'agire inerte*. Si tratta qui di capire il rapporto che stabilisce l'essere umano con le sue creazioni, con le diverse forme in cui il suo agire si cristallizza e come la sua *praxis* rimanga invischiata nella materia. Occorre capire come quell'inerzia condensata nelle cose si trasforma in costrizione, nella forza muta delle cose, e studiare quali sono le diverse sembianze che la rendono dovuta.

In contrasto con la pesantezza della materia noi sosteniamo che l'essere umano è libero, anzi sosteniamo che è condannato a scegliere anche quando si trova limitato, in una situazione di estremo condizionamento. Siamo convinti che l'individuo è libero ed è responsabile non solo di quello che fa, ma anche di quello che non fa delle sue azioni e delle sue omissioni. Siamo consapevoli che non è possibile scegliere la *non libertà* e che ogni tentativo di passività diventa inevitabilmente *scelta di passività*. Percepriamo però che le persone interpretano il proprio vissuto dicendo che non ci sono margini di scelta, che purtroppo sono state obbligate dalle circostanze, che gli è stato imposto di fare così, ecc. Sembra allora necessario capire perché l'individuo in carne e ossa si senta lontano dalla libertà, capire come mai l'esistente concreto, proprio quello che vuole descrivere la sociologia esistenziale, si senta più vicino all'idea di sottomissione che a quella di libertà.

E non facciamo riferimento a una nozione solipsistica, né tantomeno a una libertà *interiore*, parliamo di una libertà plurale che considera l'individuo nel mondo, nella realtà materiale che lo precede. Il mondo è colmo di oggetti che dalla loro passività *chiedono* di essere utilizzati nel modo giusto, seguendo le indicazioni materializzate nella loro forma, nella struttura o nel complesso meccanismo previsto e pronto a scattare. L'oggetto si trattiene in attesa di ricevere il via libera a procedere, a fare quello che un Altro ha scelto che doveva essere fatto, ad essere adoperato rispettando la sua forma e seguendo le istruzioni. La materia attende la mia *praxis* per uscire dall'inerzia, per dematerializzarsi attraverso la

mia esistenza. Quindi la scelta non si compie in un mondo ideale, sgombro e incontaminato, né procede, come più volte crediamo, in modo lineare verso il suo obiettivo. Inoltre la realtà umana è costituita da una moltitudine di scelte cristallizzate nei secoli che arrivano ad oggi e impongono uno stesso *campo inerziale*. Queste scelte possono entrare in conflitto, possono ignorarsi, possono essere solidali ma comunque s'influenzeranno tra di loro, modificheranno l'indirizzo dell'azione e ritorneranno nell'inerzia da cui sono partite.

Siamo così entrati nel pieno della nozione di *pratico-inerte*. Il termine *pratico-inerte*, ripreso dalla dialettica esistenziale di Jean-Paul Sartre, vuole esprimere la tensione tra l'agire e le diverse forme di resistenza della materia. Il mondo è popolato da oggetti e segni che gravano sull'essere umano al momento della scelta, che lo inducono a seguire i loro suggerimenti e a ripetere *altre praxis*. Le molteplici impronte che nel tempo hanno dato forma alla materia sono segni di azioni sedimentate, *praxis* imprigionate e pronte a sviluppare il loro scopo. È la materia sigillata, che esce dalla passività e recupera il suo senso quando qualcuno decide d'aprirla e interpretarla, si rende attiva per chi sceglie di assecondare la modalità di uso che l'oggetto propone.

Nell'opera di Sartre il pratico-inerte si delinea lentamente, è definito nelle pagine della *Critica della ragione dialettica* (1960) ma già ne *L'essere e il nulla* (1943) si possono trovare tracce che identificano il tema e la necessità di approfondirlo. Lo troviamo dunque, *ante litteram*, quando riferendosi agli oggetti Sartre descrive somiglianza e diversità tra la materia lavorata e quella che non è stata modificata dall'essere umano. Egli dice nel 1943:

quando impiego un oggetto manufatto, riincontro su di esso il profilo della mia trascendenza; mi indica il gesto da fare, io devo voltare, spingere, tirare, o appoggiare. Si tratta d'altra parte di un imperativo ipotetico, mi rimanda ad un fine che è egualmente del mondo: se mi voglio sedere, se voglio aprire la scatola, ecc. E questo fine stesso è stato previsto, nella costituzione dell'oggetto, come fine posto da una trascendenza qualsiasi. Appartiene ora all'oggetto come la sua più appropriata potenzialità (Sartre 1943 [1980]: 515).

