

IL VOLTO DEMONIACO DELLA LIBERTÀ

DOI: 10.7413/18281567192

di Teresa Tonchia

Università degli Studi di Trieste

The demonic face of liberty

Abstract

The article will analyze the relationship between power and liberty by emphasizing the way our contemporary society contains in itself the seed of dystopia. The control over every aspect of human life seems to have become the way liberty and happiness is perceived to be achieved. On the contrary, this same control leads to the actual denial of liberty and happiness.

Keywords: Liberty, control, surveillance, power, dystopia



«Quello che ci sembra la nostra libera volontà – cioè i nostri desideri, la coscienza di voler fare quel che facciamo – può benissimo essere un’illusione».
Philip Dick, *Se vi pare che questo mondo sia brutto*.

1. L’anelito alla libertà

Parlare di libertà significa addentrarsi in un terreno pericoloso, impervio in quanto il contenuto, il senso attribuito al termine è così elastico da essere altresì vago ed equivoco essendo condizionato

dalle componenti emotivo-valutative tipiche del linguaggio comune. Pur rimanendo sempre attuale il problema relativo all'aspetto definitorio della libertà, il termine ha subito, nel corso dei secoli, una trasformazione di senso e di significato: pur essendo usata come termine singolare, ora evoca un plurale, un catalogo di libertà. L'idea di libertà è, così, la premessa per comprendere la ricerca della libertà che l'uomo ha intrapreso nella storia. Essa costituisce una tensione connaturata nell'uomo stesso perché rappresenta il presupposto per realizzare la sua propria personalità individuale, in quanto viene genericamente intesa come possibilità di agire: l'essere libero, infatti, comporta un atteggiamento di critica, una protesta per una libera determinazione contro l'autorità di qualsiasi genere, anche familiare. «Qualunque cosa sia la libertà, non vi è quasi nessuna lotta politica che non si sia combattuta da una parte o dall'altra, con la spada o la parola, in suo nome»¹. In tal modo, il termine libertà viene a corrispondere alla facoltà di autodeterminazione, ovvero all'assenza di costrizioni e limiti nell'agire. Tale libertà incondizionata corrisponde alla capacità di compiere delle azioni non controllate né influenzate da altri, ma determinate esclusivamente dalle decisioni del soggetto stesso. Essa si fonda sull'idea per cui è libero ciò che è causa di se stesso. Questa concezione, quindi, si lega al principio di volontarietà delle azioni umane essendo, per l'appunto, l'uomo «il principio e il padre dei suoi atti»², padrone di se stesso e, pertanto, autonomo. Attraverso la libertà, dunque, l'uomo determina se stesso ad agire, a compiere specifiche azioni diventando la causa del proprio comportamento per cui questo diventa l'effetto della sua assoluta spontaneità distinguendolo, in tal modo, dall'animale³.

Questa concezione di libertà che consiste nel fare ciò che a ognuno pare, nel vivere come a ciascuno piace senza essere vincolato da nessuna legge, ricorda quella dell'uomo dello stato di natura hobbesiano che ha un illimitato potere su tutto, lo *ius in omnia*. Ma ancor di più richiama l'*Unico* stirneriano⁴, un individuo che non ha alcuna causa al di fuori di sé, poiché è lui la sua stessa causa ed è la causa di tutto: essendo proprietario di se stesso, egli è libero.

¹ F.E. Oppenheimer, *Dimensioni della libertà*, Feltrinelli, Milano 1982, p. 7.

² Aristotele, *Etica Nicomachea*, III, 5, 1113b.

³ Cfr. J.-J. Rousseau, *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, Editori Riuniti, Roma 1968, pp. 183-184.

⁴ Cfr. M. Stirner, *L'Unico e la sua proprietà*, Acquarelli, Bussolengo (VR) 1996.

Questa libertà assoluta e incondizionata, priva di limiti, produce, però, una situazione di anarchia e può diventare, pertanto, uno strumento, un mezzo per negare la libertà stessa. L'analisi platonica, ad esempio, dimostra che il regime democratico, avendo concesso troppa libertà ai cittadini, si trasforma facilmente in tirannide e, di conseguenza, in schiavitù, il contrario, l'opposto della libertà. Seguendo l'interpretazione platonica, il rifiuto costante di ogni limite e restrizione «rende i cittadini così ombrosi che non appena si propone qualcosa che sembri minacciare la loro libertà, essi si dolgono e si ribellano e finiscono per ridersi delle leggi scritte o non scritte, perché non vogliono in alcun modo sottoporsi ad un padrone»⁵.

A questa libertà di volere che, in una prospettiva politica, si traduce nella volontà di non essere sottoposti ad alcuna forma di autorità né di costrizione, si contrappone una libertà finita, cioè limitata. Quest'ultima coincide con la scelta tra possibilità determinate ed è, di conseguenza, una decisione⁶ condizionata da motivi specifici legati, ad esempio, alla sfera di libertà dell'altro. In questo contesto tale libertà (di fare) necessita di limiti, di quella giusta misura⁷ (che impedisce a ciascuno di fare ciò che gli pare e piace) per cui non può coincidere, per ciascuno, nel fare ciò gli pare e piace.

A questo proposito Locke evidenzia come, nello stato di natura, la libertà naturale consista nell'essere libero da ogni potere terreno e superiore e nel non sottostare alla volontà di alcuno. Essa, però, è «limitata dalla norma di natura»⁸ la quale è una norma reciproca che prescrive di riconoscere agli altri le stesse possibilità che si riconoscono a sé. Nella società civile, invece, la libertà sta «nel non dover sottostare ad alcun altro potere legislativo che non sia quello stabilito per consenso nello stato»⁹. La libertà civile, quindi, consiste nella possibilità di scelte determinate dal potere legislativo, ovvero da una regola fissa sotto la quale è necessario e possibile vivere: è, questa, la concezione della libertà garantita e, di conseguenza, limitata da leggi¹⁰ che sono, così, in grado di proteggere ognuno dalla violenza altrui. In questo modo, «il fine della legge non è abolire o restringere, ma preservare ed

⁵ Platone, *Repubblica*, VIII, 563d.

⁶ Etimologicamente decisione deriva dal verbo *de-caedere* che significa scegliere da cui de-cisione come scelta.

⁷ Platone, *Leggi*, 693e.

⁸ J. Locke, *Secondo Trattato sul governo*, BUR, Milano 2004, II, 4.

⁹ *Ivi*, IV, 22.

¹⁰ *Ibidem*.

estendere la libertà»¹¹ che, seguendo anche l'interpretazione di Montesquieu, non è altro che il diritto di fare ciò che è permesso dalle leggi, realizzando, così, la sicurezza individuale necessaria anche alla convivenza.

Non si deve dimenticare, però, che l'obiettivo della sicurezza individuale è stato perseguito anche da Hobbes che definisce, invece, la libertà come assenza di opposizione, di impedimento. Per questo gli uomini, diventati sudditi di un sovrano per avere salva la propria vita, sono liberi solamente in assenza di leggi: «la libertà di un suddito (...) consiste solo in quelle cose che il sovrano ha omesso nel regolare le sue azioni». Essa dipende dal «silenzio della legge (...). Ove il sovrano non detta alcuna regola, qui il suddito ha la libertà di fare o non fare a sua discrezione»¹². Seguendo la massima *silentium legis libertas civium*, la libertà come non impedimento ricopre la stessa estensione del termine "liceità" ovvero della sfera di ciò che «non essendo né comandato né proibito, è permesso»¹³. Essa consiste nel potere di agire, in quell'indipendenza individuale che, all'interno della società, si basa sul presupposto che la libertà venga concepita come possibilità di fare ciò che non nuoce agli altri. Attribuire a un soggetto la facoltà di fare o non fare implica, dunque, imporre nello stesso momento agli altri di astenersi da ogni azione che possa, in qualche modo, impedire l'esercizio di quella facoltà. «La sola libertà che meriti questo nome è quella di perseguire il nostro bene a nostro modo, purché non cerchiamo di privare gli altri del loro o li ostacoliamo nella loro ricerca. (...) gli uomini traggono maggior vantaggio dal permettere a ciascuno di vivere come gli sembra meglio che dal costringerlo a vivere come sembra meglio agli altri»¹⁴. Eppure, la libertà, invocata come astratto attributo dell'individuo, non può consistere soltanto in una capacità di agire, ma deve essere in qualche modo connessa con l'agire stesso dell'uomo, inserendosi, quindi, in una potenziale situazione di alterità.

Presupponendo l'individuo come indipendente, battersi per la libertà implica, allora, cercare di rimuovere gli ostacoli che ne impediscono la realizzazione, ma che costituiscono anche la causa per

¹¹ Ivi, VI, 57.

¹² Th. Hobbes, *Leviatano*, Laterza, Roma- Bari 2006, II, 21, p. 254 e p. 271.

¹³ N. Bobbio, *Della libertà dei moderni comparata a quella dei posteri*, in A. Passerin D'Entreves (a cura di), *La libertà politica*, Comunità, Milano 1974, p. 79.

