

# Dall'esperimento alla realtà. La macchina borghese alla prova di un tempo di crisi. Il silenzio della ragione

ROSSELLA BONITO OLIVA\*

La prima metà del Novecento tra tanti e noti tragici eventi ci ha lasciato anche testimonianze di disagio. Attraverso le voci di S. Zweig, K. Jaspers e H. Fallada in questo saggio si cerca di mettere a fuoco la contraddizione tra il processo di normalizzazione della vita umana e la condizione di sofferenza degli individui. Una sorta di rovesciamento del rapporto tra normale e patologico in cui viene alla luce il peso ideologico e performativo del significato di benessere e salute della vita umana. La crisi rimette in gioco la necessità di un esercizio critico verso un "presente" che vuole assolutizzarsi a prezzo della perdita della dinamica "forma umana della vita".

From Experiment to reality. Bourgeoisie in times of crisis. The silence of reason.

Among many famous and tragic events, the first half of the XX century has left us many accounts of malaise. This essay focuses on the contradiction between the normalization of human life and the suffering of individuals, as highlighted by the writings of S. Zweig, K. Jaspers, and H. Fallada. This is a reversal of the order of normal and pathological, which emphasizes the meaning, ideological or otherwise, of wellbeing and health. This crisis urges for an exercise of critical thinking towards a present of absolutism that threatens the dynamism of human life form.

## 1. Una premessa

Nel cammino continuo della civiltà e del progresso all'inizio del Novecento si registrano punti di dissonanza e di crisi a cui le due guerre danno la consistenza oggettiva di eventi tragici che non si possono leggere semplicemente come effetti o altrimenti ascrivere a fattori soggettivi: condizioni, frammenti ed eventi occupano alternativamente la posizione di cause ed effetti nell'ermeneutica di quel tempo. Chiameremo queste intermittenze sintomi e gli eventi bellici patologie tanto dal lato oggettivo, diagnosticabili, quanto dal la-

---

\* **Rossella Bonito Oliva** insegna Filosofia Morale e Etica interculturale all'Università degli studi di Napoli "L'Orientale". Dal 2002 membro del comitato scientifico del Centro Interuniversitario di Bioetica campano (Cirb). È membro del comitato direttivo della Consulta filosofica italiana. È membro del Collegio dei docenti del Dottorato di ricerca di Filosofia e Politica. Ha lavorato sui temi legati alla soggettività soprattutto nell'ambito dell'idealismo tedesco e dell'antropologia filosofica del Novecento.

to soggettivo, vissuto, del corpo apparentemente sano dell'Europa. I sintomi erano stati avvertiti all'inizio solo da un'élite grazie alla visione anticipatrice dell'arte e allo scetticismo critico della filosofia focalizzatisi sul deterioramento, che vorremmo definire antropologico oltre che sociale, dal quale i nazionalismi e le ideologie fasciste e naziste si sarebbero alimentate. Il decorso della malattia fu lungo e doloroso, segnato da crisi violente ravvicinate e infestate di conseguenze avvertite ancora ai nostri giorni. Un tempo ancora aperto, che per molti versi non è giunto a determinarsi compiutamente in un'epoca, un processo per il quale post-moderno, post-ideologico appaiono termini più ispirati dal desiderio di "vedere" un distacco dal passato,<sup>1</sup> che in grado di segnare un oltrepassamento. Il quadro sintomatico registrò una sorta di cronicizzazione del disagio nella normalizzazione della condizione di precarietà, di spersonalizzazione delle esistenze governate da meccanismi sovraindividuali e disposte pagare il debito di prestazione degli individui, riscattabile solo dal sacrificio della libertà per la sicurezza e l'ordine.

La "crisi" si è nel tempo in qualche modo normalizzata e con essa il profilo di uomini e donne si è adattato ad una condizione di precarietà e di disagio<sup>2</sup> che ha fatto della malattia accertata - la guerra e il totalitarismo - un pericolo latente e ciclico di un tempo privo di testamento e di futuro<sup>3</sup>. In questa sintomatologia della crisi vorremmo inoltrarci attraverso le pagine di testimoni che hanno cercato di restituirci questa cristallizzazione di un'emergenza storica che non passa e non mai passato.

## 2. Il mondo di ieri. Ricordi in disordine

Stephan Zweig nel suo testo *Il mondo di ieri* lancia un allarme: «una certa ombra non si è più dispersa da quel tempo sull'orizzonte dell'Europa», anche il progresso tecnico non ha sanato più «l'amarezza e la diffidenza fra nazione e nazione, fra uomo e uomo, è rimasta nel corpo mutilato come un veleno corrosivo»<sup>4</sup>. A distanza di anni l'autore raccoglie i suoi ricordi interrogandosi sul-

---

<sup>1</sup> Su questo punto rinviamo a J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità. Dodici Lezioni*, tr. it. Laterza, Roma-Bari 2015.

<sup>2</sup> Sull'assuefazione ad una condizione di subordinazione che performativamente predispone al fascismo cfr. V. Woolf, *Le tre ghinee*, tr. it. Feltrinelli, Milano 2014.

