

VACLAV BELOHRADSKY

DISPENSA DI SOCIOLOGIA

2010/ 2011

Questa dispensa non è che un quaderno di appunti per le lezioni di sociologia dell'anno 2010-11 che metto a disposizione degli studenti frequentanti per facilitare la comprensione degli argomenti del corso. Trattandosi di appunti, alcuni passi della dispensa si ripetono, altri sono semplici annotazioni su cui riflettere, ispirate dalle discussioni con gli studenti. La dispensa serve anzitutto per recuperare i temi che il tempo ci ha costretti a trattare in un modo troppo riassuntivo. I paragrafi segnati "digressioni" e stampati a carattere 10 sono da considerarsi come letture di approfondimento volontarie per chi è interessato al tema, niente di più.

Sarò comunque grato a tutti gli studenti che avranno la cortesia di segnalarmi (via email belohrad@pug.units.it) errori e ripetizioni nel testo della dispensa per poterli correggere.

A partire dal 15 marzo la dispensa di sociologia (primo modulo) sarà scaricabile in formato PDF direttamente dal sito del www.pug.units.it, home page docenti – Belohradsky, dispensa di sociologia. Il supplemento di metodologia (secondo modulo) curato dalla prof.ssa Anna Maria Boileau sarà scaricabile dallo stesso sito.

VB

Indice

Capitolo primo

La sociologia e le questioni di (s)fondo

Le egemonie discorsive

Normale, naturale, universale

Le egemonie discorsive svuotate

Le versioni del mondo diventate trappole

Interpretare per comprendere: *humanities*

La malattia mentale: una questione di (s)fondo degli anni Sessanta

Tangentopoli: le conseguenze di una questione di (s)fondo elusa

Digressione

L'affaire Moro nell'interpretazione di Leonardo Sciascia: il deficit di senso dello Stato e l'egemonia democristiana

Le scienze umane: raccontare storie di sensibilizzazione, di orientamento, di conservazione, di conversione

L'esempio della "sensibilità verde"

Dai pregiudizi ai concetti: una ri-appropriazione riflessiva delle tradizioni

Digressione

Sull'etica delle scienze umane

Capitolo secondo

La formazione della società industriale: i processi macrostrutturali

Sviluppo e modernizzazione

Differenziazione funzionale

Capitolo terzo

Risposte allo sviluppo: ricostruzione razionale della società

La società industriale è in perenne transizione

Il canone e i classici

Mutamento razionale: un ideale delle scienze umane

L'era dei catechismi e manifesti: sacerdozio dell'Umanità

Digressione

La breve storia dei luoghi comuni della modernità

Capitolo quarto

L'invenzione del sociale: Toennies – Parsons; Durkheim - Merton

Il sociale come comunità di Ferdinando Toennies

Parsons: una reinterpretazione struttural-funzionalista della dicotomia comunità – società

Durkheim: anomia ovvero il sociale come fonte di norme

Struttura sociale e anomia di R. K. Merton

Capitolo quinto

Le gabbie d'acciaio: la rivoluzione di Max Weber

Descrivere i valori

Razionalità

Legittimità

Burocrazia

Dal mondo disincantato e al mondo re-incantato: i limiti della la secolarizzazione

Capitolo sesto

Dopo Weber

La concezione apologetica di modernità

La concezione antiapologetica di modernità

L'etica del parlare di Habermas

Il rischio ambientale e la seconda modernità

La modernità come crescita contemporanea del vapore e del ghiaccio di Offe

Capitolo settimo

Globalizzazione: dieci parole per capirla, non per farne apologia

Le forme della globalizzazione

La globalizzazione: un minivocabolario

Digressione

Il dilemma del prigioniero

La globalizzazione è estremizzazione

Capitolo ottavo

La globalizzazione tra il multiculturalismo e il neorazzismo

Le ragioni del nuovo razzismo in Europa: *iperdomanda* di azioni collettive e *deficit*
di capitale sociale

I paradossi del multiculturalismo

Digressione

Sul nichilismo di Nietzsche: il re-incantamento del mondo

Capitolo nono

Socializzazione - l'identità come costruzione sociale

Diventare se stessi

Cenno sulla psicanalisi

Interiorizzare

La soggettività e le "tecnologie del sé": cenno su Michel Foucault

La struttura dei ruoli familiari: strumentalità ed espressività

Cenno sulla patologia familiare: famiglie distorte e scismatiche

"Noi, onesti, dobbiamo vergognarci per colpa dei figli disgraziati": una ricerca empirica sulla
patologia familiare

Capitolo decimo

Capire i media: a partire da McLuhan

La mente allargata

Il villaggio globale "Il medium è il messaggio"

I media freddi e caldi

Tetrad

Distorsioni delle comunicazioni di massa: *spoliticizzazione*

Distorsioni delle comunicazioni di massa: *notiziabilità*

Distorsioni delle comunicazioni di massa: *neorealtà*

Un paese ridotto a *reality show*

Digressione

Verso una realtà totalmente inscenata - da Citizen Kane a The Truman Show

Capitolo undicesimo

L'uomo massificato.

La folla

Le due tradizioni

Il pubblico

La caccia alle streghe: il collasso degli spazi pubblici nelle società di massa

Bibliografia

Capitolo primo

La sociologia e le questioni di (s)fondo

Italo Calvino descrive, nelle sue “Città invisibili”, anche la città di Ersilia e i suoi strani abitanti.

“A Ersilia, per stabilire i rapporti che reggono la vita della città, gli abitanti tendono dei fili tra gli spigoli delle case, bianchi o neri o grigi o bianco-e-neri a seconda se segnano relazioni di parentele, scambio, autorità, rappresentanza. Quando i fili sono tanti che non ci si può più passare in mezzo, gli abitanti vanno via: le case vengono smontate; restano solo i fili e i sostegni dei fili. Dalla costa di un monte accampati con le masserizie i profughi di Ersilia guardano l'intrico di fili tesi e pali si innalza nella pianura. E' quello ancora la città di Ersilia e loro sono niente.”

I fili di diverso colore che segnano i rapporti tra gli abitanti di Ersilia sono una buona immagine della sociologia, una disciplina che cerca di rendere visibile l'intrico di rapporti sociali tra gli individui e i gruppi che “reggono la vita della città” in ogni senso immaginabile; questi, costituiti di comunicazioni, sono la realtà della socialità, fanno di noi *una* società. Con la differenza però che nella città reale questi fili sono tanto più forti quanto meno sono visibili, quanto meno gli individui siano disposti cioè ad ammettere la loro esistenza e il loro potere avviluppante.

Che cosa intendiamo per “rapporti sociali”?

Un punto di riferimento inevitabile per chi cerca di dare una risposta a questa domanda, ovvero per chi cerca di “pensare sociologicamente” (per prendere in prestito un'espressione con cui gli editori anglosassoni sono soliti di intitolare le brevi introduzioni alla sociologia) è il cosiddetto schema AGIL, elaborato da T. Parsons. Egli parte dalla teoria dei sistemi che sostiene che ogni sistema, per sopravvivere, deve saper assolvere a queste quattro funzioni: deve essere capace di *adattare (ed adattarsi) l'ambiente*, di *sceglersi nell'ambiente i fini adeguati da raggiungere*, di *garantire un'integrazione tra le parti al proprio interno*, di *essere capace di imparare, di usare cioè nelle situazioni nuove ciò che si è imparato in quelle passate*. La formula AGIL si riferisce dunque alle parole inglesi *adjustment, goals, integration, latency*.

Se consideriamo come sistema l'individuo, risulteranno queste quattro sfere d'azione: organismo, personalità, ruolo, mente. Applicando questo schema alla società avremo invece queste sfere: economia, politica, società, cultura: l'economia consuma le risorse per produrne altre, la politica verte sulla scelta razionali dei fini vantaggiosi da perseguire mediante azioni collettive, la società rende possibile l'integrazione tra gli attori che svolgono ruoli diversi, la cultura immagazzina le tracce simboliche delle azioni del passato e dei loro risultati.