¹⁴ J.S. Mill, *Saggio sulla libertà*, Il Saggiatore, Milano 2002, p. 16.

la ricerca di mezzi idonei a conseguire il fine voluto: «È nella lotta contro di essi che la libertà trova la sua piena espressione»¹⁵.

Queste riflessioni sulla libertà evidenziano come essa debba essere disciplinata in qualche modo o si possa manifestare quando non interferisca con l'autorità, con lo Stato.

2. L'ambiguità della libertà

Se «Rinunciare alla propria libertà vuol dire rinunciare alla propria qualità di uomo, ai diritti dell'umanità e anche ai propri doveri»¹⁶, allora non si può mettere in dubbio che il cammino dell'uomo è stato una continua lotta per la libertà contro le costrizioni, sia da un punto di vista individuale che collettivo: da un lato, la libertà si contrappone alla condizione di schiavitù¹⁷ e, dall'altro, la libertà viene rivendicata nei confronti del potere, dei vincoli tradizionali ripresentandosi come non dominio. È evidente come il significato fondamentale attribuito al concetto di libertà sia quello di «libertà dalle catene, dall'essere imprigionato o reso schiavo da parte di altri»¹⁸ e, di conseguenza, anche dalle interferenze del potere. L'uomo libero, pertanto, è, come evidenziato, “chi non è impedito di fare ciò che ha la volontà di fare” secondo la definizione data da Helvetius. Considerata in tal senso, la libertà diventa una libertà negativa, una libertà *da*, dall'assenza di vincoli, dalla mancanza di dipendenza. Ma questo tipo di libertà deve coniugarsi, pur contrapponendosi ad essa, con la libertà positiva, ovvero con la libertà *di* fare qualcosa, con l'autonomia. Distinzione questa che richiama quella formulata da Constant nel suo *Discorso sulla libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*. La libertà degli antichi viene identificata, in riferimento alla situazione delle *poleis* greche dell'antichità, come partecipazione alla comunità che consiste nell'esercitare direttamente la sovranità popolare, frutto dello status di cittadino¹⁹. Tale nozione corrisponde

¹⁵ L. Geymonat, *La libertà*, Rusconi, Milano 1989, p. 33.

¹⁶ J.-J. Rousseau, *Il Contratto sociale*, BUR, Milano 2005, I, 4, p. 61.

¹⁷ La libertà intesa nel significato di non schiavitù indica come, nel mondo antico e anche nel linguaggio (*eleutheria* greca, *libertas* latina), essa richiami il significato primario e primitivo di appartenenza ad un'etnia o a una comunità di stirpe in opposizione all'estraneo (lo straniero, lo schiavo). In quest'ottica è possibile evidenziare come lo schiavo corrisponda all'Altro rispetto al Noi: lo schiavo rispetto al non-schiavo. Cfr. M. Barberis, *Libertà*, il Mulino, Bologna 1999, pp. 20-21.

¹⁸ I. Berlin, *Introduzione a Quattro saggi sulla libertà*, Feltrinelli, Milano 1989,

¹⁹ Sulla cittadinanza greca cfr. Aristotele, *Politica*, III, 2-4.

all'aspirazione dell'individuo di essere padrone della propria vita in quanto soggetto del proprio agire. La libertà dei moderni, al contrario, coincide con l'indipendenza individuale che deve essere garantita dalle istituzioni: ogni individuo deve avere la possibilità di usufruire di un suo proprio godimento pacifico della sfera privata.

Se la libertà richiede di essere disciplinata all'interno della società attraverso un paradigma concretamente garantistico, è, quindi, opportuno cercare di conseguire un equilibrio tra indipendenza individuale e controllo sociale attraverso un principio di limitazione dell'intervento statale in tutte le sfere della società civile. «L'umanità è giustificata, individualmente o collettivamente, a interferire sulla libertà di azione di chiunque soltanto al fine di proteggersi: il solo scopo per cui si può legittimamente esercitare un potere su qualunque membro di una comunità civilizzata, contro la sua volontà, è per evitare danno agli altri»²⁰.

La distinzione tra libertà *da* e libertà *di* evidenzia come, nel mondo moderno, libertà politica e libertà civile o individuale devono essere combinate l'una con l'altra.

La conquista dell'agognata libertà (economica, politica, religiosa) determinata anche dall'abolizione della schiavitù antica, delle differenze di casta medioevali, delle classi, ha condotto al riconoscimento dell'uguaglianza tra gli uomini, un'uguaglianza determinata e fondata dalle leggi sulla base dello slogan che la Rivoluzione francese ha propugnato: *liberté, égalité, fraternité* attraverso cui la libertà ha preso il sopravvento sull'autorità. Una libertà che, però, ha iniziato ad assumere aspetti inimmaginabili e spesso contraddittori poichè vengono a limitare l'essere umano.

È evidente che, promuovendo e ampliando la libertà *da*, l'uomo moderno si sia trasformato in individuo, in colui che non divide con gli altri il mondo che abita: egli, quale entità indivisibile (secondo l'etimo latino *in-dividuum*), basta a se stesso e si pensa autonomo, indipendente, libero perché non impedito nelle sue scelte dall'influenza degli altri, i quali non devono invadere la sua sfera privata. Quest'area di libertà personale intoccabile trova la sua consacrazione giuridica nella Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino del 1789, destinata a diventare il paradigma delle successive Costituzioni.

²⁰ J.S. Mill, *Saggio sulla libertà*, cit., p. 12.

Sancito il riconoscimento delle libertà individuali e garantita la loro protezione, il desiderio del singolo di soddisfare ogni suo bisogno lo conduce a prediligere la sfera economica. In conseguenza di ciò, un individuo sarà più libero dell'altro in virtù del suo potere economico. In tal modo, però, la sfera privata della vita tutelata contro ogni intromissione, renderà l'individuo sempre più solo ed isolato, separato dai propri simili. Inserendosi all'interno di quello che è diventato il principio predominante nell'epoca moderna – il dominio dell'economia e della tecnica²¹ - l'uomo diventa un semplice ingranaggio nell'immensa macchina economica²² che segue la logica della massima efficienza e produttività. Egli perde la sua singolarità accettando il ruolo di servo della macchina²³, subordinandosi a quei fini economici, sovrapersonali (le leggi del mercato) che lo soverchiano, immagine che richiama le visioni profetiche presenti in *Metropolis* di Thea von Harbou²⁴.

Le leggi di mercato vengono così a dominare sia i rapporti sociali che quelli personali per cui il concreto legame di un individuo con l'altro ha perduto il proprio carattere diretto e umano. A questo proposito è, inoltre, necessario evidenziare come anche la tecnologia contribuisca a far sì che il rapporto umano acquisti un carattere mediato, di manipolazione e di strumentalità e, di conseguenza, sia diventato fonte ulteriore di alienazione: le relazioni tra gli uomini assumono, quindi, il carattere di rapporti tra cose e non tra esseri umani, come già Marx ha dimostrato nella sua critica al capitalismo²⁵ dove denunciava l'alienazione come estraneazione dell'uomo da sé.

Nel mondo dominato dalla tecnica, inoltre, l'identità dell'individuo viene risolta nella funzione che egli svolge per l'apparato tecnico di produzione dal quale l'uomo reperisce la propria condizione di esistenza. In conseguenza del fatto che l'individuo è, così, uno strumento nelle mani di forze esterne soverchianti²⁶, egli diventa un individuo confuso e insicuro, un io debole, facilmente manipolabile:

²¹ C. Schmitt, *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni* in *Le categorie del 'politico'*, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 167-183.

²²E. Fromm, *Fuga dalla libertà*, Oscar Mondadori, Milano 1994, p. 97.

²³ Ivi, p. 98.

²⁴ Thea von Harbou, *Metropolis*, Finedim s.r.l.- Compagnia del Fantastico, Roma 1996 da cui è stato tratto il film omonimo di Fritz Lang del 1926.

²⁵ K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1964, libro I, cap. III, p. 105 e libro I, cap. I, p. 140; Cfr. Anche H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino 1999.

²⁶ E. Fromm, *Fuga dalla libertà*, cit., p. 105.

un uomo che sperimenta singolarmente e collettivamente il vuoto, scoprendo se stesso come vuoto. «Quando si è sviluppata la conoscenza scientifica, tanto più il mondo si è disumanizzato. L'uomo si sente isolato nel cosmo, poiché non è più inserito nella natura e ha perso la sua "identità inconscia". Il suo contatto con la natura è perduto e con esso è venuta meno quella profonda energia emotiva che questo contatto simbolico sprigionava»²⁷.

Con l'avvento della tecnica, quindi, «la neutralità spirituale era approdata al nulla spirituale»²⁸. Lo spirito del tecnicismo del XX secolo coincide, infatti, con la fede in una potenza e in un dominio sconfinato dell'uomo nei confronti della natura, finalizzato a migliorare le condizioni della sua esistenza. Eppure esso consiste anche nel processo attraverso cui economia e tecnica da mezzo per produrre beni e soddisfare bisogni, diventano un fine in vista del quale si producono beni e si soddisfano i bisogni: ragion per cui la cosa ha valore in sé e non in quanto mezzo per la soddisfazione dei bisogni degli uomini²⁹.