<sup>3</sup> Su questo punto cfr. H. Arendt, *Tra passato e futuro*, tr. it. Garzanti, Milano 1999,

<sup>4</sup> S. Zweig, *Il mondo di ieri. Ricordi di un europeo*, tr. it. Mondadori, Milano 1994, qui

la possibilità mancata, sulla colpa di un tempo catturato dal mito del cambiamento al quale non era riuscito a opporre resistenza<sup>5</sup>. Di un altro "mondo", ormai di ieri, rimanevano solo ricordi in disordine, nella misura in cui riemersi in un altro tempo, distonici rispetto al vissuto del presente, richiamavano quella sinergia di menti e corpi inconsapevolmente in corsa verso il decadimento morale e sociale. Solo dopo o dal fuori dell'esilio Zweig si accorge che vecchi e nuovi poeti in buona fede avevano proprio «ieri» fatto l'errore di «servire il popolo» facendogli udire «quello che esso era desideroso di ascoltare»,<sup>6</sup> aderendo alla magnifica illusione di aver raggiunto la compiuta sintesi tra opinione e verità, tra senso comune e pensiero. Vecchi e nuovi poeti invece avevano così tradito la missione dell'arte rinunciando ad una narrazione altra, ad un altrimenti del tempo presente. Forse "colpevoli innocenti", ciechi verso il rapido precipitare della crisi, insensibili ai sintomi di disagio e sorpresi dall'improvviso svanire del sogno e dall'esplosione della malattia. Consumatori di fama e successo avevano trascurato la progressiva perdita del senso dell'esperienza dell'arte. Quell'assuefazione acritica aveva generato una sorta d'indifferenza verso quanto la malattia lentamente aveva portato alla superficie dopo una lunga incubazione.

La voce di Zweig si leva dopo il brusco risveglio per il "ritardo" delle coscienze, maturato da questa esperienza di seconda mano, nella presa d'atto di un'epidemia che non aveva risparmiato nemmeno uno dei "poeti vecchi e nuovi". L'organismo si era solo superficialmente immunizzato in un processo che aveva intaccato la "forma umana della vita" creando un'abitudine alla sfiducia, al conflitto, all'ostilità prima ancora che sfiducia, conflitto e ostilità passassero all'atto nella guerra e nelle discriminazioni sociali. Zweig finì di scrivere questo libro pochi giorni prima di suicidarsi. Il suo suicidio testimonia la perdurante difficoltà nel mettere ordine nei suoi ricordi, l'impotenza nel trovare rimedi alla perdita di un mondo, del mondo dal quale era stato costretto a fuggire, un mondo che gli era stato sottratto e per il quale sentiva uno struggente sentimento di appartenenza. Il tempo vissuto altrove non aveva sanato le ferite del trauma che continuavano a produrre un disorientamento interiore che gli impediva di prendere distanza da quel tempo passato, di metaboliz-

---

p. 113.

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 173.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 198.

zarlo nonostante il fatto che il dolore grazie al passare del tempo non fosse così bruciante. Essere fuori come escluso o essere fuori come esule non avevano reciso il legame con la sua cultura di appartenenza, non avevano indebolito il risentimento per il tradimento subito: gli era mancata una autentica elaborazione del lutto impedita da quella insanabile perdita di mondo<sup>7</sup>. Il trauma invece continuava a far sanguinare la ferita: la distonia tra la propria vita e la vita del mondo che credeva suo cancellava l'ultima illusione sulla capacità dell'arte nel ricomporre il senso di un tempo perduto. Il ritrarsi in se stesso, il sottrarsi sofferente alle luci della ribalta, la fuga lo avevano liberato dal pericolo, ma non dal debito verso "il mondo di ieri", irrevocabile per un innocente colpevole.

Quando Zweig come altri si scoprì "diverso per natura" nel mondo in cui pure era cresciuto, nel quale si era sentito familiare, a casa propria, cercò nel ritrarsi di ricostruire la genesi di questa emarginazione subita e improvvisa, di trovarne una causa oggettiva. Si ritrovò solo e ammutolito, isolato nella sua specificità di ebreo pur abitando un mondo comune: solo la genealogia poteva restituirgli il senso di un'appartenenza che l'ideologia nazista aveva segregato, lacerando ogni possibile narrazione in-comune con la cultura che aveva condiviso, in cui era cresciuto. Improvvisamente tanti piccoli segnali latenti, ma energeticamente efficaci, si erano coagulati in uno stigma, in una frattura tra un passato che gli si attaccava addosso come una pelle e un presente che in nome di quella pelle lo espropriava dei suoi vissuti: l'ultimo anello della catena di un tempo che era ormai sfuggito di mano forse non solo a lui, ma ad un'intera generazione. Essere ebreo gli metteva tra le mani il registro di una storia a parte, di una cultura altra sulla quale non si era mai interrogato. Solo il tumulto dei tragici eventi bellici aveva ritardato la resa dei conti con una cultura marchiata dall'ostilità e dalla sfiducia.

Dopo la guerra «il tempo aveva crudelmente spento i bollori» il «senso di solidarietà forzata cominciava ad allentarsi», la guerra non aveva prodotto una «purificazione morale», piuttosto l'egoismo e l'opportunismo alimentavano la corruzione<sup>8</sup>. Avvertire nel profondo il disagio di un'«epoca anarchica e selvaggia» in grado di sovvertire la tradizione lo disorientò solo quando il suo demone incontrò l'ostacolo di «un inaudito desiderio di ordine, poiché per il

---

<sup>7</sup> Analoghe riflessioni si trovano in K. Löwith, *La mia vita in Germania*, tr. it. Il Saggiatore, Milano 1995.