Vediamo dunque che la sfera del “sociale” è definita come la sfera in cui dobbiamo saper farci riconoscere dagli altri come coloro che occupano un *ruolo* legittimo nel sistema e lo svolgono in coerenza con le aspettative di quegli altri che sono per noi importanti; l'integrarsi significa

l'interdipendenza riconosciuta ed incoraggiata.

Diciamo dunque che il termine “sociale” è imperniato sulla dicotomia inclusione – esclusione; possiamo venir inclusi in base ai principi universalistici di competizione oppure in base a principi particolaristici di solidarietà. Nel primo caso parliamo della selezione, nel secondo della discriminazione; si tratta di selezione quanto i criteri di selezione sono aperti a tutti, sono basati su una prestazione che tutti possono, in linea di principio realizzare; si tratta di discriminazione quando l'inclusione si basa sulle qualità come razza, colore della pelle, la nascita ecc. Discriminazione può essere, comunque legittima o illegittima; è legittima quando si basa sui privilegi accordati secondo criteri di appartenenza riconosciuti nella società come tali, ad esempio la famiglia, la religione o nazionalità.

Vale in generale il *principio di indessicalità* che ha introdotto Garfinkel nei suoi importanti studi sui presupposti “dati per scontati” che reggono la comunicazione “normale”, quotidiana, “naturale”. Il sostantivo “indessicalità” vuol dire che in realtà il senso di tutte le parole che usiamo è “situato”, ovvero presuppone un contesto, una storicità, una rete di rimandi impliciti, di cui non siamo consapevoli, anzi la cui esplicitazione porterebbe al conflitto tra gli attori in interazione per legittimare in riferimenti a principi di cui si è consapevoli una definizione della situazione data per scontata; trasformare un consenso implicito in un consenso esplicito, basato su argomentazione pubblica, è un processo complesso e conflittuale. Possiamo formulare il principio di *indessicalità* in questo modo: le interazioni sociali avvengono pacificamente e senza difficoltà se i presupposti impliciti reciprocamente accettati non vengono esplicitati. Siamo *insiders* dei gruppi, ovvero siamo inclusi, nella misura in cui lo sfondo delle interazioni, i loro presupposti impliciti “sono dati per scontati da tutti gli attori in interazione”.

In tutte le sue variazioni, il termine “sociale” indica la capacità degli attori di soddisfare le aspettative di altri attori, farsi da loro accettare, stringere delle relazioni stabili con loro, di farsi includere come *insiders* nei gruppi in cui si svolge la vita collettiva. In misura rilevante *pensare sociologicamente* vuol dire pensare in termini di teoria del ruolo: l'altro agisce in un certo modo perché accetta di svolgere un ruolo, fa ciò che gli altri si aspettano da lui cambiando il suo comportamento se cambiano le aspettative degli altri, ovvero se cambia radicalmente il pubblico alle cui aspettative deve conformarsi. I conflitti sociali riguardano sempre i ruoli, alcuni dei quali ci rifiutiamo di svolgere o siamo costretti a far fronte ad un conflitto tra le aspettative contraddittorie degli altri (ad esempio i genitori possono aspettarsi da un maestro cose molto diverse che i suoi allievi ecc.).

Un aspetto importante del “pensare sociologicamente” è l'interpretazione dello sfondo che tutti i partecipanti all'interazione, ovvero il pubblico e coloro che svolgono i loro ruoli conformemente alle sue aspettative, danno per scontato, oggettivo, normale ma che in realtà è una costruzione simbolica protetta da una polizia epistemologica e governata da una comunità di interpreti-censori autorizzati. La sociologia che si concentra sulle interpretazioni di questo sfondo può essere indicata come “ermeneutica”. In ogni caso l'aggettivo sociale rimanda al concetto di ruolo, ovvero alla necessità di renderci compatibili con gli altri membri della società e contribuire in un modo da loro riconosciuto come tale alla sopravvivenza della società come un tutto. I ruoli che svolgiamo nella società possono essere analizzati dal punto di vista ad esempio della loro fondazione o sul contratto o sulla appartenenza alla stessa comunità, ovvero sulla solidarietà; vi sono ruoli formali o informali, centrali o periferici rispetto alla nostra identità – tutte queste questioni fanno emergere un campo di studi che chiameremo “sociale”.

Il *sociale* diventa oggetto di una disciplina accademica dal momento in cui vengono inventati concetti e teorie che lo presentano in modo “scientificamente produttivo” come una sfera d'agire autonoma, nella sua logica, rispetto a quella economica, politica e culturale. Vedremo che questo è avvenuto nella seconda metà del diciannovesimo secolo in massima parte per opera di Toennies, Durkheim, Weber e Simmel, della cui importante opera non parlo in questa dispensa.

Dei ruoli che i giovani rifiutano ribellandosi contro di essi come contro le trappole tese dagli adulti per costringerli ad essere come loro, si parla in molti romanzi, film, ne discutiamo a scuola, a volte i padri preoccupati avanzano nei bar teorie sulla presunzione riottosa dei loro figli e le loro teorie non sono poi tanto distanti dalle teorie che si trovano nei libri dei sociologi professionisti, nei testi “ufficiali” scritti da interpreti autorizzati di questa disciplina.

Dal Lago (1994) propone infatti di considerare la sociologia come un genere di scrittura all'interno di un campo fatto di testi che appartengono a diversi ma contigui generi letterari - antropologia, sociologia, psicologia, romanzo, critica letteraria; in questo campo letterario tutti i testi e discorsi competono per garantirsi una legittimità attingendo ciascuno largamente a vocabolari elaborati da tutti gli altri. "Diverse tecniche di scrittura sono al servizio di una strategia comune di descrizione, che interesserà non più astratte comunità scientifiche, ma quelle più concrete dei lettori o degli studenti" (Dal Lago 1994, 183).

Questo è un punto di vista utile. Sì, le scienze umane sono anzitutto la (ri)produzione, la circolazione e lo scambio di testi in un campo istituzionalmente predefinito. Un testo viene ammesso a circolare in questo campo a condizione di avere una serie di requisiti – deve trattare un certo tipo di problema, in un certo modo, con una terminologia adeguata e in relazione ad altri testi dello stesso campo. Questo campo è contiguo alla letteratura, al cinema, alle arti visive, già Marx ha riconosciuto che i romanzi di Balzac hanno dato un contributo decisivo alla nostra comprensione delle leggi della società borghese. I conflitti dell'adolescenza, il rifiuto di integrarsi della gioventù americana degli anni Cinquanta vengono analizzati in profondità ad esempio nel film del 1955 "Rebel without Cause" di Nicholas Ray che apre la strada ai cosiddetti "juvenile delinquency movies" che sono paralleli alle ricerche sulle *gang* giovanili, molto diffuse verso la fine degli anni Cinquanta. Gli autori si documentano intervistando giovani, assistendo alle sedute dei tribunali minorili, consultando criminologi, psichiatri, sociologi. Ad esempio nel foglio di presentazione di questo film leggiamo:

"Le figure paterne raffigurate nel film sono assenti, distanti, insulse, a sottolineare il doloroso divario generazionale: il padre di Jim è dominato dalla moglie e dalla suocera, quello di Judy evita con fastidio ogni gesto affettuoso, giungendo a schiaffeggiare la figlia solo perché quest'ultima gli ha dato un bacio, un altro eroe è orfano e vede in Jim, rappresentato da James Dean, un surrogato del padre morto. Quando i due ragazzi si rifugiano nella villa abbandonata assieme a Judy, dando vita a una specie di famiglia ideale, il regista Ray esprime perfettamente il desiderio di fuga da una provincia retrograda e opprimente, e insieme il tormento di una generazione incerta tra il rifiuto dei ruoli imposti dalla società adulta e il bisogno di amore e comprensione."