Dalla materia inerte mi arriva un'avvertenza di come devo agire rovesciando il rapporto tra oggetto e soggetto. L'individuo *si* trasforma in uno qualsiasi della serie, un essere anonimo che ripete movimenti che gli vengono indicati dalle cose. L'azione è vincolata alla passività di oggetti che esprimono «esigenze mute» (Sartre 1943 [1980]: 752). Dovremo capire in queste pagine le diverse modalità in cui si declina il fenomeno che vede

una *materia stregata* e ferma da cui costantemente riceviamo indicazioni. «In questo corridoio di metropolitana, non c'è che un solo e medesimo progetto che si è da lungo tempo impresso nella materia» (Sartre 1943 [1980]: 515). Si tratta di pretese specifiche che arrivano dal mondo e mi rimandano a regole d'uso che sono state create da Altri. Alzo lo sguardo e vedo utensili, strumenti, apparecchi, edifici, strade, mobili, avvisi di ogni tipo che si rivolgono a me lanciando imperativi. È possibile sentirsi liberi in un mondo popolato da costrizioni di ogni tipo? E poi, com'è possibile ricevere indicazioni da una materia inanimata?

Ogni attività umana si oggettiva cristallizzandosi in oggetti, strumenti, leggi, procedure e costumi; sono forme, direbbe Georg Simmel, che qualcuno ha ritenuto necessario creare, regole scritte e non scritte che esprimono un progetto. L'oggetto rimane indifferente, nella sua materialità somiglia ad altri oggetti, ma in realtà è diverso. L'inerzia materiale che lo costituisce è umana: è un *pratico-inerte*. La pietra tagliente, anche se simile a qualunque altra pietra, è carica di senso, racchiude delle indicazioni, la sua continenza è solo apparente: «è pericolosa», se attivata spinge verso la realizzazione del progetto per cui è stata creata. Le passività dell'inerzia dell'organico e dell'inorganico si confondono nel reale, ma l'oggetto prodotto dall'agire umano è un pratico-inerte che acquista una apparente autonomia³.

L'espressione pratico-inerte è composta da due termini contraddittori legati per esprimere la tensione intrinseca all'agire umano, un'opposizione tra il dinamismo vitale del soggetto e l'inoperosità propria della materia⁴. Il pratico-inerte vuole rendere evidente il conflitto tra l'agire, in quanto prodotto della materia organica, e lo stato di totale staticità che contraddistingue la materia inorganica. Non sono però due elementi che rimangono separati, ma piuttosto rivelano l'esistenza di un campo, un luogo di attività sedimentata in cui si accumulano le condizioni reali antecedenti. Quest'ambito esprime il *coefficiente di avversità* che il mio progetto trova davanti a sé. Mentre si governa la materia inerte, le cose lavorate governano l'azione umana. È da questa concreta situazione che si dovrà partire, da un mondo costituito come inevitabile punto di partenza per il *dépasser*, per il superamento dialettico della materialità costituita, il luogo dove l'agire umano si confronta con l'imposizione inerte delle cose.

Soggetto e oggetto, *organico* e *inorganico*, si saldano nel fare, nella *praxis* dell'esistente. Nella scelta di atti-

vare un pratico-inerte la materia si fa materia vissuta, si dematerializza e si materializza in un atto che ritorna all'inerzia. Tuttavia, anche se rimarrà abbandonata nella passiva moltitudine della materia, anche se le *cose umane* restano mischiate nella totale indifferenza degli oggetti, sono cariche di un progetto che esprime nella sua tensione l'attesa di essere adoperate. L'inorganico diventerà materia organizzata, pratico-inerte. La *praxis* unifica la dispersione della pluralità inorganica, la trasforma in un insieme pratico che poi ritorna come unificazione materiale alla pluralità degli esseri umani (Sartre 1960 [1982]: 306).

L'incarnazione dell'agire nella materia trova il suo limite non solo nell'opera prodotta, nel fatto compiuto, ma anche nella frase non detta, nell'inazione, nella diserzione. Sorge come *dialettica costituente* per poi ritornare trasformata in *antidialettica*. Dell'oggetto lavorato, dell'azione realizzata o di quella mancanza irreparabile e forse imperdonabile, rimane un sedimento materiale e decisivo. Quindi, l'inerzia non è solo riferita agli oggetti ma anche a tutte le particolari forme di trattenerci nel mondo che ha *l'essere-dell'essere-stato* e che costituiranno la storia e il passato.