<sup>8</sup> S. Zweig, *op. cit.* pp. 219-220.

popolo tedesco l'ordine ebbe sempre più valore che la libertà e il diritto»<sup>9</sup>, in cui sperimentò una solitudine senza rimedio. Il vago sentimento di ostilità, la corruzione aveva messo a punto una cifra sul diffuso bisogno di ordine disposto al sacrificio della libertà. Un ordine pragmatico e prosaico che aveva spinto nell'angolo, isolato l'individuo concentrato sull'elementare necessità di sopravvivere: solo e disorientato nella patologica ferita di una comunità amorfa e reattiva. Bisogno e legge avevano disegnato il profilo di un nuovo mondo. Il sintomo eclatante, avvertito come tale solo dalle coscienze più sensibili, si era fatto normalità, cicatrice funzionale al principio elementare dell'omologazione, della pratica mimetica che favoriva la deresponsabilizzazione, la ritualizzazione ossessiva dell'identificazione con quanto appariva a portata di mano, disponibile.

Nelle parole di Zweig risuona con la nostalgia, l'amarezza, vorremmo dire quasi la vergogna, per non aver opposto resistenza alla mitologia dominante, per non aver colto i segni latenti di un'atmosfera insalubre. Il desiderio di successo e di riconoscimento avevano fatto di quell'atmosfera quasi ossigeno per la creazione, fino a quando il dissolversi di quell'accogliente pulviscolo si era dissolto portando alla luce un mondo in disordine, il vero volto di un organismo capace di sopravvivere solo emarginando ed espellendo tutto quanto fosse disfunzionale alla sua autoconservazione, a qualsiasi costo.

Gli anni a cui si riferisce Zweig sono i primi anni Trenta anni in cui i giochi erano già fatti tanto per la massa anonima quanto per lo stato di sofferenza degli intellettuali europei. In fin dei conti non pochi e non solo in Germania avevano sottovalutato la complessità delle trasformazioni che nei primi anni del '900 si erano manifestate in tutta la loro tragicità. Non tutti avevano saputo riconoscere il nemico che cresceva dall'interno e che era più di un segno di momentaneo disordine, di disorientamento, in grado di far proliferare quei potenziali nazisti, portatori di una patologia di morte che intaccherà il corpo dell'Europa. La cicatrice<sup>10</sup> era diventata materia impenetrabile, spessore immunizzante verso il valore dell'individuo.

Non si tratta solo di un fatto storico, delle vicende in qualche modo originatesi da un errore o da scelte ispirate dall'emergenza ed esauritesi con la pace dopo la fine delle due guerre. Il suicidio di Zweig forse è l'esempio più eclatante

---

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 308.

<sup>10</sup> cfr. Th. Lessing, *La civiltà maledetta*, ed. it. Tullio Pironti Editore Napoli 1984.

tante di un'ombra destinata ad allungarsi nell'esilio, nella salvezza raggiunta e nell'attesa di un futuro migliore: il «mondo di ieri» nostalgicamente evocato dall'autore apparteneva ormai ad un passato senza testamento, al ritardo non solo locale - tedesco - ma dell'uomo rispetto ad una condizione di provvisorietà, di anonimato e di divaricazione tra vita sociale e vicenda individuale, di espropriazione dell'esperienza: peso sintomatico di un disordine profondo in una lenta e progressiva «perdita di mondo»<sup>11</sup>.

### 3. Una diagnosi: la perdita della presenza

Karl Jaspers nel 1931 definisce la «situazione spirituale del tempo», del suo tempo, del suo presente, una situazione-limite, molto più di un tempo di crisi, piuttosto cifra dello squilibrio tra il limite come perimetro della prassi umana in vista di uno scopo definito a partire dall'urgenza di un oltrepassamento per il benessere, e la linea insuperabile di una totalità compiuta: quel tempo secondo Jaspers viveva nella convinzione di essere una compiuta totalità, di essere oltre ogni limite e perciò "perfetto", avendo esorcizzato l'urgenza di una svolta senza la quale il limite genera pericolo<sup>12</sup>. Un intervallo destinato a resistere, a cristallizzarsi più che a trovare un ponte di passaggio, tanto che alla seconda edizione dell'opera nel 1946 nella postilla l'autore si dice convinto che, nonostante nazismo e fascismo e una seconda guerra mondiale, lo scritto gli appare «valido oggi come ieri». Il sintomo si era nel tempo cronicizzato, la nuova società perfettamente sincronizzata aveva confezionato la divisa di potenziali nazisti: patologia di un mondo incamminato verso il tramonto sia pure convinto di aver raggiunto il massimo grado di sviluppo, di essere interprete di un destino.

Anche Jaspers guardava alla "situazione spirituale del tempo" tra le due guerre in cui l'Europa, pagati i debiti di una guerra civile che aveva smasche-

---

<sup>11</sup> Usiamo questo termine nel significato che gli conferisce Ernesto De Martino nel suo testo postumo *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali* a cura di C. Gallini, Einaudi, Torino 1977, in particolare pp. 463 e ss.

<sup>12</sup> Il titolo del volume doveva suonare *Die geistigen Bewegungen der Gegenwart*, ma proprio la convinzione di non poter giungere ad una compiuta comprensione del tempo spinse Jaspers a cambiarne il titolo. Sempre per questo riferimento ad un preciso momento storico convinse l'autore a stralciare questa parte da *Filosofia* focalizzata sul "senso dell'atemporale" (Cfr. Id. *Filosofia*, tr. it a cura di U. Galimberti, UTET, Torino 1978, qui *Poscritto* del 1955 alla nuova edizione dell'opera, p. 74).