Considerazioni simili potremmo trovare in molti testi sociologici dell'epoca, ad esempio nelle ricerche sulla delinquenza minorile basata sul concetto di "subcultura legittimante": la tesi secondo cui le subculture intensamente condivise in contrasto con la cultura dominante possono legittimare i comportamenti devianti, anzi questi possono diventare un valore, un atto di eroismo.

I testi sociologici si diffondono nella società attraverso il processo di *volgarizzazione* giornalistica (traduzione dal linguaggio sacro al linguaggio profano o dal linguaggio scientifico a quello laico) e di divulgazione (traduzione per il pubblico più vasto in base alla cultura più condivisa). La terminologia, le teorie e le narrazioni diffuse dai testi sociologici che hanno incontrato il maggior successo vengono insegnate a scuola e diventano così una parte essenziale di ciò che chiameremo in seguito "l'egemonia discorsiva moderna".

Le egemonie discorsive

Il termine "luogo comune" indicava originariamente, già in Aristotele, gli argomenti o temi generali applicabili a casi particolari che sono accettati da tutti e passati nell'uso corrente (sul modello del fr. *lieu commun* e dell'ingl. *Commonplace*). I *luoghi comuni* in questo senso sono la sostanza della società, sono infatti i discorsi egemonici a rendere possibili azioni collettive. Più tardi, sotto la spinta dell'individualismo che attribuiva grande valore alla originalità, la locuzione "luogo comune" comincia ad indicare un'opinione resa banale e fastidiosa dal generale abuso, un argomento ripetuto da tutti e per questo incapace di convincere. Senza voler entrare nei dettagli, definiamo un *luogo comune* o un *topos* come un modo di argomentare che è diventato patrimonio comune in una società, una caratteristica della

sua “mentalità collettiva”. I luoghi comuni sono delle istituzioni, vengono inventati e diffusi per mezzo dell’educazione scolastica, della tradizione letteraria, della stampa e delle analoghe istituzioni.

Ora i luoghi comuni sono la base di ciò che chiameremo “egemonie discorsive”.

Pensare sociologicamente (per prendere in prestito un titolo che gli editori inglesi o americani sono soliti di dare alle brevi introduzioni in questa disciplina) non significa solamente scoprire quale ruolo l’attore esercita per soddisfare quali aspettative di quali altri attori per lui importanti; significa anche comprendere il *sensu* che gli attori sociali danno alle situazioni in cui sono costretti di agire. La questione è: come definiscono queste situazioni e quali limiti questi attori devono rispettare nel definirle, se non vogliono entrare in un conflitto radicale con gli altri attori e con la società come tale. Con la parola “egemonia discorsiva” indico anzitutto questi limiti da rispettare, questo “quadro storico ed istituzionale” della situazione, protetto da discorsi che pesano, che hanno autorità, che “nessuno può ignorare”.

Il concetto di “definizione della situazione” è stato introdotto da Thomas e Znaniecki (1968, 61-62) per indicare il fatto che l’agire è sempre incorporato in situazioni pratiche:

“Ogni attività concreta è la soluzione di una situazione. La situazione comprende tre tipi di dati: 1) le condizioni oggettive entro le quali devono agire l’individuo o la società, cioè la totalità di valori – economici, sociali, religiosi, intellettuali ecc. – che al momento dato influenzano direttamente o indirettamente lo stato dell’individuo o del gruppo; 2) gli atteggiamenti preesistenti dell’individuo o del gruppo che al momento dato esercitano un’influenza reale sul suo comportamento; 3) la definizione della situazione, cioè la concezione più o meno chiara delle condizioni e la consapevolezza degli atteggiamenti. La definizione della situazione è un presupposto necessario di ogni atto di volontà, poiché in date condizioni e con un dato insieme di atteggiamenti è possibile una pluralità indefinita di azioni, e un’azione determinata può apparire solamente se queste condizioni vengono selezionate, interpretate e combinate in un certo modo, e se si raggiunge una sistemazione di questi atteggiamenti in modo tale che uno di essi divenga predominante subordini a sé gli altri”.

Voglio ricordare inoltre che il concetto di “definizione della situazione” è stato introdotto da Thomas già nel 1928 nel libro *The Child in America*. Egli vi descrive il comportamento di un paranoico che ha ucciso diverse persone che conversavano tra di loro in strada. Dal movimento delle loro labbra lui ha dedotto che stanno insultandolo e di conseguenza decise di ucciderli. Thomas deduce da questa scena il suo celebre teorema chiamato “teorema di Thomas”: *If men define situations as real, they are real in their consequences* (Thomas & Thomas, 1928, 572; cf. anche R. K. Merton, 1995, 384). Vuol dire: “se gli uomini definiscono una situazione come reale, essa sarà reale nelle sue conseguenze” – e questo è forse l’unico teorema sociologico universalmente riconosciuto come tale.

Ciò che Thomas e Znaniecki indicano con l’espressione un po’ ambigua “condizioni oggettive entro le quali devono agire l’individuo o la società, cioè la totalità di valori – economici, sociali, religiosi, intellettuali”, ecc. corrisponde, all’incirca, al concetto di “egemonia discorsiva”. Questa stabilisce il quadro *normale* della situazione verso cui ogni definizione della situazione individuale deve *convergere*, altrimenti dà luogo a comportamenti non pertinenti, devianti, eccentrici. Le “definizioni convergenti” della situazione sono semplicemente quelle che sono facilmente negoziabili con gli altri, mentre i costi per negoziare una definizione *divergente* dal quadro della situazione sono più o meno alti o addirittura insostenibili. Immaginiamo ad esempio di voler definire come “matrimonio” la relazione tra due omosessuali: di colpo ci rendiamo conto quanto è difficile negoziare questa definizione “divergente” della situazione con la maggioranza che inquadra la situazione in un modo radicalmente diverso – una relazione anormale, deviante, peccaminosa cui non si deve mai applicare la parola “matrimonio” che santifica le relazioni legittime tra un uomo e una donna. Dare una definizione della situazione divergente dal suo quadro storico-istituzionale vuol dire sfidare l’egemonia discorsiva in una società - e questo non si può fare gratuitamente.

Le definizioni della situazione convergenti, in accordo cioè con il “quadro della situazione”, con la egemonia discorsiva affermatasi in una società, sono “normali”, “pertinenti”, “risposte sensate” che la

gente si aspetta che vengano date in certe situazioni. Nessuna definizione della situazione è comunque perfettamente coerente con il quadro della situazione, con ciò che la maggioranza si aspetta da noi, ciascuna contiene anche qualche "im-pertinenza" da chiarire, qualche stranezza da dover spiegare o "giustificare", (cf. Scott, Lyman, 1968), qualche incomprensione da superare. Far parte di una società significa comunque che le nostre definizioni della situazione sono costruite mediante i luoghi comuni, ovvero possono essere considerati i caso particolari di un quadro generale.

Normale, naturale, universale

Con il termine *egemonia discorsiva* indico dunque il fatto che ogni definizione della situazione, e ogni linea di condotta che ne risulta, è inquadrata nel contesto di ciò che la gente considera "normale" o "naturale", "dettato dal senso comune" o "ispirato a valori universali"; l'*egemonia politica* ad esempio è questo quadro di normalità dell'esercizio del potere politico mentre la *egemonia morale* è il quadro dei nostri giudizi su ciò che è male e ciò che è il bene. Ogni egemonia di configura come una *egemonia discorsiva*, ovvero fondata sulla distribuzione dei diritti di prendere la parola, di far circolare certi discorsi e di ostacolare la circolazione di certi altri; inoltre vi è sempre una comunità di interpreti autorizzati dei discorsi che hanno il diritto e l'autorità di spiegarne il senso vero, autentico che tutti debbono rispettare.

Gli oggetti del discorso come sono ad esempio OGM, la fame del Terzo mondo, i cambiamenti climatici, l'influenza aviaria sono a sua volta creati dalla circolazione di certi discorsi e si impongono come "temi nello spazio pubblico" proprio perché appartengono a discorsi "importanti" che nessuno "può ignorare", a meno di essere escluso dalla comunità di "persone serie".