L'individuo, in tal modo, cessa di essere se stesso e adotta quel tipo di personalità che gli viene offerta dai modelli culturali condivisi dalla società dominata dall'economia e dalla tecnica, ovvero dalla razionalità: egli diventa una semplice risposta funzionale alla razionalità dell'apparato che, consegnando a ciascuno il proprio ruolo, assegna a ognuno la sua maschera con conseguente riduzione dell'individuo a cosa, per cui il suo valore è misurato da criteri di utilità ed efficienza. Ma la persona (intesa come maschera sociale, seguendo l'etimo latino) che rinuncia al proprio io individuale, diventa un automa³⁰, identico a tutti gli altri uomini, malgrado creda di essere libero e se stesso, come ben ricorda Pirandello nel suo romanzo *Uno, nessuno, centomila*.

Se l'evoluzione della libertà *da* alla libertà *di* implica l'acquisizione di indipendenza ed autonomia da vincoli esterni, è anche paradossalmente vero che, nella società, queste condizioni non vengono

²⁷ C.G. Jung, *L'io e l'inconscio in L'uomo e i suoi simboli*, TEADUE, Milano 1991, p. 77.

²⁸ C. Schmitt, *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, cit., p. 180.

²⁹ Cfr. U. Galimberti, *Psiche e tecne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 2007, cap. 35.

³⁰ L'automata è una figura metaforica che allude all'uomo-macchina, frutto della natura meccanica del funzionamento del corpo umano che risale a Descartes e anche a Hobbes. Dal punto di vista linguistico, automa deriva dal greco *automaton* e indica una macchina che imita i movimenti dei corpi animati. È questa una macchina che simula i comportamenti dell'uomo in carne ed ossa o, analogamente, coincide con una condizione d'incoscienza che rende l'uomo simile alla cosa, in quanto tiene «comportamenti programmatici, scanditi da un tracciato aprioristicamente stabilito». M. Centini, *La sindrome di Prometeo. L'uomo crea l'uomo: dalla mitologia alle biotecnologie*, Rusconi, Milano 1999, p. 154.

raggiunte: anzi, esse vengono sostituite dalla solitudine e dal continuo bisogno di sicurezza che denotano un senso di impotenza dell'uomo. Per sfuggire a questa condizione, si prospettano, allora, due scelte: la sottomissione a nuove forme di autorità come l'esperienza del totalitarismo ha testimoniato oppure l'adeguarsi, attraverso un conformismo ossessivo, ai modelli esistenti, come avviene nelle moderne democrazie. «A questo punto l'omologazione non appare come una forma di illibertà, ma piuttosto sarà la libertà a doversi pensare all'interno dell'omologazione»³¹. Entrambe le scelte sono caratterizzate, però, da una rinuncia o al ridimensionamento della libertà e, come conseguenza, dell'individualità per cui la fuga dalla libertà da – dalla libertà negativa – conduce inevitabilmente a una nuova forma di schiavitù.

Questa situazione è evidenziata dalle distopie, pensate per superare e disciplinare l'essere umano, per salvarlo da se stesso attraverso un controllo capillare dei comportamenti e, quindi, delle emozioni. Nelle distopie, autoritarismo e conformismo trovano una sintesi attraverso la costituzione di un potere forte, accentratore, onnipervasivo che inghiotte i soggetti richiamando, in tal senso, l'immagine dell'uroboro, dell'uno tutto. Nell'immaginario politico, infatti, la distopia può essere paragonata, simbolicamente, a un mondo dominato dal materno³² come l'utopia. La distopia, infatti, viene ritenuta l'inveramento, la realizzazione dell'utopia in un futuro prossimo che si presenta come il regno del male, il lato oscuro dell'utopia. In quanto utopia negativa, la distopia è l'altra faccia della medaglia dell'utopia e richiama l'aspetto femminile negativo e, più precisamente, la figura della madre uroborica³³: una madre possessiva che si occupa di tutto ed è in grado di proteggere tutti i propri figli con un abbraccio che può diventare stritolante nei confronti di chi non si abbandona totalmente a lei, facendosi guidare inconsciamente. Ciò trova conferma nel fatto che, normalmente, il mondo distopico

³¹ U. Galimberti, *Psiche e tecne*, cit., p. 561.

³² J. Servier, *Storia dell'utopia. Il sogno dell'Occidente da Platone a Aldous Huxley*, Edizioni Mediterranee, Roma 2002, pp. 225-247.

³³ L'immagine della Madre uroborica rappresenta quel grande cerchio – l'Uroboro, il serpente che si mangia la coda – che contiene in sé, in quanto mondo, l'esistenza dell'uomo: in esso sono fusi aspetti positivi e negativi, maschili e femminili in una totalità indifferenziata. In quanto grande cerchio, la Madre uroborica genera ogni cosa vivente, protegge e dà sicurezza, nutrendo. Accanto a questo carattere elementare positivo, la Madre uroborica ne possiede anche uno negativo che si manifesta nella Madre Terribile: costei diventa una oscura potenza divoratrice e stritolatrice che richiama la dimensione della morte. E. Neumann, *La Grande Madre. Fenomenologia delle configurazioni femminili dell'inconscio*, Astrolabio, Roma 1981, pp. 50-52 e, in particolare, pp. 151 ss. Sul riferimento all'autorità della Madre nell'immaginario politico, cfr. J.-J. Wunenburger, *Filosofia delle immagini*, Einaudi, Torino 1999, pp. 385-386.

è circoscritto a una città³⁴ – simbolo materno - un luogo chiuso, delimitato dai suoi confini simili a un recinto e, dunque, facilmente controllabile.

In questo scenario si realizza anche il controllo sull'umanità dell'essere umano e sulla sua libertà di scelta per cui la libertà viene a coincidere con l'obbedienza al potere e alle leggi che esso emana: un'ubbidienza come unica libertà che evoca il pensiero di Rousseau e, di conseguenza, quella democrazia totalitaria³⁵ che emerge dal progetto politico de *Il Contratto sociale*.

La funzione delle distopie, inoltre, è modellare la comunità attraverso un progetto volto ad eliminare la violenza instaurando un mondo pacifico³⁶. Ragione per cui, nei progetti distopici, il controllo e la sorveglianza assumono un aspetto costitutivo del potere: da *Noi*³⁷ di Evgenij Zamjatin a *Brave new world*³⁸ di Aldous Huxley a *1984*³⁹ di George Orwell a *V per Vendetta*⁴⁰, il fumetto di Alan Moore e David Lloyd, il potere utilizza uno strumento di vigilanza continua e spesso invisibile nei confronti del soggetto. È evidente, a questo riguardo, la correlazione con il concetto che sta alla base del modello del Panopticon⁴¹ teorizzato da Bentham: esso è estendibile oltre l'originaria matrice carceraria, per cui il concetto di sorveglianza costante ancorché *potenziale* va ad investire l'insieme delle relazioni sociali. Da ciò si può evincere come il controllo sia in grado di generare assetti nuovi dei poteri nonché a configurare la stessa costituzione del soggetto, un soggetto che perde la propria

³⁴ J. Servier, *Storia dell'utopia*, cit., pp. 233-234.

³⁵ Cfr. J. Talmon, *La democrazia totalitaria*, il Mulino, Bologna 1967.

³⁶ La guerra è il momento da cui ha inizio e da cui si dipana la storia e la costruzione di un nuovo assetto istituzionale che sfocia nella distopia. La riorganizzazione del mondo necessita di un sovvertimento violento a seguito del quale si instaura un potere che è in grado di imporre il proprio volere e trasforma gli individui in massa.

³⁷ E. Zamjatin, *Noi*, Voland, Roma 2013, p. 93 dove il protagonista D-503 è portato a vivere una vita così perfettamente organizzata dallo Stato che avverte come l'anima, la fantasia e i sogni siano malattie dalle quali urge guarire. Cfr. il film omonimo di Hamlet Dulyan (2021).

³⁸ A. Huxley, *Il mondo nuovo—Ritorno al mondo nuovo*, Mondadori, Milano 2000; cfr. il film *Il mondo nuovo* di Burt Brinckerhoff del 1980, il film tv del 1998 diretto da Leslie Libman e Larry Williams e la serie tv del 2020 prodotta da D. Wiener, G. Morrison, D. Frank, J. Falvey.

³⁹ G. Orwell, *1984*, Mondadori, Milano 1989; cfr. il film *1984* di Michael Anderson del 1956 (che uscì in Italia con il titolo, *Nel 2000 non sorge il sole*) e il remake di Michael Radford, *Orwell 1984*, del 1984.

⁴⁰ A. Moore, D. Lloyd, *V per Vedetta*, Rizzoli, Milano 2006; cfr. il film di James McTeigue del 2006.