rato il falso ideale dell'unità culturale, sembrava non saper trarre le conseguenze dei danni del conflitto. Il continente della conoscenza, dell'industria e del progresso si sgretolava per gli effetti della guerra, ma anche per l'incapacità di valutare i segni di una crescente fragilità sociale e antropologica evidenziati dal conflitto. Al centro rimaneva sempre "l'uomo" sia pure assunto nel suo desiderio di onnipotenza, nella sua volontà di dominio, amputato delle sue potenzialità umane-troppo umane, in qualche modo proiettato in un'unica dimensione. Naturalizzato come lavoratore, ridotto ad anello di una catena di cui non conosceva tutti gli ingranaggi, schiacciato sulla mera sopravvivenza, l'individuo si era adattato a questo ordine macchinico, rassicurato dall'unica promessa di sicurezza, aderiva con fiducia agli "idola" del presente. Da un lato quasi ripiegato su se stesso, dall'altro invisibile nel venir meno di un orizzonte interpersonale, esso era divenuto numero e materia passiva nel processo di astrazione, preda dell'organizzazione sistematica della vita e incapace di alzare lo sguardo<sup>13</sup>. La situazione del presente era divenuta "condizione umana" o meglio l'unica possibilità della forma umana della vita.

Le parole di Jaspers diversamente da quelle di Zweig non suonano nostalgiche per "il mondo di ieri". Nell'*Introduzione* egli sottolinea il fatto che l'Europa tutta era stata investita da lungo tempo da una sindrome che non poteva essere considerata solo oggetto clinico o materia di attenzione per storici e politici: gli anni '30 erano stati anni di normalizzazione, di adattamento ad una patologia ramificata sia pure non avvertita. Anche chi si interrogava rimaneva quasi ammutolito dalla tragicità del presente, in qualche modo troppo pressato dall'impatto del rapido mutamento per poter dare/darsi ragioni. Nella paradossale abitudine all'«irrefrenabile mutevole ne andava del destino dell'uomo», erano in gioco le coordinate stesse dell'esperienza umana<sup>14</sup>. Il confine del tempo, il profilo del senso non veniva registrato da nessuna bussola, il limite era diventato confine di un campo di sperimentazione per la produzione del

---

<sup>13</sup> La crisi antropologica conseguente al progressivo scollamento tra sfera sociale e sfera individuale è tema ricorrente nelle analisi di Simmel (cfr. G. Simmel, *La differenziazione sociale*, tr. it. Bruno Accarino, Laterza, Roma-Bari 1983), richiamato qualche anno più tardi nelle pagine di Plessner (cfr. Id. *I limiti della comunità. Per una critica del radicalismo sociale*, tr. it. di Laterza, Roma-Bari 2001).

<sup>14</sup> K. Jaspers, *La situazione spirituale del tempo*, tr. it. Jouvence, Roma 1982, qui pp. 30 e ss.

consenso generale: principio d'ordine a prezzo della libertà personale.

Jaspers coglie l'atmosfera patologica nella situazione spirituale di un tempo che accomuna l'Europa intera e che nella solitudine tedesca o nella più grande dimensione continentale tocca l'esistenza dei singoli e la vita delle nazioni. Da un lato l'avanzare delle masse, dall'altro lo sgretolarsi del tessuto sociale sembra al filosofo sottrarre terreno all'esperienza. La guerra ha risvegliato da una sonnolenza che sembrava aver imbrigliato le menti, lasciando l'uomo medio stretto tra un'esistenza massificata e una sofferente solitudine. Così per Jaspers «la fisionomia dell'epoca è quella dell'uomo privo di sicurezza e si manifesta nella ribellione delle opposizioni, nella disperazione del nichilismo, nella confusione impotente dei molti insoddisfatti, nella ricerca senza meta che non si acquieta ad una tappa e respinge il richiamo della conciliazione»<sup>15</sup>. Se qualcuno decide di avventurarsi nel sottosuolo, altri si identificano in ideologie che tengono in vita il mito normalizzante del benessere. Sottoposta ad un eccesso di stimoli e illusa dall'accessibilità di ogni cosa l'umanità subisce una sorta di metamorfosi, di addomesticamento inconsapevole plasticamente disponibile alla «servitù volontaria».<sup>16</sup> L'uomo comune (il piccolo uomo), ogni uomo soccombe a una condizione di smarrimento: miseria economica e confusione psicologica impediscono ogni via d'uscita che non sia la piazza degli invisibili o il sottosuolo della solitudine. Viene meno il senso nel linguaggio stesso e con le parole di Jaspers la possibilità di orientarsi nel mondo nell'unica forma umana dell'esperienza che è la relazione: "invisibili" abitano città in perenne movimento, gli "spazi comuni" si articolano nei non-luoghi del consumo e nei dormitori delle periferie. Un paesaggio desolato anche se non ancora intaccato dal nazismo e appena raggiunto dall'eco del fascismo italiano, ma già profondamente segnato dalla frattura tra il singolo e la comunità.

Jaspers non affronta un'analisi di tipo economico o sociologico se non per insistere sull'impoverimento della forma umana della vita. Oggetto della sua riflessione è la sintomatologia divenuta status generalizzato che investe individui e comunità: i sintomi stessi sembrano consolidarsi in abitudini più che funzio-

---

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 175.

<sup>16</sup> Sul risvolto psichico dell'eccesso di stimoli conseguente all'urbanizzazione cfr. G. Simmel, *La metropoli e la vita dello spirito*, tr. it. Armando Editore, Roma 1995. Sul tema della "servitù volontaria" rinviamo a F. Ciaramelli-U. Olivieri, *Il fascino dell'obbedienza. Servitù volontaria e società depressa*, Mimesis, Milano 2013.



nare da copertura del disagio, nella nebbia emergono tracce di un uomo, «l'uomo tedesco», «l'uomo per eccellenza» in Europa, divenuto esso stesso sintomo come dice Musil nel 1923<sup>17</sup>. In quella patologia si celava un "indicibile" gravido di conseguenze inquietanti che dai singoli corpi e dalle singole menti si sarebbero coagulate nella simbiosi: l'indicibile era l'interdetto su cui si reggeva la totalità come sistema chiuso, quasi autistico della spiritualità del tempo.