Con ciò che la gente considera "normale", ci scontriamo o ci solidarizziamo, direttamente o indirettamente, molto spesso e in un'infinità di modi, in qualsiasi genere di attività, l'egemonia è una categoria pre-politica. Il tratto caratteristico delle *egemonie* è appunto il fatto che esse si reggono sulle parole che non vengono percepite come politiche – sulle parole come bene, bellezza, verità, giustizia, igiene, la cura del corpo, le feste ecc.

Chi vuole sfidare un'egemonia politica, politicizza anzitutto queste parole neutrali, mostra ad esempio che il nostro rapporto con il proprio corpo non è mai impolitico, ma imposto da una lunga egemonia politica, che il concetto di bene o di verità sono asserviti ai punti di vista e agli interessi delle classi dominanti.

L'egemonia discorsiva di una certa epoca bolla facilmente la critica in malattia mentale, l'atto di protesta in crimine, l'anticonformismo in peccato, la rivolta morale in tradimento, la previsione razionale in minaccia intollerabile per lo sviluppo della società. E' stato Gramsci a dare alla parola *egemonia* un senso specifico di "capacità di direzione della società" fondata sulla convinzione delle masse che i valori difesi da un gruppo egemonico sono valori universali. Il potere politico assieme a tutte le altre forme di potere e d'autorità nella società deve essere sempre sostenuto, per essere efficace, da un'egemonia. Naturalmente vi possono essere dei poteri senza egemonia – dittature o regimi imposti dall'occupante – o egemonie senza potere – ad esempio la presunta egemonia culturale dei comunisti in Italia negli anni Sessanta e Settanta. Nella lunga durata comunque prevale il potere che rappresenta una reale egemonia di un blocco storico di interessi.

Le egemonie discorsive svuotate

Le egemonie discorsive si svuotano quando cessano di essere attuali. Ora la parola *attualità* è oggi banalizzata, significa "notizia del giorno". In realtà questa è una delle parole fondative della civiltà occidentale; indica infatti le forze o gli eventi che rendono il futuro radicalmente diverso dal passato. Il modello di questa concezione del tempo come rottura della tradizione ed innovazione radicale dell'esistenza è in Occidente il vangelo – la buona novella, la rivelazione che il futuro degli uomini sarà diverso dal passato. Oggi non è la rivelazione, ma la tecnoscienza a rendere il futuro radicalmente diverso dal passato costringendo la società nel suo insieme ad adattarsi a ritmi e possibilità nuove. Ogni egemonia è legata all'attualità, alla capacità dei gruppi dirigenti di far fronte all'attualità nel senso di controllare o governare quel fattore che di volta in volta rende il futuro radicalmente diverso dal passato – pensiamo ad

esempio alla *new economy* promossa dall'internet o alle biotecnologie. Diventa "portatore di un'egemonia alternativa" quel gruppo che riesce a rappresentare l'attualità, a convincere gli elettori di saper governare la minacciosa differenza tra il passato e il futuro che costringe la maggioranza dei cittadini a ridefinire i loro progetti di vita.

Distinguiamo ora i conflitti che risultano dalle definizioni contrapposte della situazione in *dissidi* e *disaccordi*. Limitiamoci in questo contesto ad una definizione semplificata: al *dissidio* portano le definizioni della situazione che rappresentano una sfida alla vecchia *egemonia*, ovvero a *ciò che la gente considera come normale*, valido, universale, vero. Si tratta di un conflitto che può essere risolto solamente dopo che un'egemonia alternativa si sarà affermata. Il *disaccordo* invece riguarda i problemi, per risolvere i quali non è necessario sfidare ciò che la gente considera normale, i concetti e valori egemonici - basta semplicemente applicarli meglio. I verdi che propongono di ridefinire i valori egemonici per ispirare le scelte politiche alle idee che rifiutano la crescita economica come valore più alto della storia, aprono un dissidio politico - sfidano un'egemonia cercando di svuotarla.

Per risolvere un *dissidio* è necessario ridefinire il quadro istituzionale della situazione, ridistribuire il diritto di prendere la parola e promuove un'*esautorazione* delle vecchie comunità di interpreti *autorizzati*. Un conflitto tra i valori contrapposti riceve una soluzione efficace solamente dopo che è cambiata l'egemonia discorsiva che sorregge il quadro della situazione - cioè ciò che la gente considera come normale.

Ogni egemonia discorsiva implica l'esclusione dal dibattito pubblico delle domande che "non si hanno da fare". L'egemonia di un blocco storico comincia, infatti, a svuotarsi quando la gente trova il coraggio e il modo di fare le domande censurate, quelle, cioè che non vengono poste fin tanto che un'egemonia politica tenga. Chiamo queste domande *questioni di (s)fondo*. La grafia che uso vuole ricordare la parola "sfondare" implicita nella parola "sfondo": le questioni di (s)fondo *sfondano* il *quadro istituzionale* del conflitto che deve essere, di conseguenza, o reso più inclusivo o ridefinito. Le questioni di (s)fondo vengono sollevate nello spazio pubblico dagli intellettuali che promuovono un'egemonia alternativa, dato che considerano i problemi che formulano non più risolvibili all'interno del vecchio quadro istituzionale, della vecchia "normalità".

In ogni società l'accesso alle *questioni di (s)fondo* è soggetto a restrizioni, autorizzazioni e censure da parte dei poteri egemonici; le occasioni di sollevare tali questioni sono riservate a certi gruppi o istituzioni, sono ammesse come legittime solamente in certi momenti, in certi luoghi e con modalità prescritte. In ogni società vi sono luoghi ed occasioni preposte alla sollevazione delle questioni di (s)fondo, ad esempio le università o le chiese, ma mosse spesso da un'urgenza particolare queste questioni fuoriescono dai luoghi controllabili provocando conflitti estesi e radicali, come ad esempio le rivolte giovanili negli anni Sessanta, la lotta per i diritti degli afro-americani negli anni Cinquanta in USA, gli antagonismi di classe in Italia negli anni Settanta sfociati nel terrorismo, o anche le contestazioni culturali più complesse della società borghese com'erano ad esempio il movimento surrealista negli anni Venti e Trenta e l'esistenzialismo negli anni Cinquanta e Sessanta.

Le *questioni di (s)fondo* creano le tensioni che sorgono come conseguenza del fatto che un gruppo riesce a trovare le parole per porre "le questioni preventivamente censurate dal gruppo che esercitava l'egemonia politica", ovvero le "domande che non si hanno da fare", se si vuole essere "uno di noi". Le questioni di (s)fondo mettono in dubbio l'universalità degli interessi del gruppo dominante - "sono interessi particolari, egoistici, di classe", dicono i critici, "la loro pretesa universalità non è che una copertura ideologica".

Le versioni del mondo diventate trappole

I nuovi vocabolari che svuotano la vecchia egemonia discorsiva facendone emergere una nuova capace di modificare radicalmente la versione del mondo dominante, sono effetti a lungo termine delle reinterpretazioni/rescrizioni delle versioni del mondo. Ne abbiamo bisogno perché quelle vecchie sono diventate trappole - ovvero "campi di battaglia senza fine", grovigli di conflitti irrisolvibili che dividono irrimediabilmente la società in fazioni ostili - come ad esempio le guerre di religione. Le metafore

inventate dai “pensatori di riferimento” generano nuovi vocabolari e questi ci offrono una via di fuga dalle versioni del mondo diventate trappole, irrimediabilmente pervase da conflitti.

I problemi irrisolvibili sono quelli che dipendono dal modo in cui definiamo la situazione che vogliamo risolvere. Ci troviamo di fronte a problemi di questo genere ogni volta che sentiamo bisogno di consigliare a qualcuno di “cercare di vedere” la sua situazione da un punto di vista alternativo, di modificarne la definizione, di non considerare una certa persona, ad esempio, solamente come un nemico. Detto altrimenti: per risolvere certi problemi dobbiamo riscrivere le versioni del mondo in cui questi si presentano, spostando i confini tra gli *insiders* e *outsiders* delle diverse versioni del mondo.