⁴¹ Il nome si riferisce alla figura della mitologia greca di Argo Panoptes, un gigante con centinaia di occhi, che è, in virtù della sua natura, un ottimo guardiano. L'etimo è esemplificativo: l'unione della parola greca *pan* (tutto) con *optikon* (che è possibile vedere) caratterizza questa struttura come un edificio che fa vedere tutto e che, di conseguenza, tutti controlla costantemente.

libertà e la propria identità. Come evidenziato da Foucault, «il dispositivo panoptico non è semplicemente una cerniera, un ingranaggio tra un meccanismo e una funzione; è un modo di far funzionare delle relazioni di potere entro una funzione, e una funzione per mezzo di queste relazioni di potere»⁴². Nel pensiero di Bentham, la sorveglianza evidenzia come è necessario che gli individui che devono essere controllati, debbano stare il più assiduamente possibile sotto gli occhi delle persone che devono controllarli. Essendo questo difficile se non impossibile, è necessario che essi credano di esserlo costantemente, non avendo i mezzi di assicurarsi il contrario; è, altresì, importante «che per una porzione di tempo la più lunga possibile, ogni uomo sia realmente sotto sorveglianza»⁴³. In *Sorvegliare e punire*, Michel Foucault dimostra che la sorveglianza è la caratteristica chiave per interpretare la modernità perché, attraverso l'equilibrio giocato tra il dominio e la violenza che genera norme e regole, le persone possono conformarsi al vivere sociale, atrofizzando così la loro parte irrazionale e istintuale a favore di quella razionale. Di conseguenza, questo progetto risulta salutare alla libertà poiché sembra che non vi possa essere «nessun rischio che l'accrescimento di potere dovuto alla macchina panoptica possa degenerare in tirannia; il dispositivo disciplinare sarà controllato democraticamente, poiché sarà accessibile in ogni momento “al grande comitato del tribunale del mondo”»⁴⁴.

Eppure attraverso questa sorveglianza, questi - l'individuo - invece, è continuamente monitorato ed 'educato' al comportamento richiesto, per evitare di incorrere, appunto, nella coercizione. Il Panopticon viene, infatti, descritto come un nuovo modo per ottenere potere mentale sulla mente dei soggetti, tale da riuscire ad imporre il “retto” comportamento. Ancora una volta il pensiero di Rousseau è illuminante perché ricorda come la libertà sia adeguarsi alla propria volontà che deve coincidere, a sua volta, con la volontà generale, ubbidendo, così, «alla legge che ci si è prescritta»⁴⁵: il consenso alla volontà generale risulta necessario in quanto è il presupposto per essere liberi.

⁴² M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino, Einaudi 2014, p. 225.

⁴³ J. Bentham, *Panopticon ovvero la casa d'ispezione*, Venezia, Marsilio 2009, p. 36.

⁴⁴ M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 226.

⁴⁵ J.-J. Rousseau, *Il Contratto sociale*, cit., libro I, 8, p. 72. La libertà è fondata dalla legge e nella legge che, espressione della volontà generale, è legata al bene comune. La prima legge è, di conseguenza, quella di rispettare le leggi come il ginevrino sostiene nel *Discorso sull'economia politica*.

Il tema del controllo pervasivo e collettivo di un sistema politico totalitario trova nella letteratura come nella filmografia distopica una sua rappresentazione. Basti pensare a uno scenario potenziale che estremizza gli effetti negativi di una società della sorveglianza e del controllo sapientemente tratteggiato da George Orwell nel suo celebre *1984*. La sua visione distopica ha evidenziato come il “Grande fratello” sia stato assunto a simbolo metaforico di un controllo totale, radicale: ogni aspetto della vita di ogni singolo individuo è controllato dall’occhio onnipresente dello Stato che si rende visibile in tale immagine iconica. «Il manifesto con quel volto enorme guardava dalla parete. Era uno di quei ritratti fatti in modo che, quando vi muovete, gli occhi vi seguono. IL GRANDE FRATELLO VI GUARDA, diceva la scritta in basso»⁴⁶. In tal modo l’ordine è garantito senza ricorrere alla violenza attraverso un potere che, seppur de-individualizzato, è visibile continuamente e perennemente nella sua rappresentazione. La sua immagine crea quel senso di soggezione nei soggetti che modellano il loro comportamento conformandosi al sistema: un sistema regolato e organizzato così perfettamente da sembrare una macchina. Questo scenario che si propone come necessario nella narrativa distopica, si ri-propone anche nella filmografia.

È necessario, a questo punto, mettere a fuoco la relazione esistente tra genere distopico, sia esso letterario che cinematografico, e la dimensione politica. Le immagini, infatti, sono forme del visibile attraverso cui ci rappresentiamo il mondo e contribuiscono a fondare il legame comunitario come a modellare l’identità della collettività unificata nello Stato⁴⁷.

I contenuti presenti nei romanzi e in testi letterari ri-velano significati che vanno oltre la semplice lettura intesa come evasione dal reale o *divertissement* in quanto spesso toccano problemi teorici, filosofici e politici che si riscontrano nella realtà. Inoltre, la letteratura distopica si riconfigura nell’ambito cinematografico dove ripropone un immaginario che descrive realtà futuribili, società non desiderabili ma concretamente atualizzabili inserendosi nel filone della fantascienza⁴⁸. Al

⁴⁶ G. Orwell, *1984*, cit., p. 5.

⁴⁷ J.-J. Wunenburger, *Filosofia delle immagini*, cit. p. 375.

⁴⁸ La fantascienza è un termine italiano che traduce l’acronimo anglosassone di S.F. o *sci-fi* che richiama la *science fiction* (o *scientific fiction*) dove la parola inglese *fiction* ha il senso di ‘opera narrativa di invenzione’, ma anche quello di ‘finzione’. L’espressione è stata coniata da Hugo Gernsback fondatore e curatore della prima rivista di fantascienza *Amazing Stories* che apparve nelle edicole nel 1926, considerata la data di nascita della fantascienza. Nell’editoriale del primo numero, Gernsback specificò il tipo di narrativa che voleva pubblicare sulla sua nuova rivista: «Con “*scientific fiction*” intendo il genere di storie scritto da Jules Verne, H.G. Wells ed Edgar Allan Poe: un affascinante *romance* intimamente

contrario della distopia che nega che il reale sia comunque razionale, la fantascienza non riesce «a uscire da una convinzione di fondo, che essa esprime sia pure in negativo (...): quella di un'intrinseca razionalità del reale»⁴⁹. Eppure la distopia come la fantascienza si fa carico di immaginare il futuro per interpretare il presente, insomma riflette sul presente l'immaginario del futuro.

Sia letteratura che cinema, pur essendo due sistemi narrativi diversi tra loro, riescono entrambi a rappresentare tale scenario: il romanzo racconta e viene fruito in solitudine, il cinema racconta e si esprime per immagini ed, inoltre, è fatto per essere fruito collettivamente, non dal singolo. Eppure entrambi sono in grado di rappresentare all'uomo il mondo e il suo futuro: essendo frutto della cultura e non semplice forma di intrattenimento e divertimento, entrambi istruiscono il lettore/gli spettatori in forma indiretta. Analizzando le strutture del potere e della società, il genere distopico veicola, così, messaggi d'allarme nei confronti di tendenze sociali e politiche avvertite nel presente e ritenute pericolose se realizzate nel futuro; da ciò risiede la sua attualità. Le immagini distopiche forniscono visioni di società future che illustrano in che direzione il mondo si sta evolvendo. Esse propongono un cambiamento urgente di rotta per evitare quelle derive patologiche e quegli effetti degenerativi della forma di convivenza, della società stessa.

Il genere narrativo distopico costituisce un monito all'uomo e, contemporaneamente, una critica nei confronti delle tendenze totalitarie del presente che realizzano un bio-potere che interviene regolando il sociale dall'interno attuando tattiche di disciplinamento e di manipolazione della vita stessa⁵⁰ e cancellando ogni traccia di libertà. In quanto organizzazione, il potere coincide con un ordine per mezzo del sapere e della scienza ed è in grado di fissare i limiti all'esercizio della libertà di ciascuno.

mescolato a dati scientifici e visioni profetiche». Quella dell'editore di *Amazing Stories* è una definizione che pone l'accento su tre aspetti che possono considerarsi a ben diritto nel dna della science fiction. Prima di tutto il romance, ossia la storia, la trama, che per Hugo Gernsback è fondamentale ed è alla base di ogni tipo di narrazione. Poi i dati scientifici, perché il nuovo filone della narrativa popolare è per eccellenza quello che racconta sia la scienza sia il progresso tecnologico che, all'inizio del Novecento, stavano dando grandi frutti in molti campi della vita dell'uomo. Infine, le visioni profetiche, aspetto al quale Gernsback teneva molto, anche perché lui era un inventore e quindi il nuovo filone della narrativa doveva immaginare il più possibile il futuro dell'uomo, soprattutto dal punto di vista delle nuove tecnologie. In realtà, oggi, molti studiosi concordano che la fantascienza non è una narrativa che "predice" il futuro, ma riflette sul presente con l'immaginazione del futuro. La parola italiana di fanta-scienza sembra, allora, sottolineare il carattere di mera finzione della scientificità presente nell'opera che richiama una scienza finta, cioè fantastica. In tal modo il termine italiano riesce a legare le funzioni immaginative con il dato razionale della nostra esperienza, l'immaginazione con la scienza.

⁴⁹ A. Caronia, *Incarnezioni dell'immaginario* in AA.VV., *Nei labirinti della fantascienza*, Feltrinelli, Milano 1979, p. 20.