L'esplosione della malattia avrebbe sorpreso tutti quelli che pure avevano guardato con preoccupazione alle tante ferite accumulate nel tempo, l'amnesia avrebbe disattivato persino la memoria di copertura di eventi dolorosi recenti inibendo la stessa capacità di tradurre la diagnosi in una terapia efficace: la materia della memoria e dell'immaginazione era stata spersonalizzata rendendo problematica la compensazione tra stimolo sociale e risorse individuali, chiudendo nell'assolutizzazione del presente il legame con il passato e il futuro. La massa non marciava semplicemente nelle strade, la massa era la figura di un uomo nuovo.

Invece secondo Jaspers ogni «uomo, in quanto esistenza possibile, è come singolo qualcosa di più di un semplice membro della massa; a lui vengono indirizzate istanze che non toccano nessun altro, né egli può perdersi nella massa senza perdere con ciò il proprio essere-uomo. L'appellarsi alla massa diviene l'espedito sofisticato per salvaguardare l'attività priva di senso, onde fuggire da se stessi, dalla responsabilità, onde, insomma, liberarsi dall'impulso a farsi autenticamente uomo»<sup>18</sup>. La tonalità del grigio attenua la tragica problematicità dell'esistenza personale, tutto è sottoposto ad un progressivo livellamento, in quanto «ciò che è comune a tutti è caratterizzato dalla superficialità, dall'irrelevanza e dall'indifferenza [...] Le civiltà storiche si staccano dalle loro radici e precipitano nel mondo tecnico ed economico e in una vuota intellettualità»<sup>19</sup>. Ogni valore ha perso consistenza sotto i colpi «del cinismo tipico dell'esserci moderno» e ogni critica che mira solo a giudicare senza alcun fondamento perde il contatto con le cose, mancando la fiducia nella possibilità di un nuovo mondo<sup>20</sup>.

La programmazione aveva preso il posto del progetto e la regola assumeva

---

<sup>17</sup> Cfr. R. Musil, *L'uomo tedesco come sintomo*, tr. it. Pendragon, Bologna 2014.

<sup>18</sup> K. Jaspers, *La situazione spirituale.*, cit. p. 100.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 107.

<sup>20</sup> Cfr. *ivi*, pp. 108-109.

in carico la possibilità come poter essere altrimenti ancor prima che emergesse: educare e formare erano i compiti di una società "senza qualità". «Un'epoca sfiduciata in se stessa concentra le sue cure sull'educazione; come se fosse possibile che a mezzo di essa potesse nascere qualcosa dal nulla»<sup>21</sup>. La preoccupazione pedagogica non conosceva limiti perché anche "l'adulto" «dopo un'educazione orientata su un confuso intreccio di contenuti indifferenti e accidentali [...] può non trovare collocazione in un mondo e rimanere abbandonato a se stesso essendone cosciente»<sup>22</sup>. Là dove l'educazione plasmava predisponendo ciascuno ad occupare il posto assegnatogli nel mondo, distoglieva dall'interesse per la vita comune, per il senso di appartenenza e il bisogno di comunicazione: l'educazione normalizzava in vista della massificazione, rendeva uguali recidendo ogni possibile differenza alla radice. Educazione e cultura di massa colmavano il «vuoto in cui si ricade sempre di nuovo» nella babele di un linguaggio anch'esso stereotipato come «l'uomo medio»<sup>23</sup>. Una «lastra di vetro» si interponeva tra il significato e le parole, le parole inconsuete, le costruzioni sintattiche inconsuete «simulavano» la verità e la profondità della comunicazione<sup>24</sup>. L'individuo finiva per sprofondare nella solitudine, diventava «ambiguo a se stesso» in quanto privo di risonanza. Gli si richiedeva una forza sovraumana per ritrovare se stesso, consegnato ad «un destino anonimo» era destinato al «naufragio nel frammentario»<sup>25</sup>.

Se l'ideologia costituisce come afferma Musil nel saggio incompiuto del 1923 la carne e il tessuto da cui si genera ogni processo di individuazione, quando assume la veste di "mito" richiama un originario ed essenziale che libera da ogni principio di realtà, da ogni sentimento di comunità. Si producono sintomatologie silenziose che celano (talvolta con effetti ambigui sul dilagante bisogno di affiliazione) un'estraneazione crescente: il mito non svolge più una funzione aggregante, non libera e narra, ma canalizza energie contro il passato, contro la cultura del comune. Nell'aggregazione della massa minacciata gli individui convogliano tutto il senso di incertezza compensato dalla sicurezza di un'astratta uguaglianza: inconsapevoli interpreti di una "servitù volontaria",

---

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 132.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 132

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 145.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 147.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 158.