L'INERZIA DEL TEMPO

La scelta è il momento, sempre superato, in cui passato, presente e futuro si saldano nell'*ek-stasi*. Il linguaggio propone tre dimensioni separate e ben definite come se si trattasse di descrivere le cose che sono state, quelle che saranno o quelle che sono. L'analitica che dà ordine al flusso ci tranquillizza perché tutto è sistemato e ogni cosa ha ottenuto una collocazione precisa. Solo che ci rendiamo conto che il tempo si presenta come un paradosso: il passato è già passato, l'avvenire deve ancora arrivare e il presente è un istante che proponendosi si scioglie. L'ordine è una forma inerte che dà un senso umano alla complessità del reale per trasformarlo in realtà.

Passato, presente e futuro sono solo tre parole che, come tanti altri *contenitori*, aiutano a dividere e organizzare le cose. Il tempo però non ha una materialità oggettiva, non ha l'essere in-sé perché nasce dal per-sé come ogni creazione umana. Quindi *l'essere-dell'essere-stato* del passato è anche una forma di pratico-inerte: ogni vissuto si cristallizza e lascia dietro di sé una traccia, rimane nella particolare modalità dell'ormai *non essere più*. Il passato ha un *deficit di materialità*, non si può conservare perché non è. Da qui nasce il bisogno di rimanere con qualche traccia, un segno, un indizio che attesti la veridicità di quel momento fugace. Fermare

³ Sartre intende per inorganico tutto ciò che non è umano.

⁴ «L'uomo superando la propria condizione materiale, si oggettiva nella materia mediante il lavoro: ciò vuol dire che si perde affinché la cosa umana esista» (Sartre 1960 [1982]: 293).

un'immagine è arrestare il tempo, fissare il momento per sempre, illudersi di possederlo.

In quanto pratico-inerte la passività del passato condensa in sé una *materia reificata*. I vissuti che mi costituiscono sono una cosa umana che arriva al presente carica di significati e indicazioni. Alcuni ricordi danno fastidio e vorremmo cacciarli via, per altri invece dobbiamo fare memoria, fare uno sforzo per cercare di ripristinare eventi che non hanno più luce propria. Lo sforzo per dimenticare non è un atto che ha sempre successo. Ci sono vissuti che sembra impossibile scordare perché ci costituiscono, a volte in modo brutale, come in un trauma.

Qual è la forma di essere del passato? Ri-conoscere un passato è riportarlo al presente. Sento il bisogno di riprendere un vissuto per orientare la mia scelta, richiamo l'oggetto ormai fermo nel tempo. Non lo posso modificare perché è ciò che è stato, ma riportandolo al presente inevitabilmente lo osservo da una diversa posizione. Quel diverso punto di vista che sorge dal presente genera nuovi riflessi che mettono in risalto altre luci e ombre. Ecco che compaiono rilievi mai visti prima, nuove prospettive, mentre altri restano in subordine o scompaiono. Sono percezioni che non modificano la cosa, ma la rendono ogni volta *altra*. Si tratta di un ritorno dell'agire sull'*avere agito* in cui il soggetto agente percepisce la propria inerzia come *altra*. Per rendere esplicito questo paradosso utilizziamo due diversi termini: *modificare* e *alterare*. Quest'ultimo indica che, anche se il passato, in quanto già passato, non si può modificare, il ricordo, che recupera l'inerzia passata, lo gestisce rendendolo diverso. Il *ritorno in avanti*, in quanto *totalità* continuamente *detotalizzata* dall'incorporazione di nuovi elementi, rischia permanentemente di disintegrare l'unità. Ogni scelta è un rischio. È questo uno dei motivi per cui l'inerzia tende a prevalere sulla *praxis*.

