

Contributi/4

Amor proprio. Attualità politica di una passione moderna

Andrea Clemente e Simone Ghelli*

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 1/09/2018. Accettato il 08/04/2019.

This article is devoted to the analysis of the passion of self-love. The first part aims to retrace some of the main landmark cases within the history of modern philosophy (Descartes, Hobbes and the Jansenists), highlighting how the distinction between self-preservation and pride becomes the main explanatory model of human agency. We find a meaningful case of such an anthropology in Mandeville's categories of self-love and self-liking. We consider the theory of self-liking the attempt to establish a fully-fledged 'philosophy of vainness'. The second part deals with the contemporary use of self-love. We stress how it can be considered not only as the proper theoretical background for the current debate on recognition. It is also an anti-dualistic analytic tool which contests any Manichean understanding of power. We conclude with an interpretation of Primo Levi's testimony which ideally stands for an extreme confirmation of modern theories on self-love.

Come oggi, in epoca precolombiana si era restii a radersi i capelli, il modo più semplice per sbarazzarsi dei pidocchi. «La vanità è più forte del prurito [...], la gente preferisce essere infestata dai pidocchi che calva».

A. R. Williams¹

1. L'amor proprio dei moderni

«Due principi regnano nella natura umana, / l'amor proprio quale sprone, la ragione quale freno»². Con queste parole Alexander Pope definisce la «natura umana» nel suo *Essay on man*; versi che, come ebbe a dire Ernst Cassirer, racchiudono «un'espressione viva e incisiva del sentimento fondamentale

* Sebbene abbiamo preparato insieme il presente lavoro, di cui condividiamo ogni singola frase, Andrea Clemente ha redatto il primo e il secondo paragrafo, Simone Ghelli il terzo e il quarto.

¹ A. R. Williams, *Il pidocchio nella storia*, «National Geographic», III, vol. 39, 2017.

² A. Pope, *Saggio sull'uomo*, Macerata 1994, p. 37.

dell'epoca»³. Sebbene oggi venga difficile credere ancora all'evidenza di una 'natura umana', la definizione popeiana sintetizza in poche battute un dibattito che ha attraversato tutta la modernità: il rapporto tra le passioni e la ragione. Come è noto, larga parte della riflessione filosofica contemporanea ha messo severamente sotto accusa l'epoca moderna: da Cartesio a Kant si assisterebbe infatti al progressivo potenziamento del *cogito* e, al contempo, alla messa al bando della dimensione passionale. La ragione sarebbe, dunque, il perno attorno cui ruoterebbe la soggettività moderna, un principio 'chiaro e distinto' a cui i secoli XVII e XVIII avrebbero affidato l'arduo compito di ridefinire tutto ciò che concerne l'umano.

Siamo convinti però che uno studio meno pregiudizioso della modernità conduca a esiti differenti. Come ha rilevato di recente Roberto Mordacci, le critiche contemporanee nei confronti della soggettività moderna, in particolare quelle mosse dalla tradizione post-moderna, sono frutto di una comprensione completamente errata della riflessione filosofica tra Seicento e Settecento. L'aver ridotto più di due secoli a un «blocco unico, senza sfumature e interamente contenuto nel suo inizio», il *cogito*, ha significato proiettare sul moderno tensioni e contraddizioni che semmai sono proprie dell'idealismo e del positivismo ottoneviceschi⁴. Ciò ha finito con l'oscurare la grandissima sensibilità e l'attualità degli studi delle passioni attorno cui si è definita la riflessione antropologica dell'epoca. A nostro parere, l'importanza strategica giocata dalle emozioni, dai desideri e dai sentimenti per la definizione della soggettività moderna emerge in tutta chiarezza proprio in relazione all'intenso dibattito attorno a quella passione che lo stesso Pope ha definito come «sprone» dell'agire umano: l'amor proprio.

A detta di Elena Pulcini, «l'età moderna sembra essere percorsa da una passione dominante, sintomo della emergente sovranità individuale: è l'*amor di sé*»⁵. Che differenza sussiste tra l'amor di sé e l'amor proprio? Come vedremo, l'epoca moderna cercherà di sussumere per mezzo di questo binomio un vasto universo affettivo comprendente l'egoismo, l'interesse, l'orgoglio, il desiderio di stima, la gloria, l'autoconservazione e la ricerca del piacere. Fra i primi ad aver tentato l'elaborazione di una tassonomia esaustiva delle passioni vi è proprio Cartesio⁶. Come è noto, ne *Le passioni dell'anima*, opera che registra un «affievolirsi dell'ideale razionalistico» che aveva guidato in precedenza la riflessione antropologica del filosofo francese, le passioni vengono definite come «corrispettivo mentale di alcuni eventi neurofisiologici»⁷. In altre parole, le passioni sarebbero letteralmente un 'patire', un moto corporeo nei confronti

³ E. Cassirer, *La filosofia dell'illuminismo*, Firenze 1973, p. 19.

⁴ R. Mordacci, *La condizione neomoderna*, Torino 2017, p. 5.

⁵ E. Pulcini, *La passione del moderno: l'amore di sé*, in *Storia delle passioni*, a cura di S. Vegetti, Roma-Bari 1995, p. 63.

⁶ Sull'importanza di Cartesio per la definizione del dibattito moderno sulle passioni si veda A. M. Schmitter, *How to Engineer a Human Being: Passions and Functional Explanation in Descartes*, in *A Companion to Descartes*, a cura di J. Broughton e J. Carriero, Oxford 2008, pp. 426-444.

⁷ G. Mori, *Cartesio*, Roma 2010, pp. 249 e 245-266.

del quale la mente si trova in condizione di passività, priva cioè di controllo su fenomeni di cui è invece padrone il corpo. La modernità de *Le passioni dell'anima*, opera dichiaratamente polemica nei confronti degli antichi⁸, consiste nella totale rivalutazione del mondo passionale che, da fonte dei mali umani, diventa ora indispensabile per la definizione del nesso tra virtù e felicità. Ancora più interessante è il ruolo preminente assegnato a una passione particolare, la generosità, forse «l'ultima invenzione filosofica di Cartesio»⁹. Con *Generosité* il filosofo francese non intende, come si sarebbe portati a credere, una forma di liberalità, bensì, rimanendo fedele alla radice latina del termine (*genus*), la nobiltà di origine¹⁰. Generoso in senso lato è pertanto chi si stima «al grado più alto in cui si può legittimamente stimare» e che riconosce anche agli altri una condizione simile alla propria senza mai disprezzarli¹¹. All'interno de *Le passioni dell'anima* risultano quindi già visibili le due direttive fondamentali della riflessione filosofica successiva: da un lato, l'interesse a un tempo etico e antropologico nei confronti del mondo passionale; dall'altro la particolare attenzione posta sui fenomeni riguardanti l'orgoglio e la stima.

Sin dal principio, dunque, la modernità sembra anticipare tutta una serie di ricerche destinate a sfociare nel dibattito contemporaneo sul riconoscimento. È questa l'idea espressa per esempio da Barbara Carnevali, secondo la quale l'origine filosofica delle note tesi hegeliane sulla servitù e la signoria, da sempre considerate il congedo dal solipsismo cartesiano, vanno rintracciate appunto nel realismo antropologico moderno¹². In tal senso, un ruolo fondamentale è stato giocato da Hobbes, nelle cui opere, in contrasto con la tradizionale immagine atomista della sua filosofia, il tema dell'intersoggettività diviene determinante per la comprensione dell'agire umano¹³. Al centro dell'analisi hobbesiana vi è infatti il concetto di *glory*, una passione che a livello soggettivo rappresenta la «gioia che sorge dalla rappresentazione del proprio potere e della propria abilità»¹⁴ e che, calata all'interno delle relazioni umane, si esprime nella «passione che deriva dall'immaginazione o concetto del nostro potere, superiore al potere di colui che contrasta con noi»¹⁵. Le considerazioni di Carnevali trovano un'ulteriore conferma

⁸ R. Cartesio, *Le passioni dell'anima*, a cura di S. Obinu, Milano 2003, art. I, pp. 113-115: «Non c'è niente in cui appaia meglio la limitatezza delle scienze tramandateci dagli Antichi, quanto in ciò che essi hanno scritto delle Passioni. Infatti [...], ciò che gli Antichi ce ne hanno insegnato è così modesto, e per lo più così poco attendibile, che non posso avere alcuna speranza di avvicinarmi alla verità se non prendendo le distanze dalle strade che essi hanno seguito».