cooptati dalla moda, disposti a riscattarsi nell'imitazione dei più forti, aderendo alla moda: nel colore della pelle e dei capelli, pur di essere riconosciuti nella logica del vuoto rispecchiamento<sup>26</sup>. Queste nuove forme di vita «hanno creato un'atmosfera che spinge l'esserci del singolo a sfuggire a se stesso, per adeguarsi ad una figura riconosciuta dell'agire per il bene generale»<sup>27</sup>. In questo apparente spirito di sacrificio si nascondeva il vuoto della «nuova concretezza», il desiderio di «rinunciare a se stesso, tuffarsi nel lavoro come se fosse l'oblio, non essere libero, ma tornare ad essere natura»<sup>28</sup>. Normatività e normalizzazione sintetizzavano la configurazione della massificazione che, al di là dell'organizzazione politica ed economica, si legittimava nella figura dell'uomo liberatosi ad un tempo della storia e della natura<sup>29</sup>. Dietro e al di là della nuova figura della massa si addensava un rimosso, si consumava un'amnesia collettiva dell'umano che sfaldava le forme elementari dell'esperienza, ricacciava gli individui nel sottosuolo. Venuta meno l'articolazione tra sfera sociale e sfera privata, tra rete intersoggettiva e spazio della decisione, si era rotto il ponte tra individuo e comunità, quanto traduce la civiltà nella cultura e forma l'individuo consapevole e responsabile. Rotta la cornice, il dipinto si era mostrato un falso.

Nella semplice domanda di Fàllada, «e adesso pover uomo?» si esprime tutto lo stupore impotente che risuona dal protagonista al lettore di questo testo, dinanzi al tempo frammentario fattosi presente assoluto, in questa domanda destinata a non ricevere risposta nel libro, ma forse neanche nella vita di ieri e anche di oggi<sup>30</sup>. Fàllada mette a punto la "sua" resistenza al «naufragio nel frammentario» attraverso la narrazione. Narrazione di un'esistenza invisibile tratta violentemente fuori dalla sicurezza dell'anonimato per essere ridotta al disfunzionale sovrannumero di «un cespuglio»<sup>31</sup> in un mondo di qualità senza uomo.

Fàllada non rinuncia all'espedito della storia amorosa, alla banalità del romanzo borghese che ne garantirà la fortuna presso il pubblico: molti po-

---

<sup>26</sup> Cfr. S. Kracauer, *Gli impiegati. L'analisi profetica della società contemporanea*, tr. it.

<sup>27</sup> Cfr. K. Jaspers, *La situazione.*, cit. p. 196.

<sup>28</sup> *Ibidem*

<sup>29</sup> Cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, tr. it. Edizioni di Comunità, Milano 1996, p. 413.

<sup>30</sup> H. Fallada, *E adesso, pover'uomo?*, tr. it. Sellerio, Palermo 2008.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 558.

tranno riconoscersi in quella triste vicenda, altri potranno vedervi i fantasmi della paura del fallimento. Il «pover'uomo» è l'«uomo medio» scivolato oltre la banalità, nell'invisibilità. La sua esistenza somiglia a quella di molte altre, esposta e insieme tentata dal mondo esterno, chiamata ai compiti di una vita normale, ma ad un tempo progressivamente condannata all'emarginazione dalle "luci della città". Una vicenda come tante, a volte ridicola, a volte drammatica che restituisce la fotografia di "una vita di scarto".

#### 4. Il piccolo uomo. Dal mondo alla periferia

Quella di Fällada è una fotografia che sottrae alla sofferenza della coppia Pinnenberg ogni aura romantica: i fotogrammi delle loro infelici e degradanti vicende si alternano con quelli di un'umanità incattivita e in-differente, assuefatta alla menzogna e all'arbitrio, immunizzata al senso più proprio della vita umana. Se il piccolo, «pover'uomo» occupa il centro della scena, solo lo sfondo dei luoghi che attraversa, delle persone che incontra restituisce la sfumatura del grigio che lentamente si impadronisce della sua vita. Pinnenberg non è un eccentrico, né folle e ribelle. Subisce il suo destino, se questo nome altisonante può essere usato per chi scivola nel nulla a causa dell'indigenza economica.

Il «piccolo uomo» è la qualità minima di umanità rintracciabile in lui, la soglia ultima tra il visibile e l'invisibile, il tono dominante in una vita segnata dal ri-sentimento nell'unico spazio possibile di ribellione per colui a cui è stata sottratta alla radice la possibilità di sentire e di esprimersi in prima persona. Lo sguardo del protagonista sulla realtà non è quello disincantato di un uomo senza qualità - difficile individuare l'assenza di qualità in chi non può che sopravvivere, ricacciato nel suo «essere invisibile al mondo». Eppure Pinnenberg è un uomo, ha una storia.

Pinnenberg (cognome la cui etimologia richiama Pinne - barra del timone - Berg- montagna), non ha nulla della solidità della montagna e della capacità di direzione della barra del timone: non stupido, non ignaro, solo reso impotente e disarmato da un mondo che sembra sfuggirgli da tutte le parti. È insicuro e impaurito, rassicurato solo dal buon senso di Lämmchen (letteralmente agnello, vezzeggiativo con cui chiama la moglie Emma), donna consapevole e fiduciosa verso il potere dell'onestà e dell'adempimento del dovere, ma tanto saldamente attaccata alla vita da intuirne la relatività. Con la stessa docilità dell'agnello Lämmchen dona a Pinnenberg il respiro della vita attraverso la generosità erotica del suo corpo, compensandolo delle sue preoccupazioni per