Le egemonie discorsive ci spingono a definire le situazioni in cui dobbiamo agire in coerenza con ciò che la maggioranza considera in essa “il più rilevante”. Ogni decisione circa la rilevanza implica implicitamente la distinzione “amico-nemico”, nel senso esistenziale radicale elaborato da Schmitt [1972] e riproposto sotto il titolo di *Différend* (dissidio) da Lyotard [1983]. Il “dissidio”, ricordiamo, sorge dall'impossibilità delle parti in conflitto di giungere ad una definizione condivisa della situazione, in quanto ciò che è rilevante per gli uni è “senza senso” per gli altri e ciò che per gli uni è un comportamento pertinente, per gli altri è impertinente. Si tratta dei problemi che non possono essere risolti attraverso un ulteriore aumento nel giudicare la propria situazione:

- (i) della *neutralità* del giudizio,
- (ii) dell'*oggettività* della rappresentazione della realtà e
- (iii) dell'*universalità* delle norme vincolanti.

Secondo Latour [2000: 208] il motivo decisivo dell'egemonia discorsiva costitutiva della modernità occidentale è - da Hobbes sino ai giorni nostri - la ricerca di «una trascendenza unificata che porrebbe fine alla logorrea delle assemblee pubbliche». Per “trascendenza unificata” Latour intende una razionalità che metta i partecipanti alle dispute pubbliche di fronte alla “rappresentazione incontestabile della realtà”, capace di porre fine alle guerre civili: «dalla Città di Dio al contratto sociale, dal contratto sociale ai dolci vincoli del commercio, dall'economia all'etica della discussione, dalla morale alla difesa della natura, occorre sempre che la politica facesse ammenda onorevole della mancanza di saggezza propria degli umani minacciati dalla disputa».

L'orrore delle dispute senza fine tra i rappresentanti dei diversi punti di vista che porterebbero, se non imbrigliate da istanze trascendenti come Natura oggettiva o Religione rivelata, alle guerre civili, è il motore della storia occidentale; è in virtù di esso che si formano le egemonie discorsive e anche le opposizioni ad esse.

Interpretare per comprendere: *humanities*

Il concetto di egemonia è strettamente legato al concetto di *interpretazione* e di *comprensione*. Le egemonie discorsive emergono, si affermano, si impongono ed infine si svuotano, a volte repentinamente. Bisogna comprenderne le ragioni. Un sociologo deve cercare di comprendere le ragioni per le quali un'egemonia discorsiva si è affermata ed anche le ragioni del suo improvviso esaurirsi che apre la possibilità di sfidarla per instaurarne un'alternativa.

Che cosa vuol dire “comprendere”?

“La gente vuole capire” dicono spesso i politici o i giornalisti e fanno circolare i propri discorsi per soddisfare quel bisogno. Che cosa significa realmente “il bisogno di capire” che i politici attribuiscono alla gente e che effettivamente diventa, in certe situazioni, impellente in tutta la società o in quella sua parte che soffre di un disagio particolare?

Esiste un'immagine ingenua del capire, una specie di ideologia del capire che ne definisce la superficie, ad esempio questa:

“Cercare di capire significa, innanzi tutto, osservare un fenomeno, spiegarlo, collegarne le variabili, organizzare le idee in proposito... Da David Hume a Raymond Aron, la cultura per

capire raccomanda di tenere separati i giudizi di fatto, dimostrabili, da quelli di valore, che non lo sono” (Piero Ostellino, *Corriere della Sera*, 15/11/2001).

Siamo comunque capaci di tenere separati i giudizi di fatto da quelli di valore? Già questa separazione è in realtà un valore che richiede certe pratiche come ad esempio misurare, comparare, controllare gli effetti a lungo termine di un’azione, costituire le scale, gerarchie, distinzioni; queste pratiche dovrebbero essere “tenute distinte” da altre pratiche di cui consta la valutazione ovvero i “giudizi di valore”. L’autore parla nella sua riflessione delle ideologie e degli atteggiamenti della sinistra italiana - che cosa vuol dire “osservare,” in questo caso, da quali pratiche sono costituite “le osservazioni della sinistra italiana”, non si tratta forse di un fenomeno costruito già da osservazioni altrui? Le ideologie della sinistra italiana devono essere anzitutto riconosciute o imposte come un fenomeno che vale la pena di osservare, che è rilevante e la rilevanza è un giudizio di valore, non di fatto.

La norma di *oggettività* cui l’autore implicitamente si riferisce è una egemonia ideologica e politica camuffata nello spazio pubblico borghese come “verità dei fatti”. Come ideologia *oggettività* indica la possibilità di ripulire le rappresentazioni della realtà di tutte le istanze di mediazione, di tutti gli strumenti ed agenti cui hanno fatto ricorso coloro che l’hanno fatta “apparire”: l’*oggettività* è ciò che rimane dopo questa pulitura, dopo che si prescinde dai modi in cui l’apparizione della realtà fu politicamente e socialmente organizzata e “fatta apparire” come *oggettiva*. Prima viene definito un certo modo di vivere come deviante (e questo è una decisione ideologica e politica) e poi viene prodotta in ricerche sponsorizzate “la verità dei fatti” su questo comportamento.

L’*oggettività* non è che una delle *rappresentazioni collettive* della realtà, dominata da una classe ed imposta mediante l’uso di poteri di diverso genere; questa classe accorda alla “scienza” ed alle pratiche di cui consta - ad esempio il calcolo, la misurazione, l’esperimento in laboratorio, la classificazione - il privilegio di definire ciò che deve valere come “realtà oggettiva”.

L’oggettività imposta come norma universale e vincolante per tutti è una delle forme più oppressive di egemonia discorsiva, per questo le grandi epoche di contestazione collettiva delle egemonie svuotate, cominciano sempre con la rivolta contro l’oggettività che le classi dominanti rivendicano nello spazio pubblico per le proprie rappresentazioni della realtà.

Chiamiamo “humanities” o “istruzione umanistica” le discipline che cercano di comprendere in modo sistematico le ragioni per le quali le egemonie si svuotano o affermano. “Comprendere”, ha scritto Gadamer, “significa essere in grado di interpretare una frase o un comportamento come risposta ad una domanda”. Il senso di un’azione o di un’idea è dato dal fatto che l’abbiamo costituita in risposta alla domanda che ci rivolge una situazione problematica. Ogni tentativo di interpretare una situazione o un’azione per comprenderla presuppone che riusciamo ad esplicitare, o “rendere visibile,” la “domanda” da cui l’attore è investito e a cui cerca di rispondere mediante le sue idee e le azioni che ne conseguono. Rendere esplicita la domanda cui rispondiamo mediante le nostre azioni ed idee richiede il coraggio e la capacità di sfidare i punti di vista egemonici e gli stereotipi intensamente condivisi, il distacco ironico dall’ovvio. Richiede *spaesamento* nella propria cultura, che costituisce il fondamento di ogni critica mossa a se stesso, di quella “arte dell’interpretazione” che è una delle radici dell’Occidente.

Opporsi ad un’egemonia presuppone dunque la capacità “comprenderla nei suoi limiti storici e sociali” e questo presuppone l’arte dell’interpretazione, ovvero per comprendere un’egemonia discorsiva dobbiamo saperla interpretare. Ogni interpretazione comincia con il coraggio di alcuni di porre le questioni preventivamente censurate dal gruppo che esercita l’egemonia; porre queste questioni ha effetti emancipatori perché ci rende consci della contingenza storica di ogni egemonia discorsiva. Chiamo le questioni di questo genere “questioni di (s)fondo” proprio perché *sfondano* il quadro istituzionalizzato entro il quale certi atteggiamenti, azioni, idee e giudizi sembrano “normali”, naturali, indubbi, da essere rispettate da ogni “buon cittadino”. Poste le questioni di (s)fondo i “meri disaccordi” sulla soluzione di una situazione problematica diventano invece “dissidi” sul senso storico di questa situazione, su ciò che in essa dovremmo considerare come rilevante, su ciò che la rende problematica. Bisogna rinegoziarne il quadro istituzionale condiviso.