Quanto pesa il già fatto sul da fare? L'inerzia del mio passato, quell'essere che sono nella misura di non esserlo più, ripropone l'eterna domanda che accompagna ogni azione umana: *chi sono io?* Nessuna risposta ci lascia totalmente soddisfatti, perché ogni passato è superato dalla leggerezza costitutiva del qui e ora. Nella temporalità, presente, passato e futuro si rinsaldano nel momento della scelta definito «quell'olocausto di oggetti che chiamiamo un atto» (Sartre 1964: 47). Così diceva Sartre nella lunga Prefazione di *Le traître, (il traditore)* di André Gorz. In questo romanzo Gorz, che all'epoca sembrava dovesse diventare l'erede di Sartre, affronta la tematica della riduzione del campo della scelta applicando la nozione di pratico-inerte al passato. Gorz intende la vecchiaia, non tanto come elevata quantità di anni, ma come *riduzione del campo dei possibili* (Gorz 1964). Inol-

tre il romanzo in appendice propone *Le vieillissement*, un saggio sulla vecchiaia. In questo studio Gorz spiega che non si tratta di una mera questione anagrafica, si è vecchi quando si vive del passato. Prima ancora di essere un destino biologico la vecchiaia è un destino sociale.

Per agire nel mondo si deve attraversare il campo inerziale e raggiungere la materialità in cui si annuncia il futuro. Ogni giovane «lo trova fuori come un insieme di divieti, di limiti, di ostacoli insormontabili» (Gorz 1964: 378). Ci sono percorsi e protocolli da osservare, il mondo sollecita il processo di crescita, spinge a diventare «grandi», l'inerzia umana presenta le sue esigenze e il conto è alto, il prezzo della socializzazione è quello di diventare un altro. Gli dicono che prima o poi dovrà mettere da parte l'età imbranata e tentennante del fanciullo, modificare le emozioni, desideri e fantasie per raggiungere l'obiettivo della condizione adulta, deve crescere. Capisce che l'infanzia che gli propongono è un periodo in cui il presente è solo preparazione, non conta, è un continuo rimandare al futuro. Il suo stato attuale è provvisorio, ma presto sarà come loro, diventerà serio, adulto.

Gorz vuole dimostrare che ciò che intendiamo per età, l'idea di maturità, di vecchiaia, di vita e di morte, ci arriva dagli Altri. Da ogni parte del campo pratico-inerte giungono limiti e l'evidenza gli rivela che un giorno dovrà morire. Il protagonista del romanzo sa che la sua vita è tracciata, incatenata negli anni a quel risultato lontano che è prima un diploma di maturità, poi ci sarà la fabbrica da condurre, suo padre vuole un capo giovane, egli cercherà di resistere, ma suo padre sa che riuscirà a convincerlo. Poi si sposerà e avrà dei figli. Tutto ciò lo attende, la sua vita è una inerzia già predisposta, ma non è sua.

La vecchiaia si manifesterà in diversi modi, ma particolarmente nel piegarsi di fronte al peso di un carico di condizionamenti giudicato eccessivo. Con gli anni il peso accumulato appiattisce il presente per dar luogo ad un insieme ripetitivo di cose omologate che, anche se diverse, sono assimilate come le stesse di sempre. È un'*inerzia* che ci arriva «dal fatto di avere già troppi ricordi, troppi riferimenti storici, dal fatto che i nuovi tentativi ci riportano a quelli vecchi» (Gorz 1964: 392). Tradire è consegnare i propri sogni e progetti all'inerzia, tutto diventa sereno e pacifico, ma si è giunti alla vecchiaia senza accettare la sfida di vivere.

Tra i molteplici ambiti in cui è presente l'inerzia ci siamo soffermati sul passato, ma non possiamo sviluppare qui quella proiezione cristallizzata del passato che chiamiamo storia, intesa come un passato condiviso che istituisce un piano superiore di senso. La costruzione storica avvolge e dà significato agli eventi, ma proprio perché è passata non ha esistenza propria. Dal *micro al macro*, dall'individuo ai grandi eventi collettivi, nella

storia rimane un segno, un pratico-inerte che lascia dietro di sé un'impronta sulla materia. Questa traccia, come ogni pratico-inerte, può essere ignorata o ripresa, interpretata o modificata. Si dovrà scegliere quale lettura, quale distanza e con quale consapevolezza rivolgersi ad essa per capire la forma del passato presente nella storia.

SONNAMBULISMO QUOTIDIANO

Dicevamo che le cristallizzazioni dell'agire umano formano un campo inerziale fatto di materia lavorata, strumenti e oggetti di ogni tipo: utensili, dispositivi, apparecchiature, meccanismi, strutture, predisposti intorno a noi in attesa di essere attivati. La realtà umana sembra riproduca una foresta metropolitana inerte fatta di grattaceli e gremita di indicazioni, divieti e procedure, un ammasso inerte di esigenze e indicazioni pronte all'avvio.