⁹ G. Mori, *Cartesio*, cit., p. 261.

¹⁰ R. Cartesio, *Le passioni dell'anima*, cit., p. 450.

¹¹ Ivi, pp. 349-355.

¹² Barbara Carnevali, *Potere e riconoscimento: il modello hobbesiano*, «Iride», XVIII, 2005, vol. 46, p. 518.

¹³ Su questo aspetto si veda anche M. Reale, *La difficile eguaglianza. Hobbes e gli animali politici: passioni, morale, socialità*, Roma 1991.

¹⁴ T. Hobbes, *Leviatano*, Milano 2011, VI, p. 58.

¹⁵ Id., *Elementi di legge naturale e politica*, a cura di A. Pacchi, Firenze 1968, IX, p. 63. Echi della prospettiva hobbesiana sono riscontrabili nella definizione dell'amor proprio di Spinoza. Spinoza, *Etica*, a cura di S. Landucci, Roma-Bari 2009, III, prop. 55, p. 165: «[...] la gioia che tragga origine dalla considerazione di noi stessi si chiama *amor proprio* [*philautia*] o *soddisfazio-*

in alcuni passaggi del *De cive*, dove il desiderio di essere riconosciuti, unitamente alla lotta per la sopravvivenza, è ciò che porta gli individui a confliggere tra loro. Scrive Hobbes:

la lotta degli ingegni è la più aspra, e da essa derivano di necessità le discordie più gravi. In questo caso infatti suscita odio non solo il contraddire, ma il semplice fatto di non essere d'accordo. [...] Poiché ogni piacere e ogni ardore dell'animo consiste nel trovare qualcuno, confrontandoci con il quale possiamo trarre un sentimento più alto di noi stessi [...]. Questa è per l'animo la cosa più molesta, e da cui deriva di solito il maggior desiderio di nuocere¹⁶.

Questi passaggi ricoprono una notevole importanza, in quanto emerge con chiarezza una distinzione destinata a diventare un vero e proprio canone del dibattito antropologico moderno. Hobbes, infatti, individua già a livello dello stato di natura la compresenza di due fondamentali moti passionali: da un lato, la necessità dell'autoconservazione, dall'altro passioni relazionali mosse da «inezie, come una parola, un sorriso, un'opinione differente, e qualunque altro segno di scarsa valutazione»¹⁷. Come a voler sottolineare che lo stato di natura non si risolve esclusivamente nella lotta per i beni tangibili, ma che l'amore che l'individuo prova per sé stesso è da sempre legato anche allo sguardo degli altri e necessita della dimensione simbolica per soddisfarsi pienamente.

Un momento decisivo per la definizione dell'amor proprio è costituito inoltre dal giansenismo, le cui riflessioni in materia antropologica diverranno un crocevia necessario del dibattito moderno sulle passioni. Se Cartesio e Hobbes avevano tentato, rispettivamente, una rivalutazione morale delle passioni e l'elaborazione di un'epistemologia degli affetti, nei giansenisti le passioni «divengono di nuovo oggetto di radicale condanna morale»¹⁸. A tal riguardo, risulta emblematico il pensiero di Pierre Nicole. In opere come *La carità e l'amor proprio*¹⁹ l'analisi del teologo francese, sulla scorta della tradizionale distinzione agostiniana tra *amor sui* e *amor dei*, individua infatti nell'amor proprio quell'amore smisurato che ogni individuo prova per sé stesso e che lo allontana irrimediabilmente da Dio. L'amor proprio, quindi, prende le forme di una vera e propria 'facoltà del peccato', ossia il nucleo originario da cui si diramano tutte le

ne di sé. E poiché quest'emozione si rinnova ogniqualvolta si considerino le proprie capacità, o il proprio potere di agire, ne viene che ciascuno sia avido di raccontare le proprie imprese e d'ostentare le forze tanto del proprio corpo quanto del proprio animo, e che per questo motivo, magari, si possa anche diventare molesti gli uni agli altri». Sull'eredità hobbesiana nella prospettiva spinoziana sull'amor proprio si veda G. Lloyd (a cura di), *The Reception and Influence of Spinoza's Philosophy*, New York 2001, pp. 179 ss. Inoltre, in queste pagine è presente un interessante confronto tra Spinoza e Mandeville, quest'ultimo oggetto dell'analisi condotta nel seguente paragrafo.

¹⁶ T. Hobbes, *De cive*, a cura di T. Magri, Roma 1974, I, pp. 83-84.

¹⁷ Id. *Leviatano*, cit., XIII, p. 130.

¹⁸ E. Pulcini, *La passione del moderno: l'amore di sé*, cit., p. 159.

¹⁹ P. Nicole, *La carità e l'amor proprio*, a cura di D. Bosco, Brescia 2005.

passioni. Tra queste, Nicole insiste in particolare sul «desiderio di essere amati»²⁰, ossia l'orgoglio, il quale, al di là delle diverse determinazioni empiriche (dalla semplice autostima dei molti al piacere nell'essere temuti dei grandi), si configura come «la più generale». In altri termini, la geometria delle passioni nicoliana perimetra un campo di autonomia e preponderanza dell'orgoglio rispetto a ogni altra affezione dell'anima. È a partire da queste intuizioni che prenderà le mosse il pensiero filosofico di Bernard Mandeville, l'autore che più di tutti insisterà sull'insopprimibile bisogno di stima dell'animale uomo.

2. Il caso Mandeville

Consideriamo il caso di Bernard Mandeville paradigmatico, in quanto momento essenziale di strutturazione e sedimentazione delle intuizioni seicentesche. Con il filosofo olandese, infatti, si prende atto di una decisa concettualizzazione filosofica dell'orgoglio che si concluderà con la sua separazione dall'amore di sé. In termini generali, si può considerare quella di Mandeville come una minuziosa operazione di scavo della natura umana, di cui individuerà due caratteristiche: da una parte l'istinto di autoconservazione (*self-love*), dall'altra il bisogno narcisistico di 'piacersi' (*self-liking*).

Sebbene Mandeville venga generalmente inserito tra le fila dei campioni dell'economia classica, negli ultimi decenni si è assistito a una graduale riscoperta dei suoi studi sulle passioni²¹. Ad aver attirato l'attenzione degli interpreti è stata in particolare la seconda parte de *La favola delle api*. Quest'ultima, tradotta in italiano con il titolo de *I dialoghi tra Cleomene e Orazio*, rappresenta forse il momento più alto dell'«anatomia umana» inaugurata da Mandeville²². Mediante i dialoghi tra Cleomene, *alter ego* dell'autore, e l'amico Orazio, fervente shaftesburyano, l'autore si propone di indagare i veri moventi dell'agire umano. La tesi di stampo giansenista sostenuta da Cleomene polemizza con coloro che, come Shaftesbury, pongono una presunta socievolezza innata dell'essere umano a fondamento della società e dei costumi, ritenendo invece che la loro origine vada ravvisata piuttosto nell'orgoglio. Dunque, come Nicole, anche Mandeville ritiene che «il più grande desiderio di ogni uomo è che il mondo intero sia concorde nello stimarlo, applaudirlo e ammirarlo»²³. Come evidenzia Eugenio Lecaldano, il filosofo olandese «mostra che l'ordine sociale non può derivare

²⁰ Ivi, pp. 77-78.

²¹ A tale riguardo, si vedano gli studi monografici di M. E. Scribano, *Natura umana e società competitiva. Studio su Mandeville*, Milano 1980; M. M. Goldsmith, *Private Vices, Public Benefits: Bernard Mandeville's Social and Political Thought*, Cambridge 1985; A. Branchi, *Introduzione a Mandeville*, Roma-Bari 2004; M. Tolonen, *Self-love and Self-liking in the moral and political philosophy of Bernard Mandeville and David Hume*, Helsinki 2009; M. Simonazzi, *Mandeville*, Roma 2011.

²² B. Mandeville, *Dialoghi tra Cleomene e Orazio*, a cura di G. Belgioioso, Lecce 1978, p. 62.

²³ Ivi, p. 42.

dalle sole motivazioni interessate ed economiche, e neppure da un senso morale comune a tutti gli esseri umani [...]: è piuttosto l'orgoglio ad avere un chiaro ruolo socializzante»²⁴.