Vale in generale che l'ordine interno di un gruppo è determinato anzitutto dal rispetto da parte di tutti gli *insiders* del divieto di fare le domande che non si hanno da fare; questa è la base della solidarietà sociale che lo tiene insieme. Le domande da non fare non possono essere naturalmente del tutto annullate dalla censura preventiva, esse continuano ad essere presenti nella coscienza collettiva come un orizzonte rimosso, con cui tuttavia tutti i membri del gruppo hanno qualche relazione - in certe circostanze esplicita, nella maggioranza dei casi implicita. In genere indichiamo il nostro rapporto con l'orizzonte delle "domande da non fare" (rimosse e censurate) con la formula "coscienza critica" o "coscienza delle alternative". Questa consapevolezza delle possibili questioni da discutere è utile alla sopravvivenza del gruppo: le questioni di (s)fondo vi si presentano attenuate come batteri in un vaccino, rendendo così possibile che gli *insiders* imparino a rispondere razionalmente alle critiche che vengono dall'esterno, ovvero cambiando in risposte alle critiche.

Un delitto (la criminalità come conseguenza dell'ingiustizia sociale), la diffusione delle droghe (la crisi dei valori, l'incapacità della società di proteggere il senso della vita), la pena di morte o certi comportamenti dei giovani - tutto questo sono "fatti" che possono diventare questioni di (s)fondo che trasformano meri disaccordi sulle misure da prendere in dissidi sul senso dei fatti.

La malattia mentale: una questione di (s)fondo degli anni Sessanta

L'esempio importante di una questione di (s)fondo è l'enorme impatto che ha avuto su tutta la società la concezione antipsichiatrica e "anti-manicomiale" della malattia mentale. "Le parole per fare le domande da non fare" sono state trovate da Basaglia e da altri psichiatri sul finire degli anni Sessanta: la "follia" veniva interpretata come una risposta "disperata" dell'individuo alla condizione "umanamente insopportabile", cui è costretto dal "sistema capitalista", basato sull'efficientismo, consumismo e privo totalmente di senso umano - "solo una persona non mentalmente sana, può essere normale in questo sistema", ha scritto Erich Fromm. Il "sistema" impone il conformismo totale, ogni ribellione deve essere curata mediante l'istituzionalizzazione del ribelle. Alla base del disagio mentale è la comunicazione distorta, la censura ideologica e l'unidimensionalità della vita nella società industriale di massa. Ecco una formulazione tipica:

"Il malato è vittima dell'oppressione sociale e la sua incapacità di conformarsi ai canoni della società viene repressa come reazione antisociale. D'altra parte, la pazzia viene interpretata non solamente come anormalità, ma anche come originalità e genialità che trasgredisce la norma ma che, contemporaneamente, può esprimere lo spirito umano in modo più spontaneo, al di fuori di ogni schematismo convenzionale" (cf. Pavesi 1997, <http://users.iol.it/idis>)

Lo scrittore Mario Tobino, di professione psichiatra, riassume nel suo libro di racconti "Per le antiche scale" (Premio Campiello 1972) che hanno per protagonisti i malati di mente, il concetto di follia dominante in quegli anni con queste ironiche parole:

"... oggi è di moda, un andazzo, specie presso i medici giovani, psichiatri innovatori, di sdrammatizzare la pazzia, dichiararla non pericolosa, affermare che non esiste; e non la vogliono riconoscere neppure quando tragicamente si presenta. E se delle volte la pazzia li colpisce proprio sul muso, che è impossibile dire di no, allora ripiegano sulla società, incolpano questa, che è malformata, la società la profonda causa delle malattie mentali."

Come ha testimoniato a suo tempo l'immenso successo di massa del film di Milos Forman "Qualcuno volò sul nido di cuculo" e l'eccezionale risonanza filosofica e politica che la concezione "de-istituzionalizzata" della malattia mentale ha avuto tra gli intellettuali negli anni Sessanta e Settanta, la maggioranza dei giovani ha vissuto la storia della "liberazione dei matti coatti", dei "matti da slegare" per

citare uno slogan celebre di quegli anni, come la storia del loro disagio, come la metafora della loro rivolta contro la maggioranza deviante. Il disagio psichico, la follia, la mente turbata, divennero così l'allegoria dell'irrequietezza intellettuale e morale di massa che ha pervaso tutte le società industriali in quegli anni, innescando una stagione storica di eccezionale effervescenza collettiva.

Anche il film di Marco Tullio Giordana *La meglio gioventù*, che aspira ad essere, a giusto titolo, una cronaca delle lotte politiche e culturali in Italia del dopoguerra, conferma la centralità del tema del disagio mentale. Il filo conduttore delle molte storie che il film racconta è appunto la lotta per restituire la parola ai malati di mente, cui è stata negata dalla logica dei manicomi. Marco Tullio Giordana dice in un'intervista sul suo film che "la malattia mentale è un disagio profondo che dipende molto da come gli altri entrano in relazione con la persona malata". Questa concezione forte del potere – sia distruttivo sia terapeutico - della *relazione sociale*, della comunicazione consapevole con gli altri, è la chiave per capire le ragioni dell'impatto così forte di questo tema negli anni Sessanta, negli anni in cui si formava il "villaggio globale" o la "società della comunicazione".

In Italia la concezione anti-psichiatrica della malattia mentale, applicata da Franco Basaglia e i suoi collaboratori negli ospedali di Gorizia e di Trieste, viene recepita dalla legge n. 180 del 1978 che di fatto abolisce i manicomi. Il varo di questa legge ha messo in moto in Italia una profonda revisione dell'"istituzione manicomiale" ispirata alla teoria, secondo cui "bisogna contaminare la normalità", ovvero riconoscere proprio nella normalità deviante della maggioranza ("La maggioranza deviante" è il titolo del celebre libro di Basaglia) il luogo d'origine della malattia mentale. Questa critica del concetto "psichiatrico" di malattia mentale voleva ascoltare "le persone e la loro storia e non la storia della malattia e delle istituzioni che la contengono, i bisogni delle persone e non i bisogni di riproduzione dell'istituzione". Il sociologo Erving Goffman, autore del libro - manifesto di quegli anni "Asylums, le istituzioni totali: i meccanismi dell'esclusione e della violenza", ha coniato l'espressione "insanità del luogo", con il quale indicava come luogo della malattia non l'individuo, il malato, ma l'istituzione di cura, la sua logica oppressiva, che "produce il malato", perché in questi luoghi gli uomini sono tenuti in condizioni tali da poter adattarsi solo attraverso la pazzia - diventando folli. I sintomi della malattia mentale sono dunque forme di rivolta della ragione minoritaria contro la ragione deviante della maggioranza, forme di lotta contro i luoghi, dove viene negato alla persona il diritto di avere un sé, un'identità, i bisogni propri. Ecco una definizione dell'istituzione totale e del "rovesciamento dell'istituzione totale psichiatrica" quale presupposto politico-sociale della terapia, dell'uscita dalla malattia:

"Un'istituzione totale ... può essere ritenuta come il luogo in cui un gruppo di persone viene determinato da altre, senza che sia lasciata una sola alternativa al tipo di vita imposto. Appartenere ad un'istituzione totale significa essere in balia del controllo, del giudizio e dei progetti altrui (...) Nel caso di un'istituzione totale quale è l'Ospedale Psichiatrico (...) gli internati sono costretti a considerare le misure di protezione prese contro di loro, come unico significato della loro esistenza" (Basaglia, 1998, 323).

La malattia mentale interpretata come caso estremo di istituzionalizzazione che priva l'individuo di ogni possibilità di resistere alle definizioni che i sorveglianti danno di lui, diventava una questione di (s)fondo: l'istituzione manicomiale nega la voce di chi è diverso, lo psichiatra è il guardiano di un ordine che cerca di riprodursi attraverso la repressione e la normalizzazione di tutti - il manicomio è lo strumento della società folle per distruggere le ragioni di chi si rivolta contro di essa.