Abbiamo visto che l'inerzia si presenta pure come passato, in quanto azioni che si materializzano e lasciano un'impronta nella quale ci riconosciamo. Tuttavia le nostre scelte spesso si ripetono e replicandosi si consolidano come costitutive di una presunta identità. La reiterazione crea l'illusione di poter eludere il momento della scelta. Si dice di aver già scelto e quella decisione appare come un inderogabile destino che ci attende. In realtà l'essere umano è progetto di sé, un essere da fare e proprio perché *esiste* dovrà sempre riempire il vuoto ontologico che trova davanti a sé.

La presenza di molteplici possibilità di essere e di fare e lo stesso riconoscere che mi trovo davanti a diverse alternative rendendo esplicita la mia libertà come continua necessità di scegliere. Se l'essere umano non ha una essenza da realizzare sarà ciò che fa. Per questo diciamo che la sua essenza è l'esistenza, in quanto *totalizzazione* sempre in corso di sé. Tuttavia, sostenere la libertà come prima e insuperabile condizione umana non significa ignorare i limiti concreti che la circondano. Il pratico-inerte può presentarsi come una inerzia propria costituita e rinsaldata attraverso la semplice reiterazione del fare. Per aggirare la scelta si sceglie il già scelto. La ripetizione cerca di legittimare la reiterazione, come conferma *naturale* d'un'identità ferma e monolitica. Questo è anche il pensiero di Gabriel Tarde che, ne *Les lois de la imitation* (1890 [2012]), considera che il collante della società risieda proprio nella reiterazione. Sostiene che l'oggetto primario della sociologia non sono i fatti sociali, come sosteneva Durkheim, ma le relazioni sociali semplici che si instaurano in ogni raggruppamento. Non i fatti sociali, ma i fatti simili sono la materia della sociologia. Con Tarde l'idea di somi-

glianza occupa il posto della cosa. Alla base di questi rapporti troviamo azioni individuali che si producono attraverso un consenso spontaneo e rassegnato verso l'ordine sociale. Tarde critica la linearità deterministica di Durkheim affermando che sostenere una società che s'impone sugli individui:

significa misconoscere ciò che vi è di spontaneo nella maggior parte della credulità e della docilità popolari (Tarde 1890 [2012]: 40).

La tesi di Tarde è che il mutamento sociale è governato da tre principi basilari: l'opposizione, l'adattamento e l'imitazione. L'opposizione funziona come fattore di conflitto, l'adattamento come origine dello sviluppo e l'imitazione come fonte di stabilità da cui prende forma il sociale. La società reale, le istituzioni sociali e i fatti devono essere analizzati come fatti individuali e ricondotti alla biologia. Le azioni del singolo non provocano nessun fatto materiale, la società è rinchiusa dentro la psicologia dell'individuo. È così che Tarde arriva a dire che «l'imitazione è una specie di sonnambulismo» (1890 [2012]: 118). Lo ripeterà in vari punti della sua opera. Le scelte sono compiute con scarsa consapevolezza e rivelano la fondamentale passività dell'essere sociale.

Nella prospettiva della sociologia esistenziale l'oggetto di studio delle scienze umane e tutto ciò che si condensa e prende vita nel momento della scelta. In questo senso, la ripetizione appare come il tentativo di eluderla tramite la *conferma*. Si vorrebbe afferrare un'identità che si ripropone identica, al di là delle contingenze spaziotemporali. Si tratterebbe di un ordine dovuto alle cose, che non richiede l'impegno della scelta perché, come l'inerzia, va da sé. Di fronte alla domanda del perché si fa ciò che si fa, l'abitudine sigilla il soggetto alla ripetizione, nell'*essere del suo essere-stato*. Invece, per noi, la risposta nasconderebbe un comportamento in *malafede*, perché si vorrebbe raggiungere l'identità tra sé e sé nella reiterazione, imitandosi. Così, se il futuro invece che vuoto fosse già pieno, la scelta risulterebbe autoimposta dalla forza dell'inerzia. Rimarrebbe un'azione senza autore che come un boomerang ritornerebbe spinta da un ordine statico che si conferma per autoipoiesi.