Queste prime osservazioni porteranno Mandeville ad approfondire sempre di più il rapporto tra orgoglio e autoconservazione. Perché, si chiede Cleomene, in situazioni come i duelli, gli esseri umani arrivano a mettere a rischio la vita pur di difendere il loro orgoglio, mentre di fronte ad altri pericoli, come un naufragio, l'istinto di sopravvivenza prevale totalmente sul coraggio²⁵? A partire da queste considerazioni si assiste alla delineazione di un campo di autonomia del *pride* rispetto al *self-love*, una vera e propria microfisica dell'agire umano che di volta in volta ridefinisce le proprie categorie interpretative. Ne è la prova lo sviluppo dell'analisi del *pride* nel corso dei dialoghi: presentato inizialmente come equivalente della *vain-glory*, l'orgoglio se ne differenzierà per essere accostato poi ad altri termini come *value* (il valore che gli uomini danno a sé stessi) e *self-esteem* (stima di sé). L'esito di questo travaglio concettuale è, infine, la delineazione di un movente originario, per non dire istinto, affiancato all'autoconservazione (*self-love*): il *self-liking*.

Per impegnare [...] con maggiore efficacia le creature al fine della conservazione la natura ha dato loro un istinto che porta ciascun individuo a stimare sé stesso al di sopra del suo reale valore. Tale istinto in noi, voglio dire gli uomini, sembra essere accompagnato da una certa mancanza di fiducia in noi stessi, che nasce dalla consapevolezza o almeno dal dubbio di sopravvalutarci. È questo che ci rende tanto interessati all'approvazione, alla stima e al consenso degli altri [...]²⁶.

Già autori come Jacques Abbadié avevano in precedenza ritenuto di dover distinguere tra un amore di sé virtuoso (*amour de soi*) e un amor proprio vizioso e corrotto (*amour propre*)²⁷. Tuttavia, riteniamo quella di Mandeville una prospettiva originale e innovativa, poiché con il filosofo olandese la riflessione antropologica moderna si congeda da qualsiasi riferimento trascendente e da ogni forma di giudizio valoriale. Mandeville, infatti, considera le fonti dell'autoconservazione e dell'orgoglio come veri e propri impulsi biologici²⁸. Sono semmai i loro

²⁴ E. Lecaldano, *Orgoglio e società in Mandeville e Hume*, «Rivista di Filosofia», CVI, 2015, vol. 3, p. 350.

²⁵ B. Mandeville, *Dialoghi tra Cleomene e Orazio*, cit., p. 57. Su questo si veda anche A. Branchi, *Vanity, Virtue and the Duel: The Schottish Response to Mandeville*, «The Journal of Schottish Philosophy», XII, 2014, vol. 1, pp. 71-93.

²⁶ B. Mandeville, *Dialoghi tra Cleomene e Orazio*, cit., pp. 87-88.

²⁷ S. Sportelli, *L'«amour-propre» nella Francia del XVII e XVIII secolo*, Roma 2007, pp. 77-102.

²⁸ Come evidenziato da Stephen G. Alter, il materialismo mandevilliano ha certamente influito sulla genesi dell'evoluzionismo di Charles Darwin. Cfr. S. G. Alter, *Mandeville's Ship: Theistic Design and Philosophical History in Charles Darwin's Vision of Natural Selection*, «Journal of the History of Ideas», III, 2008, vol. 69, pp. 441-465. Inoltre, all'interno dei cosiddetti 'taccuini filosofici' di Darwin, Mandeville, insieme a David Hume e Adam Smith, compare come uno dei riferimenti principali proprio in relazione alla questione degli «istinti sociali» e, di conseguenza, della nascita del «senso morale». C. Darwin, *Taccuini Filosofici*, a cura di A. Atanasio, Torino 2010, M23 e NSM30, pp. 13 e 146-147. In virtù di tali affinità, crediamo che, in via sperimentale, la categoria moderna di amor proprio possa offrire una chiave interpretativa ef-

effetti a essere più o meno negativi a seconda dei casi. Rispetto alla tradizione giansenista, i *Dialoghi* segnano pertanto un ulteriore sviluppo, poiché l'amor proprio e l'amore di sé vengono iscritti all'interno di una cornice teorica laica e materialista²⁹. In tal modo, l'autore de *La favola delle api* assegna a moventi quali la fuga dall'anonimato e la ricerca di stima la stessa urgenza biologica dei bisogni legati all'istinto di sopravvivenza:

Questa passione è così necessaria al benessere di quanti sono abituati a soddisfarla che, senza di essa, non saprebbero godere di alcun piacere [...]. Nella prosperità essa raddoppia la felicità e ci sostiene contro i colpi avversi della fortuna: è la madre delle nostre speranze, il fondamento e il fine delle più care aspirazioni, la corazza più sicura contro la disperazione [...]. Ma quando questa passione si estingue, svaniscono tutte le nostre speranze e non possiamo desiderare se non la dissoluzione del nostro corpo e la nostra esistenza ci diventa così insopportabile che l'amore di noi stessi [*self-love*] ci suggerisce di porre fine ad essa e di cercare rifugio nella morte³⁰.

La maggiore insistenza di Mandeville sul *self-liking* rispetto al *self-love* ha portato molti studiosi ad affermare che le due passioni «sono legate da un rapporto di fondazione: il *self-love* nasce cioè sulla base dell'esistenza del *self-liking*»³¹. La lettura dei *Dialoghi*, tuttavia, non sembra suffragare questa tesi: il *self-liking*, difatti, risulta essere una conseguenza logica del *self-love*, quasi una sua passione ancillare, il cui ruolo principale è di assicurare che quest'ultima possa svolgere al meglio le proprie funzioni. Quello che Mandeville sostiene, insomma, è che le creature per 'amar-si' devono innanzitutto 'piacer-si': il *self-liking*, dunque, rafforza e rende 'piacevole' all'individuo stesso quell'identità che il *self-love* si premura di mantenere in vita, dandole dei tratti di unicità e irripetibilità tali da non permettere al singolo di considerarsi niente di meno di un 'qualcuno'. La formulazione mandevilliana, dunque, sfugge a qualunque tentativo di gerarchizzazione. Per tale ragione, pare molto più condivisibile quanto sostenuto da Mauro Simonazzi quando scrive che «queste due passioni [...] sono distinguibili in via di principio, ma si trovano a essere inestricabilmente legate fin dall'infanzia nell'esperienza individuale»³².

Riteniamo, inoltre, che la formulazione mandevilliana costituisca un punto di vista innovativo sull'amor proprio non soltanto se paragonata con i pensatori

ficace per la comprensione del difficile rapporto fra «altruismo» ed «egoismo» sui cui lo stesso Darwin ha a più riprese insistito nel capitolo V de *The Descent of Man (On the Development of the Intellectual and Moral Faculties During Primeval and Civilised Times)*. Id., *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, Princeton 1981, pp. 158 ss.

²⁹ Per quanto riguarda il rapporto tra Mandeville, Nicole e la filosofia hobbesiana si rimanda a M. Tolonen, *Self-love and Self-liking in the moral and political philosophy of Bernard Mandeville and David Hume*, cit., pp. 93-149.

³⁰ B. Mandeville, *Dialoghi tra Cleomene e Orazio*, cit., p. 91.

³¹ M. E. Scribano, *Natura umana e società competitiva*, cit., p. 115. Su questo si veda inoltre S. Sportelli, *L'«amour-propre» nella Francia del XVII e XVIII secolo*, cit., pp. 95-96.

³² M. Simonazzi, *Self-liking, onore e religione nella Ricerca sull'origine dell'onore e sull'utilità del cristianesimo in guerra di Bernard Mandeville*, «Il pensiero politico», XXXII, 1999, vol. 3, p. 368.

precedenti, ma anche con quelli successivi. Il riferimento qui è ovviamente Rousseau e la sua celebre distinzione tra *amour de soi* e *amour propre* presentata nel *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, la quale ha dettato il canone interpretativo dei successivi studi sull'amor proprio. Come è noto, secondo Rousseau «due passioni, chiamate *amour de soi* e *amour propre* delimitano il percorso della storia interiore, tanto individuale quanto collettiva, e, come le maschere di un'antica rappresentazione, si contendono il possesso dell'anima umana»³³. L'*amore di sé* corrisponde all'istinto che ci fa interessare ardentemente al nostro benessere e alla conservazione di noi stessi; l'*amor proprio* richiama, invece, la dimensione sociale dell'«orgoglio», quella che «emerge quando l'io, pensandosi come uno tra molti, comincia ad affidare la consapevolezza di sé alla testimonianza delle altre coscienze»³⁴. Malgrado l'efficacia e la schematicità del binomio rousseauiano abbiano finito con l'oscurare quello mandevilliano, i debiti del filosofo ginevrino nei confronti di Mandeville sono tuttavia innegabili³⁵. A tal riguardo, risultano emblematiche le osservazioni di Maria Emanuela Scribano, a detta della quale:

come per Mandeville la linea di demarcazione fra amore di sé e amor proprio passa per Rousseau tra un sentimento “assoluto”, che si riferisce solo ai propri bisogni fisici in quanto tali [*amour de soi*], e una passione la cui essenza è quella di istituire paragoni con gli altri [*amour propre*]³⁶.