Ora, il fatto politico di assoluta rilevanza è che la percezione che negli anni Sessanta la maggioranza dei giovani aveva della "società democratica del benessere" in cui viveva, era quella di un luogo "insano", dove si pretendeva che le misure prese per controllarli fossero "l'unico significato vero della loro esistenza". Lo (anti)psichiatra Szasz ha riassunto il ribellismo di massa di quegli anni in questa massima: "In the animal kingdom the rule is eat or be eaten; in the human kingdom, define or be defined" (nel regno animale vale la regola, divora o sarai divorato; nel regno umano invece, definisci o sarai definito)". Questa formulazione esagera certamente la differenza tra il regno animale e quello umano – per essere divorato è necessario, pure nel regno animale, essere prima *definito* come preda. La tensione

irriducibile tra il “definire” e il “venir definito” riguarda in realtà tutto ciò che è vivo, tutto ciò che è caratterizzato dall’ “auto-riferimento” nel senso di Luhmann.

Gli anni Sessanta erano sicuramente, dal punto di vista sociologico, una ribellione di massa dei giovani, guidati dagli studenti universitari, contro l’“essere definiti” dal sistema, dai suoi apparati e meccanismi anonimi: la malattia mentale irrompe nello spazio pubblico come una potente allegoria della logica del mostruoso apparato al servizio del “sistema” e della normalità deviante che impone a tutti espropriando l’individuo di ogni diritto di definire se stesso, i suoi bisogni e le situazioni in cui vive. La questione di (s)fondo sulla possibilità di essere razionali come individui in una società folle che l’interpretazione “anti-istituzionale” della malattia mentale elabora e propone nello spazio pubblico, divenne negli anni Sessanta motivo di movimenti sociali di grande forza propositiva e di un’effervescenza collettiva dei giovani, intensa e contagiosa.

Ricordiamo le formulazioni più tipiche:

“Si è partiti dall’incontro con la realtà manicomiale, che è tragica perché oppressiva. (...) Il malato mentale è malato soprattutto perché è un escluso, abbandonato da tutti; perché è una persona senza diritti, nei confronti della quale tutto è possibile. Per questo noi neghiamo (...) la disumanizzazione del malato come risultato ultimo della malattia, imputandone il livello di distruzione alla violenza...dell’istituto, delle sue mortificazioni, prevaricazioni e imposizioni; che ci rimandano poi alla violenza, alle prevaricazioni, alle mortificazioni su cui si fonda il nostro sistema sociale. Tutto questo è potuto avvenire perché la scienza - sempre al servizio della classe dominante - aveva deciso che il malato mentale era un malato incomprensibile (...) lasciandogli come unica possibilità la morte civile” (Basaglia, 1968, 33.)

“Significherebbe agire come il governo Andreotti che di fronte al fatto del terrorismo crea delle carceri (...) e non affronta il problema reale...Allora noi, di fronte al problema del manicomio, di fronte al malato che uccide, e dico del sistema malato in maniera provocatoria, noi sopportiamo le conseguenze ed affrontiamo il braccio secolare del potere. E diciamo: Benissimo, è avvenuto questo. Perché è avvenuto? Noi abbiamo evidenziato che il manicomio (...) è il luogo nel quale viene contenuto il terrorismo, la paura che la gente ha della follia che è terrorismo (...) Cosa viene fatto normalmente? Si risolve la questione del terrorismo attraverso la repressione” (da *La nave che affonda*, 1978).

La malattia mentale si carica di rilevanza politica, perché la condizione del malato rinchiuso per essere normalizzato viene sentita come metafora universale della condizione umana e così diventa chiave per aprire una questione di (s)fondo che svuota l’egemonia politica e i blocchi storici su cui regge; il potere politico come potere di normalizzazione è ora di grande attualità: è questo il volto proprio del potere politico nella società postindustriale ad altro contenuto di conoscenza specializzata? La malattia mentale, interpretata ora come la forma più insidiosa della disconferma che il potere riserva a chi non si adatta alla sua “sorda volontà di autoriproduzione”, porta ad una mobilitazione di massa e in seguito ad una radicale ridefinizione del quadro in cui si è definiti “malati di mente”.

L’interpretazione anti-psichiatrica della malattia mentale sovverte anche il concetto tecnico-amministrativo della guarigione; una guarigione reale dipende ora dalla rivoluzione sociale e politica, capace di “rovesciare la malattia sulla società e le sue istituzioni, sulla sua normalità blindata”. La sovversione del quadro in cui viene vissuta la malattia mentale, il rigetto delle sue definizioni “tecniche”, consiste nel riconoscere alle persone “folli” e alle loro definizioni “anormali” della situazione un senso di protesta “autenticamente umano”: emancipare il singolo dal suo disagio psichico presuppone l’emancipazione della società nel suo insieme dai modi di vita imposti come normali dalla sua maggioranza deviante.

Questa ridefinizione della malattia mentale divenne così una questione di (s)fondo degli anni Sessanta: alla malattia viene riconosciuto un contenuto positivo che la società deve apprendere, attraverso i suoi sintomi il malato resiste agli effetti “insani” che il luogo dove vive ha su di lui. Quest’interpretazione sfonda il quadro che determina la differenza normalità/devianza, scienza/valori, realtà/allucinazione, sconnette le concatenazioni delle definizioni giuridico-scientifico-morali-amministrative del disagio mentale e relativizza radicalmente il concetto egemonico di razionalità rendendolo molto più inclusivo.

Le interviste ai familiari dei malati mentali (cf. Operti, 2001) dimostrano che questi percepiscono

la definizione antipsichiatrica della malattia mentale come un concetto “accusatorio”, come una colpevolizzazione ingiusta dei familiari come se il loro deficit affettivo e o modi distorti di comunicare fosse la causa della malattia. Ecco alcuni passi da un’intervista alla presidentessa dell’Arap, (www.arap.it, associazione dei familiari con malati mentali a carico):

“Mio figlio è schizofrenico (...) Quando si è ammalato sono venuti a casa nostra due psichiatri e hanno incominciato a dire che era colpa della famiglia. Con mio marito ci domandavamo: ma dove abbiamo sbagliato, cosa abbiamo fatto? (...) Quando mio figlio si è ammalato a casa rompeva tutto... E questi psichiatri continuavano a incolparci. Per curare i nostri malati si dovevano fare delle riunioni. Erano presenti psichiatri, infermieri, familiari e malati. Era un continuo gridare, sembrava di stare al mercato (...) A noi però questo metodo non piaceva (...).”

Gli anni Sessanta sono caratterizzati dalla “sovra-culturalizzazione”, ovvero dall’enorme sopravvalutazione della trasmissione dell’informazione attraverso i simboli rispetto alla trasmissione dell’informazione attraverso il gene, dalla sopravvalutazione del *sociale* rispetto al *biologico* nel definire la malattia mentale. Dal punto di vista di storia delle idee, l’interpretazione anti-psichiatrica della malattia mentale non è che il segno più importante di questa sovra-culturalizzazione dell’epoca: essa viene interpretata come sintomo di un uso strumentale, manipolatorio, oppressivo dei simboli, come effetto di una comunicazione distorta, chiusa, riduttiva, egoistica e violenta, non orientata all’ascolto dell’altro, della sua diversità, ma esclusivamente al profitto, al dominio e alla manipolazione; l’interpretazione biologica della malattia, cercare la sua origine e causa nel biologico invece che nel sociale, nei geni anziché nei simboli, nella comunicazione biologica anziché simbolica, la sua trasmissione per via genetica anziché per via della comunicazione distorta interpersonale, viene rifiutata come “fascista”, come visione poliziesca dell’identità umana, asservita totalmente alla difesa dello *status quo*.