Noi invece percepiamo la società in movimento come una totalizzazione sempre in atto prevalentemente strutturata in modo *seriale*. La *serie* è un tutto disunito, che non è plasmato dalla reciproca integrazione in un progetto condiviso. Gli individui sono solo riuniti da qualche elemento che dall'esterno accomuna e giustifica l'avvicinamento. Si tratta di un campo pratico-inerte che riunisce passivamente senza incorporare, perché l'unificazione prevede rapporti di solitudine tra le parti. Tuttavia, i rapporti che mantengono separati gli individui

possono essere ripresi e superati nell'azione costituendo un *gruppo in fusione*. Il termine vuole raffigurare un insieme generato da una *praxis* che unifica la dispersione seriale che contraddistingue il collettivo.

Il *gruppo in fusione* è il momento in cui i rapporti *seriali* diventano coesi in un progetto comune che unisce la pluralità in un agire condiviso. In questo modo l'individuo entra con il suo agire in insiemi pratici molto diversi, che procedono dalla serie al gruppo. La *fusione* non genera un organismo autonomo, il gruppo non ha vita propria, la sua esistenza è *derivata* perché, oltre a essere stato creato, per rimanere dovrà essere sostenuto. All'esistenza derivata manca un essere in-sé che sia la sua causa. In questo senso, il gruppo non è reale come le cose, è un pratico-inerte, la sua esistenza è il risultato dell'interazione degli individui che lo rendono necessario. È un *insieme pratico* costituito da soggetti che hanno interiorizzato i valori e subordinato la loro *praxis* alle finalità esterne che gli arrivano dagli Altri.

Anche il processo di socializzazione è dinamico e va dalla serie al gruppo per ritornare alla serie. Il *gruppo in fusione* è la forma che acquista temporalmente un insieme umano quando si salda in un'azione comune. L'inerzia del seriale può neutralizzare o bloccare un'iniziativa se mette in causa o colpisce l'ordine costituito. Il sedimento di questo ordine si espande per imitazione confermando nell'inerzia la stabilità del già noto. Quindi l'inerzia trova nell'imitazione una buona ragione per perpetuarsi. Nei rapporti seriali, ognuno è fermo in attesa della mossa dell'Altro. Intanto si resta sospesi, immobilizzati da questa apparente reciprocità che è la reciprocità della diffidenza. Si tratta di una falsa reciprocità in cui l'individualismo sociale genera la paura dell'Altro. Il timore di rimanere a margine o di essere escluso costituisce l'espressione tipica della coesistenza seriale. Mentre l'oggetto della ripetizione si conferma, il soggetto che imita è interscambiabile, prescindibile. È l'inerzia ad essere necessaria mentre l'individuo nella sua precarietà resta un sovrannumero.

L'unità del seriale cerca l'identificazione nel ripetersi dei diversi codici, formule o maniere dell'uniformità. Nella serie l'individuo sceglie di lasciarsi agire, non vorrebbe interpretare l'imitazione, ma essere trapassato da essa. Invece di negarla in quanto *antidialettica* per affermarsi come soggetto attivo e responsabile delle proprie scelte, preferisce annullare le proprie possibilità e porre la risposta prima della domanda.

Il "sonnambulismo" che si annida nella passività mentale delle nostre società è la premessa indispensabile per la manipolazione. Tuttavia, il conformismo più che conseguenza di un ordine naturale o cosmico, come credeva Tarde, è la forma diffusa del potere per perpetuarsi

attraverso la colonizzazione dei possibili. Ci si adatta a tutto, ma la vita diventa un riflesso senza autore.

GLI STRUMENTI

Innanzitutto è importante mettere in evidenza che la divisione analitica tra mezzi e fini è un'opzione culturale che scinde l'intelligibilità dell'agire in due strutture astratte e potenzialmente discordanti. Noi consideriamo invece che nell'ambito dell'umano ogni separazione debba ritornare all'unità dialettica dell'essere. Chi scompone deve essere consapevole della transitorietà e fondamentale inesistenza delle cose che si presentano smembrate e decontestualizzate.