il futuro della sua famiglia, di un bambino inatteso. Egli riserva ai momenti di solitudine lo spazio per le sue ansie, ma i suoi soliloqui non aggiustano, "turbano" piuttosto, tanto il senso di responsabilità che la spinta del desiderio: lo riportano sempre "fuori", dove ogni cosa sembra decisa oltre e nonostante le sue aspettative. La paura distorce il suo sguardo sulla realtà, fino a renderlo indifferente verso Lämmchen, l'unica cosa che lo attrae e lo sollecita. Lämmchen asseconda l'orgoglio di Pinnenberg concentrato nel suo lavoro, filtro e condizione di possibilità di qualsiasi progetto o sogno d'amore. Lämmchen, una ingenua donna con i piedi ben saldi sulla terra, priva di quell'orgoglio che annebbia la vista di Pinnenberg, è per lui l'ultima riserva di piacere contro le frustrazioni del lavoro. Apparentemente idealista Pinnenberg insegue l'amore, realista Lämmchen si affida al valore della famiglia. Uniti eroticamente e con un analogo e strabico bisogno di riconoscimento. L'unico desiderio di Lämmchen è essere riconosciuta come moglie e trattata con piena sincerità dopo l'esperienza di una famiglia povera e anaffettiva, l'assoluta aspirazione di Pinnenberg è ritrovare un senso di protezione affettuosa per liberarsi dal ricordo di una madre cinica e di un padre insignificante. Insieme s'incamminano inconsapevoli alla ricerca della felicità che la narrazione di Fällada accompagna con la fredda cifra della realtà. La vicenda di un uomo piccolo e banale in un tempo insensato. In lui un'irrazionale paura e un'altrettanto irrazionale assuefazione alla realtà «cercano di placare l'aspirazione all'esistenza [...] favorendone la soddisfazione in modi non impegnativi»<sup>32</sup>.

L'inizio del romanzo trova già Pinnenberg alle prese con un orologio e un'insegna dinanzi allo studio di un ginecologo in una giornata che gli costerà tempo e danaro. Un orologio continuerà a scandire le giornate di Pinnenberg secondo un ritmo del tempo ripetitivo nel suo passare come nel suo rievocare la frustrazione: le lancette offrono l'unico punto di riferimento sicuro a quell'esistenza messa alla prova dalla precarietà e dall'indigenza. Eppure quell'orologio rassicura Pinnenberg nella sua vita lavorativa fin quando la minaccia dell'invidia e del ricatto arrivano a guastare la regolarità dello scorrere delle lancette, la sicurezza di quella ripetizione che, lasciando passare il tempo, attraverso il ritorno a casa, gli evoca quasi l'eternità. Quel piccolo e giovane uomo di provincia all'improvviso tocca con mano il pericolo di perdere l'impiego, sperimenta il rischio dell'invidia e della maldicenza. Lavora nel commercio e finisce non a

---

<sup>32</sup> Cfr. K. Jaspers, *La situazione.*, cit. p. 69.

caso a Berlino in un grande magazzino, luogo simbolo del consumo per un impiegato che del consumo può conoscere solo lo spettacolo.

Pinnenberg vive sempre tra due dimensioni, tra un'incerta soddisfazione per i risultati ottenuti e il senso di frustrazione per il "poco" raggiunto, anche nel momento in cui trova un impiego si sente molto più «prossimo a questi non salariati che a quelli che hanno lauti introiti». E' uno di loro ma ancora solo potenzialmente, può succedere da un giorno all'altro che si ritrovi qui come loro, sa che non può farci niente. Non c'è niente che lo protegga da una simile eventualità. «[...] lui è uno fra milioni di altri [... politici e partiti] vogliono tutti quanti qualcosa da me, per me però non vogliono nulla. [...]». <sup>33</sup> Se le luci dell'esterno promettono una vita fatta di soddisfazioni, di benessere, il suo privato lo destina all'invisibilità, al poter contare a stento sul necessario. La sua dignità rimane pari a quella delle «bestie del proletariato rese innocue, affamate, disperate» che aveva incontrato dopo il colloquio di lavoro presso il magazzino Mandel. Prova un breve momento di felicità quando confessa a un attore che entra nel grande magazzino: ha visto il film da lui interpretato in cui è rappresentata la vita reale, la "sua" vita. Lì, nel film, «le cose sembrano che vadano come alla povera gente». Ma in quel momento quasi magico e terribile in cui si sente sollevato dalla propria invisibilità e insignificanza, l'attore scoppia a ridere e il protagonista crolla su se stesso e si «fa piccolo, piccolo, si rimpicciolisce come se la vita gli sghignazzasse in faccia» <sup>34</sup>. Se quella rappresentazione sembrava aver restituito valore e dignità a una vita altrimenti ridicola, la reazione dell'attore riporta Pinnenberg al ruolo di spettatore non del bello, ma della propria miseria. L'esperienza reale della disoccupazione gli confermerà il sospetto di poter diventare anche lui una di quelle «bestie affamate», quando dopo aver perso il lavoro, «al cospetto di questo poliziotto, di questa gente perbene, di questa vetrina luccicante lui capisce che è tagliato fuori, che non appartiene più a quel tipo di mondo, che lo si caccia via a ragione: è scivolato giù, è finito a fondo è spacciato. [...] La povertà non è soltanto miseria, la povertà è anche un reato, la povertà è un marchio, la povertà è sospetta». <sup>35</sup> Non che prima fosse ricco, ma ora è senza speranza, privo di una collocazione e stigmatizzato: anche la vita privata gli appare ora "senza fiam-

---

<sup>33</sup> H. Fallada, *E adesso?.*, cit. p. 221.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 499.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 545.

ma" per quelle strade che gli ricordano il suo fallimento che lo esclude da quel «qualcosa che può ancora succedere»<sup>36</sup>. Il rifugio non riesce più a nascondere e a nascondergli il peso della disillusione.