⁵⁰Cfr. M. Foucault, *La volontà di sapere* in *Storia della sessualità*, vol. I, Feltrinelli, Milano, 2004, pp. 124 ss.

Come critica al progresso tecnico-scientifico, la distopia nasce dal terrore suscitato dalla possibilità del macchinismo, esito delle scienze e delle tecniche che, anziché essere rivolto al miglioramento delle condizioni di vita e di lavoro attraverso la *tecnè*, si rivolta contro l'uomo e la società diventando uno strumento di distruzione e di potere oltre che di disumanizzazione e alienazione intaccando così in profondità la stessa natura umana. È evidente che la distopia, come già l'utopia, esprime un atteggiamento di denuncia morale e politica nei confronti di una realtà presente o ritenuta imminente, ma, al contrario di quest'ultima, la percepisce come oppressiva e disumana se proiettata in un futuro che in tal modo appare come minaccioso: il paradiso evocato dall'utopia dissimula un inferno per cui l'utopia, divenuta realizzabile, non è desiderabile rappresentando un incubo.

L'obiettivo politico e polemico delle distopie è di portare sotto gli occhi del lettore/spettatore l'orrore nascosto (volontariamente o meno) che si cela o si celerebbe dietro determinati sistemi politici e sociali già presenti. L'immaginario distopico si inserisce, così, nella dimensione politica non come progetto per la costruzione di una società migliore, perfetta e giusta (come l'utopia di cui essa costituisce, come evidenziato, il negativo, ma anche la sua possibilità di realizzazione, di inveramento) ma come descrizione della realtà politica in cui viviamo e delle conseguenze che da essa derivano. In tal modo la distopia denuncia, nella sua rappresentazione letteraria e cinematografica, seppur in forma mimetica, una società perversa e ingiusta, con tendenze totalitarie e totalizzanti, specchio della realtà in cui viviamo, che si propone come un modello di inferni terreni travestiti da paradisi.

Il potere – illimitato - si concretizza nel biopotere proprio perché giustificato dalla difesa della vita sia quella individuale, biologica del soggetto, che quella dell'intera popolazione da ogni insicurezza e da ogni eventuale pericolo, raggiungendo così anche la salute pubblica, la felicità collettiva. E proprio in difesa della vita che si verifica l'estensione capillare dei meccanismi di controllo per cui il potere biopolitico, trasformatosi in un dominio onnipervasivo, è capace addirittura di «ridefinire l'uomo, i confini dell'umano»⁵¹, realizzando la nuova umanità. Si tratta di costruire un uomo nuovo attuando una convergenza del particolare nell'universale, dell'individuale nel collettivo attraverso la

⁵¹ S. Forti, *Il Grande Corpo della totalità. Immagini e concetti per pensare il totalitarismo* in M. Recalcati (a cura di), *Forme contemporanee del totalitarismo*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 33.

riduzione della «vita di ciascuno e di tutti ad un'unica e sola vita»⁵² come se la società potesse sanare, guarire e trasformare, in tal modo, le caratteristiche negative dell'essere umano. Il NOI, la collettività riflesso del collettivismo omogeneizzante e spersonalizzante, sacrifica l'individualità e la libertà. Emblematica l'intuizione di Zamjatin dove si rinuncia persino al diritto ad avere un nome proprio e ad essere, di conseguenza, considerati individui: gli uomini e le donne sono identificati da nomi numerici ed impersonali, consonanti e numeri dispari per i nomi maschili vocali e numeri pari per quelli femminili. Inoltre il potere inteso come NOI, distribuito a livello capillare, non può essere sconfitto, diventa invincibile proprio perché è dentro di noi. Combattere il potere, infatti, comporterebbe la lotta dell'individuo contro se stesso, cioè la sua dissociazione e, quindi, la sua follia. La frantumazione del potere nella molteplicità dei singoli implica, evidentemente, il controllo totale, finalità di ogni dittatura.

Seppur con delle varianti dettate dallo strumento - il cinema, la settima arte - la struttura, lo scenario della distopia viene mantenuta anche all'interno della stessa filmografia: la creazione di una società sana e sicura, non violenta, depurata da ogni sorta di emozione, fantasia, imprevedibilità, fonte dell'aggressività umana, testimonia come la natura umana possa essere artificialmente domata.

Il controllo delle nascite o quello dei compiti e, di conseguenza, del lavoro che ognuno deve svolgere in maniera efficiente e paritaria come evidenziato dal progetto di Huxley⁵³ viene ripreso nel film *Equals*⁵⁴ di Drake Doremus del 2016.

Per ottenere una società sana e felice, anche i comportamenti possono venire condizionati psicologicamente attraverso l'uso dell'ipnopedia⁵⁵ e chimicamente attraverso l'utilizzo di una

⁵² Ivi, p. 41.

⁵³ La fecondazione in vitro crea «uomini fisico-chimicamente uguali» (A. Huxley, *Il mondo nuovo*, cit., p. 66) e, dopo un condizionamento biologico diretto che li predispone ai loro compiti futuri, ognuno ricopre il ruolo e il compito a lui assegnato all'interno della società sulla base del suo quoziente intellettivo.

⁵⁴ In *Equals*, la vicenda si svolge in un futuro seguente alla Grande Guerra ed è ambientata in una sorta di città-stato, dominata da toni chiari (bianco e grigio) dove le giornate si susseguono in modo ripetitivo e che delimita una società chiamata il Collettivo in cui vivono gli "uguali". Essi, uomini e donne, sono stati creati attraverso esperimenti genetici che hanno rimosso le loro emozioni affinché sia possibile realizzare una società stabile e non violenta. Una società dedita alla speculazione razionale e scientifica dove i rapporti sessuali sono banditi e il concepimento che avviene in vitro, viene programmato su chiamata obbligatoria.

⁵⁵ L'ipnopedia è una tecnica di insegnamento di educazione intellettuale che avviene durante il sonno (A. Huxley, *Il mondo nuovo*, cit., p. 24); essa costituisce un'ulteriore forma di condizionamento, quella psicologica, necessaria per la socializzazione. Attraverso di essa si inculcano i principi che regolano la vita collettiva e che, in tal modo, vengono

sostanza chimica – *soma o mescal* - come consiglia Huxley nel suo racconto. Seguendo questo progetto, la popolazione viene cresciuta ed educata, viene resa mansueta e condizionata ad essere felice⁵⁶. La dose di *soma*, quel “narcotico euforizzante e dagli effetti piacevolmente allucinogeni” in grado di prevenire sentimenti spiacevoli o anche la semplice riflessione e di essere un rimedio per ogni sconforto e disordine individuale e sociale, diventa un elemento cruciale della struttura del controllo sociale⁵⁷. La necessità di condizionamento per il raggiungimento della stabilità e l’identità della nuova comunità si rintraccia anche nel film *Equilibrium*⁵⁸ di Kurt Wimmer del 2002; in esso l’assunzione una dose giornaliera di droga – il *Prozium* – è capace di controllare, inibendo, le emozioni umane, considerate la causa della crudeltà dell’uomo nei confronti dell’altro. Esse, quindi, vengono ritenute una sorta di malattia⁵⁹ che in *Equals* viene chiamata SOS, sindrome di eccitazione, che conduce alla collera, all’odio, all’aggressività, alla guerra, alla distruzione dell’essere umano essendo prodotto delle pulsioni. Gli istinti, infatti, devono essere repressi, per cui perfino l’eros⁶⁰ deve

introiettati, impartendo, così, una «educazione morale» (Ivi, p. 25). Come dice il Direttore delle Incubatrici e del Condizionamento «questo è il segreto della felicità e della virtù: amare ciò che si *deve* amare. Ogni condizionamento mira a fare ciò: fare in modo che la gente ami la sua destinazione sociale» (Ivi, p. 17). Attraverso i metodi di condizionamento neo-pavloviani nell’individuo si induce non solo la condotta desiderata, ma addirittura gusti e desideri.

⁵⁶ Cfr. G. Le Bon, *Psicologia delle folle*, Longanesi, Milano 1996, pp. 54-55 dove l’A. sostiene che è possibile provare che l’individuo immerso nel mezzo di una folla si trovi «in uno stato particolare, assai simile a quello dell’ipnotizzato nelle mani dell’ipnotizzatore. Un individuo ipnotizzato, dato che la vita del suo cervello rimane paralizzata, diventa schiavo di tutte le sue attività inconscie, dirette dall’ipnotizzatore a suo piacimento. La personalità così è svanita, la volontà e il discernimento aboliti. Sentimenti e pensieri vengono orientati nella direzione voluta dall’ipnotizzatore. (...) La suggestione, essendo identica per tutti gli individui (...il) contagio dei sentimenti e delle idee» fanno sì che ognuno «non sia più se stesso, ma un automa, incapace di essere guidato dalla propria volontà». Cfr. S. Freud, *Psicologia delle masse ed analisi dell’Io*, Newton Compton, Roma 1992.