I problemi che derivano dalle diverse tecnologie entrate a far parte della vita quotidiana sono diventati una tematica ricorrente in tutti gli ambiti della nostra società. Strumenti, apparecchiature, macchine e i vari congegni che da sempre hanno occupato il campo pratico-inerte pongono oggi nuovi problemi da risolvere. La convenienza dell'automazione non è in discussione. Proprio perché il mondo delle macchine non è là e il mondo umano qua, perché non si tratta di stabilire una battaglia contro gli strumenti, proprio perché sembra che il destino del mondo sia oggi affidato a complessi e molteplici strumenti che lo superano in precisione e capacità di lavoro, proprio per questo occorre studiare e capire il rapporto dell'essere umano con le sue creazioni, con il pratico-inerte. Il pensiero binario che intende sviscerare il reale, mantenendo separato ciò che invece è unito, crede ancora alla scissione tra soggetto e oggetto, quando invece nel reale non ci sono queste barriere. Se da una parte tutto è materia, dall'altra non vi è nulla che arrivi all'essere umano che non sia filtrato dal soggetto. Questa dialettica che riguarda ogni azione umana l'abbiamo definita un *materialismo dematerializzato*.

La materia resta inumana fin quando non è umanizzata, accolta e indirizzata verso un progetto. Il campo pratico-inerte che avvolge la società è costituito da oggetti reali che si sono guadagnati un posto nella realtà umana, un nome, un valore, un'utilità. Anche se le cose *non parlano*, la realtà umana è formata da *materia parlante*, oggetti che hanno un nome, una collocazione nel mondo e sono diventati parte della cultura. Non solo, nei secoli la realtà si è arricchita di nuovi strumenti. L'essere umano ha adattato le cose, ha costruito un ordine e ha modificato la materia creando utensili per disporre di nuove possibilità. Ora l'umanità si trova in un mondo in cui l'ingranaggio della tecnica ha innescato una valanga di trasformazioni che richiedono una

prodigiosa capacità e consapevolezza per capire come indirizzare la nostra azione (Lebeau 2005: 11).

La materia che costituisce lo strumento è organizzata, è un insieme di parti articolate con un piano di lavoro da realizzare. L'oggetto è stato assemblato e seguirà lo schema segnato a fuoco che lo compone, ma rimane materia oziosa e la sua inerzia rischia permanentemente di restare inerte. Lo strumento ha un *design* attraente, è luccicante e il suo uso è semplice e comodo. L'ideatore deve in qualche modo colpire la nostra indifferenza per far sì che venga accolto tra gli altri oggetti e sia sottratto alla passività. Ma una volta attivato cercherà di seguire la sua strada. In alcuni casi ci saranno corsi o specifiche scuole che insegnano a rapportarsi all'oggetto e per alcuni è perfino prevista la richiesta di autorizzazione per l'utilizzo dello strumento. Avrò bisogno di una patente, di un permesso, di un titolo per essere autorizzato. Si ribalta il rapporto tra organico e inorganico: la materia impone un ordine, da passiva diventa attiva, mentre il soggetto deve assecondare quanto prescrive l'oggetto.

Il progredire delle costruzioni umane va di pari passo con una prospettiva alienante che tende a dare priorità alle esigenze della materia e al suo ordine statico. Quel dispositivo che dalla sua passività si predispone come un progetto da attuare, come un'occasione da non perdere, quello strumento indicato per svolgere il mio lavoro, è un'opportunità e insieme un limite. Mi condiziona con indolenza. Spesso mi lascio conquistare perché *ciò che è più facile* diventa anche un *possibile più possibile*.

La tecnologia non si impone, chiede solo un docile e credulo assenso. La realtà umana presenta un paradosso: da una parte esprime la perfezione della tecnologia elettronica, la velocità dei computer e l'astratta purezza della realtà virtuale, dall'altra l'inesattezza e la precarietà dell'agire umano. È un confronto asimmetrico guidato da una razionalità utilitaristica e strumentale tra l'individuo e le sue creazioni. Un confronto dove il soggetto è sempre più plasmato, logica conseguenza di un processo nel quale si sente più agito che agente, mentre l'inerzia sembra procedere incontrastata.

Il mondo virtuale è un porto sicuro, ineccepibile e con infinite risorse in cui distendere senza fatica la nostra immaginazione. Difficile risulta però confrontarsi con il reale, con le imperfezioni, la precarietà e le contraddizioni degli individui. La rete ha spalancato un nuovo orizzonte che allarga la nostra percezione e moltiplica in modo indefinito i nostri possibili. Si apre uno scenario nuovo, forse una nuova era, sicuramente una sfida che richiede profonde riflessioni. È compito delle scienze umane trasmettere alla società l'importanza della consapevolezza e della responsabilità di quanto si fa.