Riteniamo però che queste interpretazioni sottendano tutte un vizio di forma di fatto controproducente: nell'enfatizzare i meriti storico-filosofici di Mandeville, esse finiscono infatti con l'appiattare eccessivamente il *self-liking* sull'*amour propre* rousseauiano, mettendone così in ombra la complessità concettuale. Se con orgoglio Mandeville intende quella passione che ci induce a ricercare l'approvazione altrui, può sorgere spontaneo a questo punto domandarsi, una volta istituito il *self-liking*, quale sia la differenza fra i due termini. Una risposta a questo interrogativo è rintracciabile nella *Ricerca sull'origine dell'onore e sull'utilità del cristianesimo in guerra*, dove l'autore afferma esplicitamente di non «voler confondere l'effetto con la causa»³⁷ e di aver dovuto coniare questa

³³ B. Carnevali, *Romanticismo e riconoscimento. Figure della coscienza in Rousseau*, Bologna 2004, p. 15.

³⁴ B. Carnevali, *Romanticismo e riconoscimento. Figure della coscienza in Rousseau*, cit., p. 18.

³⁵ Come sottolineato da Barbara Carnevali, i termini rousseauiani di *amour de soi* e *amour propre* contengono al loro interno tutta una serie di intuizioni che di fatto anticipano le due maggiori tendenze filosofiche del XIX secolo: da un lato, infatti, le riflessioni sull'amor di sé precorrono la *Sehnsucht* romantica per l'ingenuità perduta; dall'altro lato, l'insistenza di Rousseau sull'importanza dell'apparire prepara il terreno al dibattito otto-novecentesco sul riconoscimento. Cfr. B. Carnevali, *Romanticismo e riconoscimento*, cit.

³⁶ M. E. Scribano, *Amour de soi e amour propre nel secondo Discorso di Rousseau*, «Rivista di filosofia», LXIX, 1978, p. 492. Della stessa opinione I. Hont, *Politics in commercial society. Jean-Jacques Rousseau and Adam Smith*, Cambridge 2015, p. 19.

³⁷ B. Mandeville, *Ricerca sull'origine dell'onore e sull'utilità del cristianesimo in guerra*, a cura di A. Branchi, Firenze 1998, p. 17.

espressione poiché, a suo parere, non esiste una parola «che comprenda tutti i differenti effetti della stessa causa» (adulazione, vergogna, volontà di dominio, identità individuale ecc.)³⁸. Mentre l'orgoglio trova nell'aspetto relazionale il suo tratto saliente, il *self-liking* si presenta invece come uno stato aprioristico di autocompiacimento, in cui l'individuo è rivolto verso sé stesso e solo in un secondo momento si rivolge verso gli altri. Al fine di mantenere intatta la differenza, riteniamo dunque che il *self-liking* debba essere tradotto, anziché con amor proprio, con 'piacersi', termine che più di tutti è in grado di restituirne la connotazione estetica, ovvero la contemplazione narcisistica che ogni individuo ha per sé.

Pertanto, la riflessione di Mandeville rappresenta a nostro parere un'inedita 'filosofia del vano' che finalmente rinuncia a considerare tutte quelle «inezie, come una parola, un sorriso, un'opinione differente, e qualunque altro segno di scarsa valutazione», capricci di una falsa coscienza più attenta alla 'forma' che alla 'sostanza'.

3. Amor proprio e potere: prospettive contemporanee

Nel corso degli ultimi anni si è assistito a un proficuo recupero della filosofia rousseauiana nell'ambito degli studi sul riconoscimento. Interpreti come Barbara Carnevali³⁹, Frederick Neuhouser⁴⁰ e Nicholas Dent⁴¹ hanno infatti tentato due interessanti operazioni storico-filosofiche: da un lato, ridefinire le coordinate cronologico-concettuali dell'intersoggettività, ravvisando in Rousseau – e noi aggiungeremmo Mandeville –, prima ancora che in Hegel, «il primo filosofo moderno ad aver edificato un'intera teoria sociale sulla questione del riconoscimento»⁴². Dall'altro lato, dimostrare l'attualità e la fertilità teorica del binomio *amore di sé / amor proprio* come modello interpretativo per la comprensione dei fenomeni sociali contemporanei. Nel corso del Novecento, le scienze sociali sembrerebbero infatti essere state incapaci di gestire, come invece i moderni, il nesso tra essere e apparire, tra utile e vano, nel segno di un'antropologia filosofica unitaria, ipostatizzando invece queste due istanze in due opposti tipi umani: l'*homo oeconomicus* (maggioritario) e l'*homo aestheticus* (elitario). Un dualismo che ha finito con il proiettare moralisticamente le proprie divergenze antropologiche («materialismo volgare» da un lato, «estetismo»

³⁸ Ivi, p. 21.

³⁹ B. Carnevali, *Romanticismo e riconoscimento*, cit.

⁴⁰ F. Neuhouser, *Rousseau's Theodicy of Self-Love. Evil, Rationality and the Drive for Recognition*, Oxford 2008.

⁴¹ N. Dent, *Rousseau*, Abingdon 2005.

⁴² A. Honneth, *La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale*, a cura di B. Carnevali, Bologna 2017, p. 21.

dall'altro) sull'intero corpo sociale, contrapponendo così la ricerca del benessere dei molti al desiderio di dispendio di pochi⁴³.

A tal riguardo, ci sembra di fondamentale importanza l'«estetica sociale» elaborata da Barbara Carnevali ne *Le apparenze sociali*, dove la prospettiva offerta dal filosofo ginevrino diviene il trampolino di lancio per una riflessione di più ampio respiro sulla triangolazione tra essere umano, potere e prestigio. Come rileva l'autrice, l'insistenza sul carattere materiale delle relazioni sociali ha portato il pensiero politico contemporaneo a confondere «il piano dell'egemonia e della sociologia del potere (le classi superiori usano strategicamente la loro competenza estetica per imporre il loro gusto come dominante) con quello antropologico-sociale (le pratiche estetiche hanno un ruolo nello stile di vita e nella costruzione identitaria di tutti i soggetti sociali)»⁴⁴.

È proprio la lezione dei moderni a offrire a Carnevali un orizzonte teorico capace di uscire da una dialettica oppositiva dei rapporti sociali. Autori come Hobbes, Mandeville e Rousseau hanno definito infatti il prestigio non come un effetto accidentale di configurazioni di potere già date, ma come desiderata dell'animale-uomo, l'oggetto cioè di passioni da cui sono affetti tutti gli individui. Una prospettiva antropologica che in epoca contemporanea trova conferma nelle sociologie carsiche di Tarde, Veblen, Bourdieu e Simmel. In altre parole, il prestigio non è una 'questione di classe', ma una 'questione antropologica' e, come tale, definisce qualunque rapporto di potere, mettendo in campo dinamiche relazionali più attrattive che oppostive. Ne *Le apparenze sociali*, Carnevali propone una vera e propria geometria del prestigio, in cui il movimento alternato tra distinzione e attrazione circoscrive un campo di potere capace di esercitare dominio sugli altri. Un dominio che non assume però, come in Canetti, le sembianze di «una mano che non molla la presa»⁴⁵. Si tratta, invece, di un *soft power*, una «forma di coercizione 'dolce'» che, anziché opprimere, «seduce» chi sta più in basso, mantenendo comunque intatte le distanze⁴⁶. La seduzione, infatti, non genera antagonismo, ma suscita semmai «forme di reverenza e imitazione» che mettono in costante comunicazione il vertice con la base⁴⁷. Ce lo ha insegnato Nietzsche: l'opposizione assiologica tra servi e signori è solo apparente, per non dire ideologica; essa serve in realtà a nascondere il risentimento di chi dal basso guarda con invidia la potenza di chi sta in alto⁴⁸. Una dinamica che, come già mostrato da Tocqueville, alberga in ogni società democratica, dove il mantra dell'egualitarismo è accompagnato dal desiderio sempre più intenso di visibilità, di fuga dall'anonimato⁴⁹. L'analisi di Carnevali

⁴³ B. Carnevali, *Le apparenze sociali. Una filosofia del prestigio*, Bologna 2012, pp. 127-129.