⁵⁷ A. Huxley, *Il nuovo mondo*, cit., p. 212. «c’è sempre il soma che vi permette una vacanza, lontano dai fatti reali. E c’è sempre il soma per calmare la vostra collera, per riconciliarvi con i vostri nemici, per rendervi pazienti e tolleranti; nel passato non si potevano compiere queste cose che facendo grandi sforzi e dopo anni di penoso allenamento morale. Adesso si mandano giù due o tre compresse di mezzo grammo, e tutto è a posto. Tutti possono essere virtuosi, adesso. Si può portare indosso almeno la metà della propria moralità in bottiglia. Il Cristianesimo senza lacrime, ecco cos’è il soma».

⁵⁸ Il film è ambientato a Libria dove i sopravvissuti alla terza guerra mondiale del XXI secolo avevano costruito la loro città come un luogo di pace: la guerra addirittura sembra sfuggire alla comprensione degli uomini poiché nei loro cuori regna la pace. Ma questa pace è il risultato dell’obbedienza al volere del Padre in quanto lui è la legge, lo è la sua volontà.

⁵⁹ Cfr. E. Zamjatin, *Noi*, cit., p. 40.

⁶⁰ Cfr. S. Freud, *Al di là del principio del piacere*, Bollati Boringhieri, Torino 1989 dove si afferma che il prezzo da pagare per evitare un ritorno alla barbarie sia proprio la rinuncia all’eros, alla dominazione del principio del piacere, alla soddisfazione immediata della libido. Il controllo degli istinti, «La mancanza di libertà e costrizione sono il prezzo che deve essere pagato» (H. Marcuse, *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino 1968, p. 64) per raggiungere una vita migliore. L’inesistenza di rapporti sentimentali è il presupposto per la creazione della stabilità emotiva e, di conseguenza, collettiva: la creazione di una società organizzata.

essere disciplinato, come insegna anche Zamjatin. All'interno di questa visione, l'emozione può diventare addirittura un reato⁶¹ che può compromettere quella pace che, attraverso la somministrazione della droga, può essere mantenuta per chi, alla guerra, è sopravvissuto e ha creato questo nuovo mondo. Gli uomini devono appunto essere resi docili⁶², trasformabili in "fasce di reazione interscambiabili"⁶³ attraverso l'annullamento della loro individualità che cancella, però, ogni traccia di libertà rendendo la società massificata.

Per raggiungere questo fine, quindi, è necessario sradicare quelle caratteristiche proprie agli esseri umani che potrebbero comportare e ricreare situazioni belliche e distruttive riprogrammando l'uomo: insomma si deve disumanizzare l'uomo in nome della sua sopravvivenza creando l'*homo novus*. Egli è un «soggetto (che) deve imporsi un'autodisciplina che dia priorità all'insensibilità voluta e programmata rispetto a passioni e a pulsioni»⁶⁴. È, dunque, un soggetto che è destinato a perdere la propria autonomia di singolo e la propria identità venendo, così, essendo assorbito nella totalità. L'incapacità di provare sentimenti sembra, allora, essere il presupposto per poter creare una società stabile e non violenta e realizzare un equilibrio di convivenza perfetta attenendosi, però, a determinati postulati.

Di conseguenza, bisogna, come in *Equilibrium*, distruggere anche tutto ciò che potrebbe comportare e veicolare emozioni inducendo l'uomo in tentazione: libri, quadri, dischi musicali... insomma tutta la vita e l'arte di quel passato che non si deve ricordare, ma che si vuole condannare e annichilire proprio perché ritenuto fonte di disordine, sebbene rappresenti, invece, la forma dell'umanità.

Al fine di sorvegliare questo ordine costituito, quindi, è prevista l'istituzione di una struttura organizzativa il cui compito è rintracciare e rimuovere ogni forma di legame con il passato. In *Equilibrium*, ad esempio, i Cleric (chierici), membri del Tetragrammaton, un'organizzazione militare e monastica, paragonabile a quella dei guardiani platonici quanto alla disciplina, sono il nuovo braccio della legge. Il loro compito è individuare i dissidenti che, una volta scoperti, vengono condannati a

⁶¹ Che sia reato di emozione come in *Equilibrium*, o lo psicoreato – determinato non da qualcosa realmente commesso, ma per quel che si sarebbe voluto commettere – formulato da Orwell poco cambia.

⁶² M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 148 ove l'A. sostiene che «È docile un corpo che può essere sottomesso, che può essere utilizzato, che può essere trasformato e perfezionato».

⁶³ Cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2004, *passim*.

⁶⁴ M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino 1969, p. XIII.

morte perché in possesso di quegli oggetti proibiti che possono indurre in tentazione, la tentazione di sentire di nuovo. Oggetti che, quindi, devono essere annientati e il fuoco⁶⁵ rappresenta un perfetto strumento di distruzione.

Evidente è il riferimento a *Fahrenheit 451*⁶⁶. Nella storia immaginata da Ray Bradbury, infatti, i pompieri appartenenti al corpo denominato “militi del fuoco” hanno il compito di appiccare incendi, per bruciare i libri, banditi dal regime. In caso di segnalazioni sull’esistenza di un lettore clandestino, dunque, le squadre dei militi entrano in azione dando alle fiamme i volumi in suo possesso. Inquietanti dispositivi tecnologici di monitoraggio e sorveglianza, tra i quali il feroce “segugio meccanico”, sono stati messi a punto per coadiuvare i pompieri nel loro compito. Lo Stato, descritto da Bradbury nei termini di “regime autoritario”, è caratterizzato dalla limitazione, anzi quanto non dalla vera e propria soppressione, delle libertà democratiche. I roghi dei libri e della carta stampata da parte dei militi del fuoco costituiscono, in questo senso, la rappresentazione dell’oppressione esercitata sui cittadini nel loro accesso all’informazione e, soprattutto, alla cultura come veicolo per l’acquisizione e il rafforzamento del senso critico⁶⁷. A loro rimangono le informazioni trasmesse dalla televisione che occupa uno spazio preponderante nelle case tanto da trasformarsi in una parete a colori e con ciò presagendo il futuro. Il mezzo televisivo, però, crea uno stato di inebetimento nei confronti dei fruitori di tale strumento come se fosse una sorta di oppiaceo che provoca alienazione. «Il televisore (...) vi dice lui quello che dovete pensare, e ve lo dice con la voce del tuono. Deve aver

⁶⁵ Il fuoco rappresenta una forma di distruzione, ma anche di purificazione e rinnovamento. È ritenuto lo strumento attraverso il quale tutte le cose create vengono divorate e restituite all’unità originaria. Voce *Fuoco* in J. Chevalier, A. Gheerbrandt, *Dizionario dei simboli*, BUR, Milano 1992, vol. I, pp. 475-479; voce *Fuoco* in J.C. Cooper, *Enciclopedia illustrata dei simboli*, Franco Muzzio editore, Padova 1987, pp. 126-129.

⁶⁶ R. Bradbury, *Fahrenheit 451*, Oscar Mondadori, Milano 1989 da cui è stato tratto il film omonimo di Francois Truffaut del 1966 e quello di Ramin Bahrani del 2018. Il titolo, apparentemente enigmatico, vuole indicare la temperatura alla quale brucia la carta, secondo la scala in uso nei paesi anglosassoni. Il racconto si svolge in un futuro prossimo che è ragionevole collocare tra la fine del XX e l’inizio del XXI sec. attraverso il punto di vista del suo personaggio centrale, il “vigile del fuoco” Guy Montag.

⁶⁷ Il richiamo va all’idea della censura quale strumento privilegiato di governo degli Stati autoritari e totalitari: l’instaurazione di un regime autoritario, fondato sul partito unico, rende infatti necessario il controllo sistematico della cultura, dell’arte, dell’informazione e, in generale, delle diverse forme di espressione pubblica. I casi del fascismo italiano e del nazionalsocialismo tedesco, pur nella loro diversità, risultano particolarmente istruttivi.

ragione, vi dite: *sembra* talmente che l'abbia che la vostra mente non ha tempo di protestare, di dirvi. "Quante sciocchezze!"»⁶⁸.

In tal modo la rinuncia alla cultura e alla libertà diventa il mezzo attraverso cui è possibile creare un ordine stabile finalizzato alla protezione dei soggetti: anche in *V per Vendetta* scompaiono opere d'arte e libri, viene eliminata ogni traccia del passato storico perché un popolo senza storia è un popolo privo di punti di riferimento e, perciò, facilmente manipolabile.

In questo contesto è evidente come sia necessario anche il controllo del linguaggio: il ricordo al pari della memoria deve essere rimosso come anche quel linguaggio familiare che ripristinerebbe le emozioni del singolo. Già Huxley ha evidenziato che i termini legati alla maternità o alla paternità devono essere cancellati e non utilizzati proprio perché implicano legami e, di conseguenza, sono fonte di sentimenti.

Questo continuo condizionamento lo si può notare anche dall'abbigliamento che gli individui indossano. Essi vestono delle uniformi (il termine è esemplificativo) proprio per sottolineare la loro uguaglianza riprendendo quella dei solari prevista nella *Città del sole* di Campanella o l'appartenenza ad una classe sociale o lavorativa, come descritto in Huxley⁶⁹. L'anonimato e l'interscambiabilità dei soggetti diventa la regola da seguire per preservare un mondo creato e pacificato.