Solo nell'estrema miseria di chi il negozio non lo può né servire, né frequentare la vetrina può riflettere la scissione, quasi «un'altra persona, una pallida larva, senza colletto» e capisce a cosa servono i poliziotti «ben vestiti e ben nutriti»: sempre più simili «agli insegnanti» che sorvegliano i ragazzi durante la ricreazione<sup>37</sup>. Capisce che la sua tragedia non è solo l'indifferenza dei governi, ma è questione di ordine pubblico: la sua povertà offende lo splendore dello spettacolo delle vie di Berlino, la sua insoddisfazione senza riscatto è un potenziale pericolo per la decenza. Anche la ricreazione è sotto tutela, disciplinata e riservata. Quel suo privato, sia pur progressivamente svuotato, rimane un'isola di salvezza per il piccolo, distonico, Pinnenberg, incapace di un orientamento autenticamente morale e di una fede politica, disinteressato a quel "fuori" che deciderà della sua vita, anche di quella privata.

Fällada non è Zola, i dialoghi interiori di Pinnenberg hanno poco della densità dell'Ulisse, rimane al di qua del protagonista borderline di Alexanderplatz di Doebelin, eppure nella sua semplicità il protagonista è l'incarnazione della dissolvenza di un mondo, della crisi antropologica evocata per vie diverse da Zweig e da Jaspers. In Pinnenberg vive la contraddizione del bisogno di riconoscimento nel cui nome si cancella il passato e si alimenta la vergogna per il proprio stato piuttosto che la rivendicazione della propria dignità. La sua vita nella narrazione di Fällada restituisce il disagio e lo squallore della realtà, la crisi dell'umano del tempo. Disarmante nella sua banalità e al di là del bene e del male, quasi sprovveduto fino alla fine il protagonista vede il mondo rimanendo chiuso nel suo piccolo universo, in uno spazio sempre più ristretto e periferico, nel quale è ricacciato in ogni tentativo di mettere la testa fuori. Un rifugio che rimane tale o meglio che sempre più gli appare tale quanto più la sua vita scivola nella miseria e nel degrado della disoccupazione. Il rifugio spazialmente sempre più piccolo e lontano (sempre più piccole e periferiche sono le abitazioni dei coniugi Pinnenberg), simbolicamente si restringe sotto la pressione dell'esterno.

La narrazione della disgraziata vita di questo piccolo uomo è un romanzo

---

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 543.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 542.

di formazione rovesciato, un itinerario verso il nulla: la realtà con cui Pinnerberg deve venire a patti non gli offre nemmeno lo straccio di un compromesso: tra quanto nella paura aveva immaginato e quanto nel terrore sperimenta nonostante tutto non vi è una possibile comparazione, la fine del romanzo lo vede ridotto a vegetale. Quando tenta di rientrare a casa, quando per la vergogna si nasconde dietro alcune piante, al buio apparirà alla moglie «un cespuglio in sovrannumero»<sup>38</sup>, ridotto al silenzio, timoroso di afferrare anche l'ultima ancora di salvezza di una vita a cui è stato fatto qualcosa, non bloccata o sacrificata, ma resa invisibile.

### Per finire

Attraversare un tempo ormai alle nostre spalle servendoci di pagine di autori di varia ispirazione e professione potrebbe apparire un esercizio di riflessione improprio, irrituale oseremmo dire. Molto di più e molto meglio avremmo potuto dire affrontando i singoli scrittori separatamente o i testi secondo un'ermeneutica rigorosa. Ma difficilmente i sintomi - quelli che ci siamo proposti di rintracciare - si prestano ad una descrizione organica e tanto meno ad una ricostruzione compiuta. La differenza tra normale e patologico, nella cui cornice ovviamente i sintomi acquisiscono peso e significato, ha a che fare con la vita e con categorie in continua evoluzione. In altri termini in questi passaggi presi in esame il patologico era il «disagio della normalità»<sup>39</sup>. Il normale si era cristallizzato in uno stereotipo che aveva preparato gli uomini e le donne ancora prima che si traducesse in "una situazione del tempo". Storia e natura avevano perso significato, o meglio suonavano estranee ad orecchie addestrate all'unico suono di una vita privata della forma umana. Là dove la normalità esprime la strategia in grado di creare possibilità per la conservazione della vita e la piena espressione delle possibilità di uomini e donne, la patologia segnala l'interruzione del circuito tra vita e forma. Nel tempo di cui hanno parlato Zweig, Jaspers e Fàllada pochi e quasi sempre in ritardo hanno riconosciuto l'incongruenza tra il fatto della normalità e la condizione umana, tra i bisogni concreti e le forme di vita umana. La massima espressione di questa contraddizione fu la virata dalla biopolitica alla tanato-

---

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 558.

<sup>39</sup> Cfr. D. Salottolo, *Per una critica della ragione medica*, in «Scienza e Filosofia», 2-2009.



politica dei totalitarismi del Novecento. Qualche voce lo ha avvertito, è rimasta inascoltata. Noi abbiamo il vantaggio di poter guardare l'intero decorso della patologia, di poter registrare gli effetti della distorsione sulla vita umana. L'interrogativo tuttavia rimane e ricorre tutte le volte in cui, come allora, il piacere della deresponsabilizzazione, l'assuefazione alla violenza e alla prevaricazione prevale sulla problematicità della difesa della dignità della vita umana. In questo orizzonte il malessere di Zweig, il dramma di Fallada e dei suoi eroi come la preoccupazione di Jaspers ci avvertono dei pericoli di una falsa scienza e di false teorie che scoraggiano esercizi di riflessione sulla forma umana della vita, quando il patologico diventa normale e il normale patologico se solo si presume di fare a meno del punto di equilibrio della bilancia tra la vita e la morte.