⁴⁴ Ivi, p. 136.

⁴⁵ E. Canetti, *Massa e potere*, Milano 1981, p. 145.

⁴⁶ B. Carnevali, *Le apparenze sociali*, cit., p. 104.

⁴⁷ Ivi, p. 105.

⁴⁸ G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, Firenze 1978, p. 124. Per una prospettiva più ampia sul nesso tra risentimento e società contemporanea si rimanda a S. Tomelleri, *Identità e gerarchia. Per una sociologia del risentimento*, Roma 2009.

⁴⁹ R. Bodei, *Immaginare altre vite. Realtà, progetto, desideri*, Milano 2013.

sembrerebbe dunque suggerire la possibilità per la filosofia politica di utilizzare la categoria di amor proprio come strumento analitico anti-dualistico delle relazioni di potere. Anziché concentrarsi sulle opposizioni materiali dei diversi gruppi sociali, esso pone l'accento sul rapporto che ogni singolo individuo intrattiene nel profondo con il potere, mettendo in luce dinamiche che contraddicono – e non di poco – tutte quelle narrazioni politiche manichee che nel contrapporre ideologicamente i molti ai pochi, i servi ai signori, hanno finito con il replicare l'eterna lotta tra bene e male.

Ad aver insistito sulla necessità da parte della filosofia politica contemporanea di rinunciare all'impianto dualistico di molte delle sue categorie interpretative è stata di recente Simona Forti. Ne *I nuovi demoni*, l'autrice ricostruisce la trama di una vicenda filosofica che, a partire dalla seconda metà del secolo scorso, ha tentato di ridefinire l'endiadi male e potere in polemica con quella lunga tradizione del pensiero occidentale che da Kant, passando per Heidegger, sino alla letteratura sulla *Shoah*, ha pensato il male politico in termini manichei. Forti definisce tale tradizione «paradigma Dostoevskij»: una scena del male in cui «da una parte starebbe un soggetto onnipotente, portatore di morte e, dall'altra, un soggetto ridotto a mero oggetto, perché reso totalmente passivo dalla violenza dell'altro»⁵⁰. A partire dalle note tesi sulla banalità del male di Hannah Arendt, Forti mette in luce la presenza all'interno delle scienze umane contemporanee di un modo diverso di articolare il nesso tra male e potere: il «paradigma della normalità del male». Per mezzo di un proficuo dialogo multidisciplinare, l'autrice mostra come la condizione di possibilità per la realizzazione del male politico non sia tanto la presenza di una volontà malvagia al vertice del sistema, quanto piuttosto il «patto biopolitico» tra oppressi e oppressori. Un patto in cui la merce di scambio è la vita, il «valore supremo» che, come rilevato da Arendt e Foucault, ha definito la struttura e l'esercizio del potere moderno. È questo infatti il segreto del bio-potere: soddisfare il «desiderio di vita» dei molti, ottenendo in cambio obbedienza e collaborazione. Il paradigma della normalità del male cerca proprio di capire «come funziona 'fisiologicamente' la mente di un soggetto che supporta e pertanto rinforza l'evento del male»⁵¹. Una soggettività docile che Forti definisce «demone mediocre», la cui «passione per la vita» non va però confusa con la semplice *self-preservation* hobbesiana. Si tratta, per dirla con Mandeville, di un ben più complesso «*desire of meliorating our condition*»⁵², in cui necessità e prestigio sono indirizzati entrambi alla costante ottimizzazione della propria vita.

La categoria biopolitica del «demone mediocre» permette di rafforzare ulteriormente la nota diagnosi arendtiana sul male politico dei totalitarismi novecenteschi: il primato assiologico che la nostra società assegna alla vita legittima in qualunque momento, non importa quanto estremo, il ricorso a «passioni

⁵⁰ S. Forti, *I nuovi demoni. Ripensare oggi male e potere*, Milano 2012, p. XV.

⁵¹ Ivi, p. 262.

⁵² B. Mandeville, *Dialoghi tra Cleomene e Orazio*, cit., p. 181.

tristi» come la paura, l'ossequio dei superiori e il risentimento⁵³. Passioni che cementificano rapporti sociali basati sull'obbedienza e sul servilismo, causando così un cortocircuito etico funzionale alle pretese di dominio assoluto da parte del potere⁵⁴. Il paradigma della normalità del male si configura pertanto come una severa messa in discussione della secolare equazione per la quale la vita starebbe al bene come la morte al male. Un manicheismo che a lungo ha impedito di capire il male politico del nostro tempo. Come mostra Forti, decostruire il nesso tra il potere e il cieco amor di sé dell'animale-uomo, permette di comprendere i meccanismi socio-antropologici che hanno condotto, e perciò possono sempre condurre, al tragico capovolgimento della biopolitica in «tanatopolitica»⁵⁵.

Certo, come precisa la stessa Forti, «non è che non esistano demoni assoluti. [...] 'Paradigma Dostoevskij' e 'paradigma della normalità del male' non si escludono a vicenda. Spesso vi è bisogno della loro complementarità per spiegare un 'evento del male'»⁵⁶. I demoni mediocri vanno intesi semmai come coloro che con la loro obbedienza e indifferenza permettono alle relazioni di potere di polarizzarsi negli estremi delle vittime assolute e dei demoni malvagi. Non è dunque un caso perciò che al termine della ricognizione sulla normalità del male, Forti rintracci nel concetto di «zona grigia» elaborato da Primo Levi ne *I sommersi e i salvati* una «delle più convincenti confutazioni di ogni teorema dualistico»⁵⁷. Forti ravvisa nel salvato leviano un fattuale estremo del demone mediocre, ovvero la prova di quanto possa diventare micidiale la triangolazione tra essere umano, passione di vita e potere. A nostro parere, *I nuovi demoni* contengono una delle più acute interpretazioni del pensiero di Primo Levi. A differenza di altri interpreti della biopolitica che sono ricorsi alla testimonianza dello scrittore torinese, su tutti Agamben⁵⁸, Forti ha riaffermato la centralità della figura del salvato, quest'ultima lungamente trascurata in favore del sommerso, simbolo del male radicale perpetrato ad Auschwitz. Il concetto di zona grigia si rivela così un ottimo strumento ermeneutico con cui indagare ancora più in profondità le passioni che legano in modo inscindibile l'essere umano al potere.

4. Il caso Primo Levi

«Come si comporterebbe ognuno di noi se venisse spinto dalla necessità e in pari tempo allettato dalla seduzione»⁵⁹? Stupisce che pochi interpreti si siano

⁵³ Sul nesso tra 'passioni tristi' e politica si veda R. Bodei, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Milano 1991.

⁵⁴ H. Arendt, *La responsabilità personale sotto la dittatura*, in *Responsabilità e giudizio*, a cura di J. Kohn, Torino 2004.

⁵⁵ Su questo si veda inoltre R. Esposito, *Bíos: biopolitica e filosofia*, Torino 2004.

⁵⁶ S. Forti, *I nuovi demoni*, cit., p. 392.

⁵⁷ S. Forti, *I nuovi demoni*, cit., p. 386. Su questo si veda anche Ead., *Banalità del male*, in *I concetti del male*, a cura di P. P. Portinaro, Torino 2002, pp. 30-52.

⁵⁸ G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Torino 1998.

⁵⁹ P. Levi, *Opere complete*, vol. II, a cura di M. Belpoliti, Torino 2016, p. 1186.

soffermati sul significato della domanda posta da Primo Levi in conclusione del capitolo sulla zona grigia de *I sommersi e i salvati*. Culmine della riflessione etica che lo scrittore torinese ha condotto a partire dalla propria esperienza di sopravvissuto all'interno di Auschwitz, queste parole rappresentano a nostro avviso anche la conclusione dello «studio pacato di alcuni aspetti dell'animo umano»⁶⁰ iniziato con *Se questo è un uomo*.