Nelle distopie, allora, tutto è freddo e distaccato, asettico proprio per evitare contatti umani: il distanziamento sociale è evidente e si manifesta non solo nel fatto che tutti vivono da soli, ma anche nel momento di pseudo condivisione dei pasti come emerge in *Equals*: seppure siano consumati in comune, ognuno è distante dall'altro e il cibo è identico per tutti riprendendo, così, il modello delle utopie classiche anche se, in questo contesto, sembra insapore.

In questa visione del mondo, questo conformismo, partendo dall'ipotesi della possibile perfettibilità della condotta umana tramite l'organizzazione, implica un'omologazione che rinvia alla creazione o alla manipolazione della natura umana e al rigido controllo dei suoi bisogni che negano, di fatto, la

⁶⁸ R. Bradbury, *Fahrenheit 415*, cit., p. 99.

⁶⁹ L'abito diventa una forma di riconoscimento della classe sociale di appartenenza e dei compiti ad essa affidati. Ne è testimonianza *Il Nuovo Mondo* dove «I bambini Alfa sono vestiti di grigio. Lavorano molto più di noi, perché sono tanto più intelligenti. Sono veramente contento di essere un Beta perché non sono costretto a lavorare così duro. E poi, noi siamo superiori ai Gamma e ai Delta. I Gamma sono stupidi. Essi sono vestiti tutti di verde e i bambini Delta sono vestiti di kaki. (...) e gli Epsilon sono ancora peggio. Sono troppo stupidi per...» (A. Huxley, *Il nuovo mondo*, cit., pp. 26-27) imparare a leggere e a scrivere. Essi sono vestiti di nero «che è un colore molto brutto» (Ivi, p.26).

libertà. In cambio della loro libertà sembra, però, che gli abitanti delle distopie abbiano guadagnato qualcosa che assomiglia ad un moderno Eden.

3. Il paradosso della libertà

L'immaginario distopico richiama, sotto il profilo politico, quello di uno regime totalitario che impone il funzionamento della società e dei suoi componenti secondo ragione, ovvero attraverso la gestione totale della vita della popolazione. È un modello che, come sottolineato, possiede due parole d'ordine: controllo e sorveglianza. Il governo, centralizzato, è basato sulla totale condivisione di valori e comportamenti; l'egualitarismo si attua attraverso l'abolizione della proprietà privata, la limitazione del commercio e l'abbandono dell'uso del denaro; l'uniformità si manifesta attraverso la scomparsa della famiglia tradizionale e il controllo della sessualità; l'educazione diventa onnipotente in quanto in grado di plasmare i cittadini affinché interiorizzino completamente i nuovi valori sociali. Sotto il profilo politico, dal Benefattore di Zamjatin a Mustafà Mond di Huxley al Grande Fratello di Orwell, all'Alto Cancelliere in *V per Vendetta* al Padre in *Equilibrium*, il potere si incarna nella figura del capo e si mostra come l'unico in grado di mantenere un ordine pacifico, un mondo ben ordinato che è, ovviamente, un mondo programmato. Il potere è, così, lo strumento necessario per garantire la felicità umana attraverso, però, l'abolizione della libertà. La figura del capo garantisce l'integrità del potere ed è partecipe del potere: è onnipotente e onnisciente, è irraggiungibile e, in quanto figura immortale, egli è, esiste anche se è fisicamente inesistente (come il Grande Fratello o il Padre in *Equilibrium*). Certo è che è talmente reale da essere più potente di coloro che hanno un'esistenza fisica essendo la forma con cui i veri detentori del potere hanno deciso di presentarsi al mondo. Il suo potere non può essere trasferito, ma viene riconfermato.

Esemplificativo è, ancora una volta, il romanzo di George Orwell *1984* in quanto in esso convergono gli elementi caratterizzanti la distopia e il tema del controllo pervasivo e collettivo di un sistema politico - quello totalitario - che ha trovato la sua realizzazione. Come sostiene Winston, il protagonista del romanzo, «Voi governate su di noi per il nostro bene. Avete la convinzione che gli esseri umani non sappiano governarsi da soli»⁷⁰. Egli, quindi, si illude che al Partito interessi il bene altrui, invece esso vuole «il potere allo stato puro (...)». Il potere è un fine, non un mezzo (per cui) il

⁷⁰ G. Orwell, *1984*, cit., III, 3, p. 270.

fine del potere è il potere (stesso ed) è il potere sugli esseri umani, sul corpo, ma soprattutto sulla mente»⁷¹. La vera natura del potere è, infatti, il potere e l'unica finalità della classe dominante è l'esercizio assoluto del potere. Un potere che sfrutta un senso di soggezione, di assoggettamento totale degli individui.

E per garantire questo potere, è necessaria una sorveglianza assoluta attraverso teleschermi - simbolo del controllo e del dominio del Partito - installati in ogni luogo abitato e sorvegliati dall'occhio vigile della psico-polizia - la polizia del pensiero - che controlla i sentimenti e i comportamenti devianti dei cittadini. In tal modo si sfrutta il «potere della visione per controllare e indurre un certo tipo di comportamento»⁷². Gli obiettivi principali del potere possono essere, perciò, riassunti in quelli del Soving - il Socialismo inglese di 1984: anche se non vengono mai apertamente dichiarati dal Partito, essi consistono nella necessità di mutare il passato, di istaurare il bispensiero⁷³ e la neolingua. Nel romanzo, infatti, assistiamo costantemente alla falsificazione della storia attraverso l'azione del Miniver - Ministero della Verità - in cui è impiegato Winston - il protagonista - addetto alla riscrittura quegli articoli del "Times" che sono sgraditi al Grande Fratello. L'obiettivo di questo Ministero è la fabbricazione della verità che comporta anche la manipolazione del pensiero. Ogni volta che si ritiene necessario⁷⁴, i documenti storici vengono riscritti in funzione del presente poiché "chi controlla il passato controlla il futuro, chi controlla il presente controlla il passato".

⁷¹ Ivi, pp. 270-272.

⁷² V. Fortunati, *Da Bentham a Orwell: un'utopia panottica del potere* in A. Colombo (a cura di), *Utopia e distopia*, Edizioni Dedalo, Bari 1993, p. 51.

⁷³ Il bispensiero implica la capacità di accogliere simultaneamente nella propria mente due opinioni tra loro contrastanti, accettandole entrambe. L'intellettuale di Partito sa in che modo vanno trattati i suoi ricordi. Sa, quindi, di essere impegnato in una manipolazione della realtà e, tuttavia, la pratica del bispensiero fa sì che egli creda che la realtà non venga violata.

⁷⁴ Un esempio di questo lavoro di rettifica è il cambio di alleanze fra le tre superpotenze per cui si apprende, quindi, che l'Oceania è sempre stata in guerra con l'Estasia e alleata dell'Eurasia, sebbene fino a qualche istante prima si fosse sostenuto il contrario. Ulteriore esempio è quello relativo alla dose di cioccolato. «Pochissimo tempo prima, a febbraio, il Ministero dell'Abbondanza aveva promesso (le fonti ufficiali avevano parlato di "categorico impegno") che nel corso del 1984 non ci sarebbe stata alcuna riduzione nel razionamento del cioccolato. In realtà, come Winston sapeva bene, per la fine della settimana la razione di cioccolato sarebbe stata ridotta da trenta a venti grammi: bastava sostituire alla promessa originaria l'avvertenza che forse per il mese di aprile si sarebbe dovuti ricorrere a una riduzione della razione di cioccolato». G. Orwell, *1984*, cit., I, 4, p. 43. A quanto pareva, bastava riscrivere un passo del discorso del Grande Fratello in modo da fargli prevedere quello che poi era accaduto. A seguito della modificazione dei dati, vi erano state anche manifestazioni di ringraziamento al Grande Fratello per aver aumentato la razione settimanale di cioccolato, portandola a venti grammi.

Il passato deve essere abolito o riscritto anche perché i membri del partito esterno e i prolet, le due classi di questa società, possono sopportare le loro condizioni di vita solo perché non possiedono alcun mezzo di confronto con quelle di un'epoca precedente: di quel tempo è stato distrutto tutto ciò che vi è appartenuto, non soltanto documenti e libri, ma anche l'arte e l'architettura. Inoltre, il continuo aggiornamento del passato salvaguarda l'infallibilità del Partito⁷⁵, il quale non può mai mutare opinione o sbagliare nelle sue previsioni. La possibilità di mutare il passato è, di conseguenza, un dogma del Socing necessario affinché la storia combaci con la dottrina ufficiale. Di conseguenza, la funzione che si richiede prima di ogni cosa ai membri del partito è il cosiddetto «controllo della realtà», in neolingua detto «bispensiero»: non solo occorre accettare prontamente quanto sostenuto dall'oligarchia, dal potere, ma credervi realmente e ricordare che i fatti avvennero proprio in quella maniera: se il Partito lo desidera, «DUE PIÙ DUE FA CINQUE»⁷⁶.