Il pratico-inerte svela la costrizione passiva degli oggetti, l'inumano della rigidità e l'assenza di fini della funzionalità. L'umano è nell'agire, nel dubbio, in un essere ingiustificato condannato a immaginare, a cercare un senso, in breve, costretto a dematerializzare la materia per renderla umana. Nel mondo degli algoritmi, nel confronto con i nuovi dispositivi elettronici il pratico-inerte insegna che l'automatizzazione rimane sempre relativa.

Come i GPS nei veicoli, gli algoritmi si sono pian piano introdotti nelle nostre vite. Non ci impongono la meta. Non scelgono ciò che ci interessa. Siamo noi a dire loro la meta ed essi ci chiedono di seguire la 'loro' strada» (Cardon 2016: 89).

Il livello di sofisticata perfezione delle creazioni umane fa paura perché siamo consapevoli che la loro inerzia potrebbe travolgerci e intrappolarci in mondi ignoti da cui non sappiamo se saremo in grado di uscire. La tecnologia ci propone continuamente situazioni che non avevamo previsto e per le quali non abbiamo le risposte pronte. La civiltà meccanica non offre soluzioni ai problemi che essa stessa crea,

solo in parte si può dire che sia lo strumento musicale a determinare il carattere dell'esecuzione o l'atteggiamento dell'uditorio (Mumford 1961: 435).

Ad ogni modo, proprio perché le macchine sono dispositivi creati dall'essere umano, troveremo il modo di superare le loro esigenze e trascendere la disumanità che le costituisce. Le sfide si ripropongono e il gioco diventa più complesso e articolato. Ancora una volta la consapevolezza è l'unico "strumento" di cui disponiamo. Forse il primo problema con cui confrontarsi è il ritmo degli strumenti. La temporalità psichica è molto lontana da quella che sprigiona l'algoritmo. L'elaboratore elettronico va spedito verso il suo obiettivo, realizza il progetto per cui è stato prodotto nel minor tempo possibile. L'essere umano è più lento, non perché sia inferiore ma solo perché il computer è stato ideato per eseguire un programma, mentre l'essere umano è in sé tutti i programmi.

BIBLIOGRAFIA

- Aron R. (1965 [1989]), *Le tappe del pensiero sociologico*, Oscar Mondadori, Milano.
- Cardon D. (2016), *Che cosa sognano gli algoritmi. Le nostre vite al tempo dei big data*, Mondadori università, Milano.

- de Beauvoir S. (1966), *La forza delle cose*, Einaudi, Torino.
- Durkheim E. (1895 [1963]), *Le regole del metodo sociologico*, Comunità, Milano.
- Gorz A. (1964), *Le traître*, suivi de *Le vieillissement*, Gallimard, Paris.
- Lebeau A. (2005), *L'engrenage de la technique*, Gallimard, Paris.
- Mumford L. (1961), *Tecnica e cultura. Storia della macchina e dei suoi effetti sull'uomo*, Il Saggiatore, Milano.
- Mumford L. (1969), *Il mito della macchina*, Il Saggiatore, Milano.
- Sartre J-P. (1964), "Des rates et des hommes", Prefazione a André Gorz, *Le traître*, suivi de *Le vieillissement*, Gallimard, Paris.
- Sartre J-P. (1943 [1980]), *L'essere e il nulla*; Il Saggiatore, Milano.
- Sartre J-P. (1960 [1982]), *Critica della ragione dialettica. Tomo I. Teoria degli insiemi pratici*, vol. 1 e 2, Il Saggiatore, Milano.
- Sartre J-P. (1984 [2006]), *Critica della ragione dialettica, Tomo II. L'intelligibilità della Storia*, Christian Marinotti Edizioni, Milano.
- Tarde G. (1890 [2012]), *Le leggi dell'imitazione*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Tarde G. (1975), *Scritti sociologici* a cura di F. Ferrarotti, Utet, Torino.
- Foucault M. (1966 [1980]), *Le parole e le cose*, Bur Rizzoli Editore, Milano.
- Tiryakian Edward (1962), *Sociologism and Esistentialism. Two Perspectives on the Individual and Society*, Prentice Hall, Inc., New Jersey.
- Tognonato C. (2006), *Il corpo del sociale. Appunti per una sociologia esistenziale*, Liguori, Napoli.
- Tognonato C. (2014), *Economia senza società. Oltre i limiti del mercato globale*, Liguori, Napoli.
- Tognonato C. (2018), *Teoria sociale dell'agire inerte. L'individuo nella morsa delle costruzioni sociali*, Liguori, Napoli.