Levi non ha mai nascosto il suo interesse 'etologico' nei confronti dell'animale-uomo: «L'assistere al comportamento dell'uomo che agisce non secondo ragione, ma secondo i propri impulsi profondi, è uno spettacolo di estremo interesse, simile a quello di cui gode il naturalista che studia le attività di un animale dagli istinti complessi»⁶¹. A fare di *Se questo è un uomo* un *unicum* all'interno della memorialistica novecentesca è appunto il tentativo di trattare Auschwitz come una «gigantesca esperienza biologico sociale», di fare cioè dell'estreme condizioni di vita del lager il *setting* sperimentale attraverso cui «stabilire che cosa sia essenziale e che cosa acquisito nel comportamento dell'animale-uomo di fronte alla lotta per la vita»⁶².

Al centro della testimonianza di Primo Levi è posto il capitolo *I sommersi e i salvati*, nelle cui pagine lo scrittore torinese cerca di tirare le somme di quanto osservato tra i reticolati del lager. A detta dell'autore, il dato antropologico e sociologico più importante che emerge dall'«esperimento Auschwitz»⁶³ è la pressoché spontanea e immediata divisione della compagine delle vittime in «due categorie ben distinte: i sommersi e i salvati». Come è noto, i salvati sono quei prigionieri che, per abilità e per fortuna, riescono ad ottenere una posizione sopraelevata, aumentando così le loro *chance* di sopravvivenza. Ciò significa accettare di collaborare con il potere, diventare cioè parte della complessa gerarchia del campo, la cui finalità è lo sfruttamento e lo sterminio delle stesse vittime. Sul fondo di questa infame catena stanno i sommersi, coloro che, più sfortunati e incapaci, non riescono ad accedere ai privilegi erogati dall'alto. Come mostra Simona Forti, le implicazioni etico-politiche della tesi leviana sono molte. Qui ci interessa sviluppare però la 'fenomenologia dell'animo umano' elaborata da Levi, ossia capire quali sono le ragioni e le motivazioni che spingono un prigioniero a collaborare con il potere che l'opprime. Prima di ciò, occorre tenere presente la precondizione teorica dello studio leviano, al fine di evitare i facili fraintendimenti a cui l'estremità della situazione presa in esame potrebbe condurre:

Noi non crediamo alla più ovvia e facile deduzione: che l'uomo sia fondamentalmente brutale, egoista e stolto come si comporta quando ogni sovrastruttura civile sia tolta, e che lo «Häftling» non sia dunque che l'uomo senza inibizioni. Noi pensiamo piuttosto che, quanto a questo, null'altro si può concludere, se non che di

⁶⁰ Ivi, p. 138.

⁶¹ Ivi, p. 347.

⁶² P. Levi, *Opere complete*, vol. I, cit., p. 63.

⁶³ M. Bucciandini, *Esperimento Auschwitz*, Torino 2011.

fronte al bisogno e al disagio fisico assillanti, molte consuetudini e molti istinti sociali sono ridotti al silenzio⁶⁴.

In altri termini, il lager rappresenta un perversimento della «vita comune», una sua estremizzazione; tuttavia, ciò non significa che l'«animo umano» muti di segno con l'ingresso nel campo, così come la cruda realtà dell'universo concentrazionario non necessariamente conduce al pessimismo antropologico. Semmai, le estreme condizioni di vita sperimentate ad Auschwitz possono essere utilizzate, ed è questo l'invito di Levi, per verificare il livello di saturazione della normalità⁶⁵.

Come tutte le testimonianze della deportazione nazista, *Se questo è un uomo* è un'opera interamente dedicata alla situazione del sopravvivere, ai condizionamenti che la lotta per la vita impone alla *praxis* dei singoli individui. In un primo momento, la descrizione accurata dei vari aspetti della vita concentrazionaria (il lavoro forzato, le selezioni, il regime alimentare insufficiente e la visione costante della morte) sembrerebbe condurre Levi alla risposta più ovvia: il rapporto tra essere umano e potere in condizioni di estrema necessità è monopolizzato dalla «fame cronica sconosciuta agli uomini liberi»⁶⁶, realizzando così una perfetta coincidenza tra *bios* e *zoé*, tra *ethos* e istinto di autoconservazione. Per dirla con i moderni, è il *self-love* l'unica dimensione passionale a cui l'oppresso verrebbe ridotto in sistemi di potere come il lager. Questa riduzione è non a caso ciò su cui larga parte della riflessione biopolitica sulla *Shoah* ha insistito maggiormente, dall'analisi del processo di disumanizzazione di Hannah Arendt⁶⁷, alle tesi sulla «nuda vita» di Agamben⁶⁸. Tuttavia, l'insistenza di Primo Levi sulla figura del «salvato» rappresenta a nostro parere il tentativo da parte dell'autore di complicare la scena, di mettere in discussione l'ovvia equazione tra sopravvivenza e necessità.

Nella conclusione de *I sommersi e i salvati*, Levi esemplifica le «vie della salvezza», ossia i modi attraverso cui è possibile accedere al privilegio, «raccontando le storie di Schepschel, Alfred L., Elias e Henri». Nel descrivere le vicende di questi suoi compagni di prigionia, vere e proprie «figure del potere»⁶⁹, Levi sfoggia la sua magistrale «capacità di afferrare il di-più», di cogliere cioè «le 'auree' delle persone, componenti fuggevoli e quasi inafferrabili degli individui,

⁶⁴ P. Levi, *Opere complete*, vol. I, cit., p. 206.

⁶⁵ A tal riguardo, occorre tenere presente che a detta di Levi il Lager «era la realizzazione del fascismo, era il fascismo integrato, completato» (P. Levi, *Intervista del 25 gennaio 1975*, in *Rai Tg della sera*, in *Il veleno di Auschwitz. Il volto e la voce: testimonianze in TV 1963-1986*, a cura di F. Sessi Ferdinando e S. Gawronski, Venezia 2016). In altri termini, il campo di concentramento rappresenta il compimento del totalitarismo, dunque una realtà pienamente politica, e non, come spesso si è sostenuto, il ritorno a un presunto «*Hobbesian Hell*» pre-politico. Cfr. F. D. Homer, *Primo Levi and the Politics of Survival*, Missouri 2001, pp. 23-42.

⁶⁶ P. Levi, *Opere complete*, vol. I, cit., p. 161.

⁶⁷ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Torino 2004.

⁶⁸ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino 1995.

⁶⁹ Su questo si veda la conferenza di Simona Forti *Se questo è un uomo di Primo Levi* disponibile al sito http://www.festivalfilosofia.it/2017/index.php?mod=c_video&id=170 (visionato in data 5/4/2019).

che riguardano sia l'aspetto fisico come ciò che definiamo comunemente 'carattere'⁷⁰. Di fatto, ciò che emerge da queste pagine, in cui il 'non-detto' pressoché scandaloso è tenuto a bada dalla cornice memorialistica, è il carattere politico della sopravvivenza, per il quale determinate condizioni di esistenza si dimostrano il terreno fertile per l'instaurazione di rapporti di potere altrimenti impossibili. Prima di entrare nel campo, Alfred L. era un uomo di successo e, ora, pare non riuscire ad accettare di essere un prigioniero qualunque⁷¹. Egli desidera ardentemente «non essere confuso col gregge»⁷², vuole cioè ricevere «ulteriori convalide non solo del valore ma soprattutto della necessità e utilità della propria persona»⁷³. Lo stesso vale per Elias, un rozzo individuo privo di qualunque talento degno di nota, eccetto una forza fisica invidiabile. Quest'ultima è ciò che gli permette di diventare parte della gerarchia del lager, sino ad assumere i panni dello spietato sovrintendente. Come evidenzia Levi, «in Lager, Elias prospera e trionfa», anzi, è addirittura «verosimilmente un individuo felice»⁷⁴. Insomma, Elias ha trovato nell'ingiusta situazione del campo di concentramento l'opportunità di essere 'qualcuno che conta', di diventare cioè colui che non avrebbe mai potuto essere in una società civile. Di fatto, precisa Levi, se «Elias riacquisterà la libertà, si troverà confinato del consorzio umano, in un carcere o in un manicomio». Attraverso queste storie, dunque, Auschwitz sembra cambiare aspetto, diventando una sorta di 'acceleratore sociale', dove certi «tipi-umani», non importa se vittime o carnefici, sono in grado di ottenere il prestigio a lungo desiderato, ma che è sempre stato loro precluso a causa dei correttivi della società civile. È in forza di questa intuizione 'scandalosa' che Levi si sente autorizzato a «gettare ponti con la realtà ordinaria»⁷⁵, a infrangere cioè il pudore memorialistico che non permette di stabilire alcuna connessione fra l'estremo e la normalità.