Per raggiungere questo fine, è necessario parlare la neolingua, la lingua ufficiale che in Oceania il Partito ha iniziato ad introdurre al posto dell'inglese, l'Archelingua: il suo vocabolario è in fase di compilazione e si basa sull'inversione del senso delle parole come si legge sulla facciata del Ministero: la guerra è pace/ la libertà è schiavitù /l'ignoranza è forza". Il fine della neolingua non è tanto quello di fornire un mezzo di espressione adeguata alla concezione del mondo del Socing, ma di rendere impossibile ogni forma di riflessione.

Il potere ricercato dal Partito diventa, quindi, assoluto, totale: non è tanto il potere sulle cose, è il potere sulla mente degli uomini⁷⁷, sulle loro intenzioni, sui loro pensieri. Il fine non è di distruggere il nemico, ma di trasformarlo; come capita a Winston, prima di essere ucciso, il suo cervello, attraverso torture sempre più raffinate, viene fatto a pezzi e ricomposto alla maniera desiderata dal Partito. Viene, quindi, annullata anche l'unica e sola forma di protesta possibile che sembra prospettarsi a Winston Smith prima della morte – Morire odiandoli, questa era la libertà –. Invece il romanzo si chiude su queste parole: «Ora amava il Grande Fratello»⁷⁸. Al termine della sua terribile

⁷⁵ G. Orwell, *1984*, cit., II, 9, p. 219.

⁷⁶ Ivi, III, 4, p. 284.

⁷⁷ F.E. Oppenheim, *Dimensioni della libertà*, cit., pp. 31-32. Dove si sottolinea che il controllo sul comportamento può essere esercitato sia influenzando l'individuo a compiere un'azione, controllando in tal modo la sua mente, sia costringendolo a comportarsi in un certo modo nonostante le sue intenzioni siano opposte.

⁷⁸ G. Orwell, *1984*, cit., III, 5, p. 305.

e tremenda rieducazione, Smith è stato definitivamente sconfitto: egli rappresenta l'ultimo uomo perché l'esercizio spietato del potere è riuscito anche a mutare i sentimenti che, per definizione, sono quelle capacità umane che maggiormente sfuggono al controllo della volontà e della razionalità.

L'uomo nuovo delle distopie sembra, così, doversi adeguare al progetto – e al suo dominio – per giungere alla perfezione sociale, occultando però il fatto che la programmazione collettiva regola e soddisfa ogni desiderio degli esseri umani a patto che ognuno rinunci alla propria libertà e al libero arbitrio: ed è proprio contro questa forma di determinismo che si oppongono gli “uomini del sottosuolo” di *Metropolis* di Fritz Lang, quelli di *Equilibrium*, come la figura del selvaggio ne *Il nuovo mondo*, la figura del ribelle D-503 di Zamjatin, Winston in *1984*, V in *V per Vendetta* che impersonano la resistenza alla disumanizzazione e al controllo e si battono per la riaffermazione della libertà.

Al contrario, lo scenario distopico sottolinea e riafferma come il singolo, per raggiungere la libertà, debba scegliere un mondo di regole prestabilite che, in realtà, vengono a limitare la libertà stessa creando nuove forme di dominio e sottomissione. Il paradosso della libertà consiste proprio nel convincimento che essa si possa realizzare solo attraverso la ricerca e il conseguimento di un fine assoluto e comune: la felicità collettiva. In tal modo il conflitto tra libertà e dovere – l'obbedienza – svanirebbe e, con esso, la necessità di coercizione proprio perché queste vengono a coincidere. Ma sottolineerebbe, analogamente, come la libertà umana possa essere compatibile con un unico modello di esistenza sociale, modello che, seguendo l'impostazione distopica, conduce, però, a una forma di esistenza dimezzata che viene a negare l'umano. La tecnica disumanizzante, infatti, ha reso gli uomini semplici ingranaggi di una gigantesca macchina: l'essere, frutto di un processo di perfettibilità, di perfezionamento, è meccanizzato nelle sue abitudini, nel suo comportamento poiché è essendo il risultato di un condizionamento, di un'educazione⁷⁹. Di fronte allo sviluppo della tecnica, l'individualità e la libertà perdono di senso e significato: il soggetto, massificato⁸⁰, annichila le sue caratteristiche specifiche, la sua propria personalità. Il suo comportamento come le sue idee e i suoi sentimenti si sono trasformati attraverso varie tecniche persuasive e manipolatrici e vengono, così, orientati verso il fine comune. L'io si trova fuso nel tutto acquisendo un'identità collettiva fondata

⁷⁹ Cfr. A. Huxley, *Ritorno al mondo nuovo* in Id., *Il mondo nuovo – Ritorno al mondo nuovo*, cit., pp. 320 ss.

⁸⁰ G. Le Bon, *Psicologia delle folle*, cit., pp. 31 ss.

sul criterio razionale dell'utilità sociale in cui si risolve la sua libertà. La libertà positiva, di fare e di essere, sembra allora potersi realizzare all'interno delle distopie in quanto concepita come autorealizzazione, autoidentificazione totale con un ideale o un principio specifico. Lo scopo è raggiungere lo stesso fine attraverso un autocontrollo che conduce alla disciplina dei desideri e delle passioni. È questo il modo in cui gli uomini, costretti all'obbedienza, raggiungono la massima felicità superando le singole libertà individuali. Eppure «Uno Stato che rimpicciolisce i suoi uomini perché possano essere strumenti più docili nelle sue mani, anche se a fini benefici, scoprirà che con dei piccoli uomini non si possono compiere cose veramente grandi; e che la perfezione meccanica cui ha tutto sacrificato alla fine non servirà a nulla, perché mancherà la forza vitale che, per far funzionare meglio la macchina, ha preferito bandire»⁸¹.

La libertà è, quindi, il fine ultimo che chiunque vuole raggiungere, eppure ogni percorso che ciascuno sceglie di intraprendere per conquistarla, porta inevitabilmente alla sua stessa negazione⁸², motivo per cui ogni tentativo di renderla realizzabile conduce, paradossalmente, alla sua perdita. Sia la libertà individuale o negativa ovvero la possibilità di agire senza essere impediti che la libertà positiva intesa nel senso di autonomia che esprime il desiderio dell'uomo di essere padrone di se stesso non sfuggono alla negazione, di fatto, della libertà: democrazia e dispotismo, infatti, realizzano entrambe una forma di non-libertà.

Nel caso della libertà negativa, essere non-liberi significa essere impediti di fare qualcosa che, altrimenti, si potrebbe fare e che limita, se non nega, la possibilità di scelta. L'interferenza con le azioni di qualcuno, infatti, consiste nella restrizione delle sue opportunità di fare determinate cose che può manifestarsi anche come il non essere soggetti alla volontà arbitraria di alcuno, al suo dominio. La libertà nel suo significato originario di indipendenza che individua una sfera in cui il soggetto è sottratto al dominio del potere, è propria di coloro che si ribellano alla realizzazione dell'uniformità e della sicurezza, alla razionalizzazione di una società reputata una perturbante realtà. Essa, però, si svuota di significato: al singolo viene impedita la facoltà di determinarsi in modo diverso da quello che il potere vuole che assuma nella società.

⁸¹ J.S. Mill, *Saggio sulla libertà*, cit., p. 133.

⁸² Cfr. I. Berlin, *La libertà e i suoi traditori*, Adelphi, Milano 2005.

Nel caso della libertà positiva, invece, è possibile essere costretti e obbligare qualcuno ad essere libero nel senso di realizzare quel fine identificato come razionale e fondante la comunità; in tal senso una simile costrizione deriva dal presupposto secondo cui essere liberi significa comportarsi conformemente a modelli di condotta specifici imposti attraverso la legge. Essa comporta la negazione di qualsiasi dissidenza come emerge nelle distopie. In quest’ottica, «è necessario (...) proteggersi (...) dalla tendenza della società a imporre come norme di condotta (...) le proprie idee e usanze a chi dissente, a ostacolare lo sviluppo – e prevenire, se possibile, la formazione – di qualsiasi individualità discordante, e a costringere tutti i caratteri a conformarsi al suo modello»⁸³.

Per superare il paradosso della libertà, occorre stabilire una sintesi tra libertà individuale e libertà sociale «che eviti l’eccesso di tirannia latente nella “libertà positiva” e l’anarchia o il quietismo della “libertà negativa”»⁸⁴. In tal modo si può evitare che il potere debba proteggere il cittadino da se stesso, imponendogli comportamenti che sono preferibili da quelli che egli sceglierebbe autonomamente.

Questa diminuzione della libertà trova, nell’immaginazione distopica, la sua rappresentazione attraverso la creazione di un mondo che si realizza attraverso l’annullamento della natura umana, dell’individualità pur proponendosi di raddrizzare il “legno storto” dell’umanità, unico modo per raggiungere la felicità.

⁸³ J.S. Mill, *Saggio sulla libertà*, cit., p. 7.

⁸⁴ B. Crick, *La libertà come politica* in A. Passerin d’Entreves, *La libertà politica*, cit., p. 172.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19



& Ass. AlboVersorio Edizioni
Senago (MI)
via Martiri di Belfiore, 11

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione-NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.