Non esistono attorno a noi degli Elias, più o meno realizzati? Non vediamo noi vivere individui ignari di scopo, e negati a ogni forma di autocontrollo e di coscienza? Ed essi non già vivono *malgrado* queste loro lacune, ma precisamente, come Elias, in funzioni di esse.

Quarant'anni più tardi, queste considerazioni verranno sviluppate in maniera più dettagliata all'interno dell'ultima opera di Primo Levi, quest'ultima intitolata, non a caso, *I sommersi e i salvati*. Qui il prestigio è infatti l'elemento

⁷⁰ M. Belpoliti, *Nasi, boccette, ricordi*, in *Primo Levi*, a cura di M. Barenghi, M. Belpoliti e A. Stefi, Milano 2017, p. 450.

⁷¹ A detta di Primo Levi, il caso di Alfred L. è la prova di «quanto sia vano il mito dell'uguaglianza originale fra gli uomini». Come sottolineato da Alberto Cavaglion, questo passaggio può essere considerato un riferimento esplicito alla filosofia di Rousseau. P. Levi, *Se questo è un uomo. Edizione commentata*, a cura di A. Cavaglion, Torino 2012, p. 208, nota 18.

⁷² P. Levi, *Opere complete*, vol. I, cit., p. 212.

⁷³ G. Pietropolli Charmet, *L'insostenibile bisogno di ammirazione*, Roma-Bari 2018, p. 13.

⁷⁴ Ivi, p. 215.

⁷⁵ S. Forti, *I nuovi demoni*, cit., p. 388.

che conduce l'analisi leviana della sopravvivenza all'interno della cosiddetta «zona grigia». Nel capitolo *La zona grigia*, l'argomentazione di Levi prende le mosse dalla figura dello *Zugang*, il nuovo arrivato su cui gli anziani del campo erano soliti «sfogare la [loro] umiliazione, a trovare a sue spese un compenso, a costruirsi a sue spese un individuo di rango più basso su cui riversare il peso delle offese ricevute dall'alto»⁷⁶. A detta di Levi, l'ostilità nei confronti dello *Zugang* è motivata essenzialmente da due ragioni: in prima istanza, dal «nosismo», ossia quell'«egoismo esteso a chi ti è più vicino»⁷⁷ teso a «consolidare il 'noi' a spese del 'loro'». Affianco a questa brutale, ma necessaria, strategia di sopravvivenza – *mors tua vita mea* –, Levi pone però «la ricerca di prestigio». A detta dell'autore, si tratta di «un bisogno insopprimibile» della nostra civiltà⁷⁸, ossia la ricerca, per dirla con Bourdieu, di un «capitale simbolico» da spendere nei confronti dei propri simili. Insomma, sembra dirci Levi, la disumanizzazione del lager non riduce l'animale-uomo a un automa mosso esclusivamente dai più elementari bisogni biologici; essa è sinonimo anche di una degradazione psico-morale che ferisce in maniera brutale l'orgoglio e l'autostima dei singoli individui. In altri termini, più un individuo è ridotto a una nullità, più egli desidererà essere qualcuno e accetterà il più infame dei compromessi pur di accedere anche al più inutile dei privilegi. È questo il dato antropologico più sconcertante che emerge dalle pagine de *La zona grigia*: il desiderio di prestigio, di distinzione, non sopraggiunge «a causa, ma nonostante» l'ambiente estremo in cui gli esseri umani si ritrovano a vivere; una passione, come la *glory* hobbesiana, «così potente da prevalere perfino in condizioni che sembrerebbero tali da spegnere ogni volontà individuale»⁷⁹.

Non è un caso se Primo Levi decide di concludere il capitolo *La zona grigia*, ricorrendo, come nelle pagine centrali di *Se questo è un uomo*, a due casi limite: i *Sonderkommando* e Chaim Rumkowski. Le «squadre speciali» esemplificano l'umano attaccamento alla vita, quell'*amore di sé* – «una proprietà della sostanza vivente»⁸⁰ – che ci porta a preferire, quasi illogicamente, «qualche settimana in più di vita (quale vita!) alla morte immediata». L'ambigua vicenda del «re dei Giudei» fornisce invece a Levi un caso paradigmatico della contorta relazione tra 'amor proprio' e potere. La megalomane gestione del Ghetto da parte di Rumkowski è infatti la prova di come certe situazioni, sebbene ingiuste e opprimenti, possano rappresentare per quei «tipi umani avidi di potere» la possibilità di ottenere «una carica» sino a quel momento inaccessibile. Non importa quanto essa sia «spaventosa»: una carica costituisce sempre un «riconoscimento sociale», solleva «di uno scalino»⁸¹, permette cioè di allontanare lo spettro assillante della propria mediocrità.

⁷⁶ P. Levi, *Opere complete*, vol. II, cit., p. 1166.

⁷⁷ Ivi, p. 1194. Sul concetto di «nosismo» in Primo Levi si veda A. Bravo, *Raccontare per la storia*, Torino 2014, pp. 95-99.

⁷⁸ Ivi, p. 1166.

⁷⁹ P. Levi, *Opere complete*, vol. II, cit., p. 1185.

⁸⁰ Ivi, vol. I, p. 671.

⁸¹ Ivi, vol. II, p. 1182.

Riteniamo dunque di poter concludere che la bipartizione tra «necessità» e «seduzione» operata da Levi ricalchi la distinzione moderna tra amor di sé e amor proprio, o meglio, faccia sua una consapevolezza antropologico-filosofica ben precisa e a cui lo scrittore torinese ha sempre guardato in maniera simpatetica⁸². La filosofia moderna fornisce infatti una cornice teorica entro cui sviluppare con efficacia molti aspetti fondamentali del pensiero leviano⁸³. La presenza in Levi di una riflessione sull'amor proprio è stata evidenziata da Risa Sodi nell'influente *A Dante Of Our Time*. A detta dell'autrice, «Levi is concerned with such moral dilemmas as the conflict between an ethical order and the natural love of self»⁸⁴, ossia «how to reconcile the either/or of traditional ethics with [...] the obligation of *amor proprio*»⁸⁵. Un dilemma etico che Levi mutuerebbe dunque dalla *Commedia* dantesca, dove appunto è la distinzione tra *cupiditas* (vizio) e *medietas* (virtù) a stabilire la dannazione e la beatitudine delle anime e che analogamente permetterebbe di accertare le diverse «quote di colpa» all'interno della zona grigia di Auschwitz⁸⁶.

Per quanto Dante rappresenti una delle fonti principali per Primo Levi⁸⁷, riteniamo però che il tema moderno dell'amor proprio sia confluito all'interno del suo pensiero attraverso una rilettura laica di Manzoni e di Dostoevskij, prendendo cioè le distanze dalla cornice provvidenzialistica del primo⁸⁸ e dalla condanna moralistica del secondo⁸⁹. Per quanto riguarda l'autore de *I promessi sposi*, gli interpreti hanno sottolineato quanto il giansenismo francese sia stato fondamentale per lo sviluppo delle riflessioni antropologiche e morali che troveranno proprio nel capolavoro del 1840 – forse il testo più meditato da Primo Levi – una compiuta formulazione⁹⁰. Nelle *Osservazioni sulla morale cattolica*, vero e proprio «studio dell'individuo in concreto con la sua fragilità»⁹¹, l'influenza dei moralisti francesi, su tutti Nicole, risulta evidente proprio nella trattazione

⁸² D. Amsallem, *Illuminista*, in *Primo Levi*, a cura di M. Barenghi, M. Belpoliti e A. Stefi, cit., pp. 290-298.

⁸³ S. Ghelli, *Il peso insostenibile della fortuna. L'ateismo di Primo Levi*, «Iride», XXXI, 2018, vol. 84, pp. 253-257.

⁸⁴ R. Sodi, *A Dante Of Our Time. Primo Levi and Auschwitz*, New York 1990, p. 26.

⁸⁵ Ivi, pp. 33-34. Richiamandosi alla tradizione greco-tomistica medievale, cornice teorica dell'etica dantesca, Sodi utilizza qui il termine di 'amor proprio' senza operare alcuna distinzione con l'amor di sé.

⁸⁶ P. Levi, *Opere complete*, vol. II, cit., p. 1169: «Se dipendesse da me, se fossi costretto a giudicare, assolverei a cuor leggero tutti coloro per cui il concorso nella colpa è stato minimo, e su cui la costrizione è stata massima».

⁸⁷ M. Belpoliti, *Primo Levi. Di fronte e di profilo*, Milano 2015, pp. 323-327.

⁸⁸ Sul rapporto tra Levi e Manzoni si vedano A. Rondini, *Manzoni e Primo Levi*, «Testo», XXXI, 2011, vol. 60, pp. 49-86 e M. Cicioni, *Un'amicizia asimmetrica e feconda: Levi e Manzoni*, in *Voci dal mondo per Primo Levi. In memoria, per la memoria*, a cura di L. Dei, Firenze 2007, pp. 63-70.

⁸⁹ Cfr. T. Pachmuss, *The Theme of Vanity in Dostoevskij's Works*, «The Slavic and East European Journal», II, 1963, vol. 7, pp. 142-159.

⁹⁰ Per una ricostruzione dettagliata si vedano C. Carena, *Manzoni e il giansenismo*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», I, 2006, vol. 98, pp. 139-150 e L. Parisi, *Manzoni, il Seicento francese e il giansenismo*, «MLN», I, 2003, vol. 118, pp. 85-115.

⁹¹ F. Ulivi, *Manzoni*, Milano 1984, p. 179.

delle passioni. Tra queste, la più insidiosa è ancora una volta l'amor proprio, un «amore primitivo» che porta l'essere umano a «riferire tutto a sé stesso, e se ama qualcosa», sottolinea l'autore, «l'ama in relazione a quell'amore ch'egli ha per sé, e che vorrebbe che tutti avessero per lui»⁹². Anche per Manzoni, dunque, l'amor proprio è una passione comparativa, un «amore esclusivo di potenza e di stima» che, da un lato, spinge l'uomo a «entrare in società con i suoi simili», dall'altro, quando non «bilanciato» e «contemperato», porta a voler dominare e sottomettere gli altri. Sarà infatti la declinazione dell'amor proprio come sete di potere e di prestigio a interessare maggiormente la successiva riflessione morale e politica di Manzoni. Perché appunto, come dirà Don Abbondio, «gli uomini son fatti così; sempre voglion salire, sempre salire»⁹³: un desiderio di prestigio che, come mostra la piramide del potere de *I promessi sposi*, è tanto più 'vanagloriosa', quanto più ci si allontana dal vertice⁹⁴. È pertanto la vanagloria dei tanti «bravi» che si affollano ai piedi dei vari Don Rodrigo «per ghermire la loro porzioncina di potere»⁹⁵ a offrire a Primo Levi il paradigma antropologico attraverso cui interpretare le ambigue vicende degli «uomini grigi» di Auschwitz.

Riteniamo inoltre che ad aver fornito a Levi un modello letterario decisivo con cui trasporre il tema dell'orgoglio all'interno della sua testimonianza sia stata l'opera *Memorie dalla casa dei morti* di Dostoevskij. Alberto Cavaglion ha messo in luce come l'opera dello scrittore russo abbia rappresentato per molti ex-prigionieri dei campi di concentramento nazisti un modello memorialistico fondamentale per la stesura delle tante testimonianze prodotte sulla *Shoah*⁹⁶. Sono molti infatti i parallelismi tra *Se questo è un uomo* e *Memorie dalla casa dei morti*⁹⁷. Sebbene conducano a esiti molto differenti fra loro, le testimonianze dei due autori sono attraversate dal medesimo tentativo di utilizzare l'esperienza di prigionia come materiale empirico da addurre a uno studio antropologico di più ampio respiro. Come dirà lo stesso Dostoevskij al termine della sua vita: «Mi chiamano psicologo, ma non è vero. Io sono soltanto un realista nel senso più alto, cioè descrivo tutte le profondità dell'anima umana»⁹⁸. Nelle opere della maturità questo 'realismo superiore' indagherà la psiche di maestose figure del bene e del male; nelle *Memorie dalla casa dei morti* sono invece le passioni dei prigionieri comuni a interessare maggiormente l'occhio vigile e attento del narratore. Sebbene le questioni del potere e della collaborazione non vengano esplicitamente tematizzate, lo scrittore russo registra, con non poco stupore, la tendenza da parte dei prigionieri-funzionari a utilizzare il privilegio ottenuto

⁹² A. Manzoni, *Osservazioni sulla morale cattolica. Parte I e II (postuma) e pensieri religiosi*, a cura di A. Cojazzi, Torino 1919, p. 510.

⁹³ A. Manzoni, *I promessi sposi*, Milano 1999, p. 531.

⁹⁴ Cfr. G. Papparelli, *Il Manzoni e l'idea del Superuomo: la figura dell'Innominato*, «Italice», IV, 1947, vol. 24, pp. 336-349.

⁹⁵ P. Levi, *Opere complete*, vol. II, cit., p. 1185.

⁹⁶ A. Cavaglion, *Introduzione*, in L. Nissim Momigliano, *Ricordi della casa dei morti e altri scritti*, a cura di A. Chiappano, Firenze 2008, pp. 9-13.

⁹⁷ Id., *Dostoevskij presso Primo Levi*, «Belfagor», IV, 2001, vol. 4, pp. 430-435.

⁹⁸ F. Dostoevskij, *Ricordi dalla casa dei morti*, Torino 1959, p. 2.

per soddisfare il loro «amor proprio», a fare della loro posizione sopraelevata lo specchio dove riflettere e, al contempo, confermare l'idea che essi hanno della loro potenza.

Le qualità del carnefice si trovano in germe quasi in ogni uomo contemporaneo. Ma le qualità ferine dell'uomo non si sviluppano in tutti ugualmente. [...] Carnefici ce ne sono di due specie: gli uni sono volontari, gli altri, coatti, obbligati. [...] Cosa strana, quanti carnefici mi è occorso di vedere erano tutti gente evoluta, dotati di giudizio, d'intelligenza e di *non comune amor proprio, perfino di orgoglio*. Se in essi questo orgoglio si sia sviluppato in contrasto con l'universale disprezzo che si ha di loro, se sia stato rafforzato dalla consapevolezza del terrore che essi ispirano alla propria vittima e dal sentimento del dominio loro su di lei, io non so. Forse perfino la stessa pompa e teatralità dell'apparato col quale si presentano davanti al pubblico sul patibolo contribuisce a sviluppare in essi una certa superbia⁹⁹.

Pertanto, Primo Levi trova nella testimonianza di Dostoevskij sia la struttura letteraria sia la conferma sperimentale per mezzo delle quali approfondire una tesi antropologica di fatto scandalosa. Perché si è trattato appunto di uno scandalo aver posto l'attenzione sull'amor proprio delle vittime, aver cioè insistito sul fatto che nemmeno la sopravvivenza più estrema è capace di ridurre al silenzio il desiderio di distinzione e riconoscimento: «la condizione di offeso», scrive Levi, «non esclude la colpa, spesso questa è obiettivamente grave, ma non conosco tribunale umano a cui delegarne la misura»¹⁰⁰. Siamo infatti convinti che lo 'scandalo' sia solo moralistico, sia frutto cioè di un giudizio sulle passioni umane che ancora insiste sul nesso tra utile e vano, tra necessario e superfluo, tra forma e sostanza. Primo Levi ha molto più semplicemente giudicato la «semenza umana» al di qua del bene e del male. Parafrasando Mandeville, si è rifiutato di insegnare agli esseri umani cosa dovrebbero essere, preferendo invece «turbare le loro teste dicendo quello che sono realmente»¹⁰¹.

Andrea Clemente

✉ andreaclem92@gmail.com

Simone Ghelli, Università degli Studi di Pavia – FINO

✉ simone.ghelli@edu.unige.it

⁹⁹ Ivi, pp. 254-255 [C. d. A].

¹⁰⁰ P. Levi, *Opere complete*, vol. II, cit., p. 1169.

¹⁰¹ B. Mandeville, *La favola delle api*, cit., p. 23.