Ecco un brano significativo:

“(...) sotto orpelli pseudoscientifici, un modo di pensare modellato sulla biologia dissimula maldestramente il suo pessimismo fondamentale circa le possibilità di terapia di un malato mentale. Il pensiero biologico viene asservito alla segregazione...se in una famiglia vi sono numerosi malati, si pretende che ciò accada perché le malattie mentali sono ereditarie, trasmesse...da geni particolari. Ne consegue una prospettiva eugenica, pessimistica e segregatrice” (Hochmann, 1973,193).

Gli anni Ottanta hanno segnato una svolta nei confronti del messaggio degli anni Sessanta, rispetto allo “The Spirit of the Sixties”: le devianze in genere e la malattia mentale in particolare tornano prepotentemente ad essere un problema biologico – vengono scoperti i geni che determinano le nostre propensioni verso l’alcolismo, la violenza, persino la promiscuità sessuale ecc. Il gigante farmaceutico svizzero Roche ha annunciato verso la fine dell’ottobre 2000 che gli scienziati islandesi hanno scoperto il gene della schizofrenia, e che, acquisiti i risultati della ricerca dall’azienda privata biotecnologica islandese deCode genetics, stanno ora sviluppando un medicinale nuovo.

La sopravvalutazione del potere della comunicazione culmina nel Ventesimo secolo - nel secolo della psicanalisi, della scuola di massa, dell’industria culturale, della standardizzazione delle informazioni, del totalitarismo e della caduta del Muro di Berlino, dello stato sociale, della pubblicità, della propaganda planetaria, del villaggio globale dei media. Gli anni Sessanta con la loro atmosfera irripetibile non sono dunque da interpretare come l’inizio di una nuova fase della modernità; al contrario, in essi culmina l’anima illuminista della Modernità, la fede nel potere rivoluzionario della comunicazione interpersonale emancipata definitivamente da pressioni di interessi distorti, in una “democratizzazione fondamentale” che implica il prevalere di una “razionalità sostanziale”, ovvero della capacità di comprendere “le interrelazioni di eventi in una data situazione”(cf. Mannheim, 1959) sulla razionalità meramente strumentale, funzionale, efficientista. La democratizzazione sostanziale oggi deve basarsi su una visione più inclusiva della razionalità, capaci di trovare un equilibrio tra il *bios* e il *logos*, tra la *techné* e l’*ethos*, tra la razionalità e la ragionevolezza.

Negli anni Ottanta assistiamo ad mutamento radicale del quadro: il predominio del sociale sul biologico, della comunicazione attraverso i simboli sulla trasmissione dell’informazione mediante il gene

si capovolge bruscamente. Comincia infatti un'epoca più realistica, dominata dall'autorità della biologia molecolare e dall'economia neoclassica. La fiducia illuminista nella superiorità del simbolo rispetto al gene nel processo di trasmissione dell'informazione si indebolisce; la crisi investe anche il mito centrale dell'Illuminismo, quello dell'uomo come "soggetto autonomo", consapevole di sé, capace di "riflettere su se stesso" e in questa riflessione trovare il fondamento della sua autonomia morale. Lo scrittore psichiatra Mario Tobino nel citato libro ha anticipato la critica della presunzione antibiologica che caratterizza questa interpretazione della malattia mentale così: "Per i giovani la follia è solo un misfatto della società, frutto di storte leggi, non una solenne tragedia". La tragedia viene dal fatto che "la pazzia in ogni momento può battere all'improvviso le sue ali di pipistrello", perché viene dall'indecifrabile "bios", è un messaggio dei geni, di quella informazione che non si fa dominare dal potere critico ed emancipatorio della parola. Ecco come descrive la dissoluzione del linguaggio:

"Quando diciamo bicchiere tutti ci intendiamo. In un attimo raggrumiamo tante visioni di bicchieri e ne astraiano una sola, conclusione di tutte. Un fenomeno facilissimo, neppure ci se ne accorge.

Se per un qualche mistero uno perde questa capacità, questo semplice e meraviglioso meccanismo, se li capita di dire bicchiere e non trova più l'emblema che lo rappresenta, che succede?

Ripete la parola, e di nuovo la sua eco è il vuoto, il non senso, il nulla, una paurosa silenziosa voragine.

Il "bicchiere" urla. "Cosa è?" Dapprima ripete disperatamente la parola; dappiù si smarrisce a constatare che non suscita niente. La paura si unisce al dolore, la muta implorazione si tramuta in richiesta di pietà.

Diventare uomini è afferrare i concetti, toccare il concreto. Si comincia bambini, si tartagliano le prime parole, ci si impadronisce della conclusiva immagine di un oggetto. "La tromba! Voglio una tromba!" proclama il bambino ed ha ben chiaro il concetto, non lo si ingannerà.

(*Il federale*) aveva perso questo potere. Egli aveva visto dileguarsi e poi naufragare gli infiniti oggetti che circondavano la sua vita, che dall'infanzia si era costruito."

Nella visione "culturo-centrica" degli anni Sessanta la restituzione dell'universo di "oggetti che si sono dileguati" alla persona smarrita deve essere affidata alla parola redentrica che ci rende consci della nostra condizione e così ci guarisce dalla "pazzia che batte le sue ali di pipistrello". Negli anni Ottanta le cose cambiano: il *bios* recupera i suoi diritti sulla malattia mentale e le pretese del discorso emancipante, di questa grande eredità dell'Illuminismo, vengono ridimensionate e ridotte dalla terapia scientifica alla "letteratura".

La critica filosofica e politica mossa al mito della soggettività diventa – sotto la denominazione di "paradigma postmoderno" – la questione di (s)fondo degli anni Ottanta: essa scardina il quadro più consolidato della tradizione occidentale – l'antropocentrismo, dal cui indebolimento prende le mosse la critica "verde" della civiltà industriale, ovvero la nuova sensibilità ecologica.

Tangentopoli: le conseguenze di una questione di (s)fondo elusa

L'onorevole Sergio Moroni, deputato socialista, si è suicidato il 2 settembre 1992, nei giorni in cui Tangentopoli irrompeva nella storia politica italiana. Prima di morire ha scritto una lettera all'On. Giorgio Napolitano, Presidente della Camera, in cui ha posto, a giustificazione morale dell'estremo gesto, una questione di (s)fondo che la maggioranza dei cittadini voleva evitare: la criminalizzazione dei comportamenti politici che erano di tutti, è una grande ipocrisia. In questo modo i giudici, invece di giudicare, operano delle *decimazioni simboliche*, scegliendo le sue vittime tra la classe politica, tutta egualmente colpevole, secondo un disegno politico.

Ecco i passi più significativi della lettera dell'onorevole Sergio Moroni:

"Egregio Signor Presidente,
ho deciso di indirizzare a Lei alcune brevi considerazioni prima di lasciare il mio seggio in Parlamento compiendo l'atto conclusivo di porre fine alla mia vita. E' indubbio che stiamo

vivendo mesi che segneranno un cambiamento radicale sul modo d'essere nel nostro paese, della sua democrazia, delle istituzioni che ne sono espressione. Al centro sta la crisi dei partiti (di tutti i partiti) che devono modificare sostanza e natura del loro ruolo. Eppure non è giusto che ciò avvenga attraverso un processo sommario e violento, per cui la ruota della fortuna assegna a singoli il compito di vittime sacrificali. Ricordo l'agghiacciante procedura delle decimazioni in uso presso alcuni eserciti, e per alcuni versi mi pare di ritrovarvi dei collegamenti (...) Un grande velo di ipocrisia (condivisa da tutti) ha coperto per lunghi anni i modi di vita dei partiti e il loro sistema di finanziamento. C'è una cultura tutta italiana nel definire regole e leggi che si sa non potranno essere rispettate, movendo dalla tacita intesa che insieme si definiranno solidarietà nel costruire le procedure e i comportamenti che violano queste stesse regole.

Mi rendo conto che spesso non è facile la distinzione tra quanti hanno accettato di adeguarsi a procedure legalmente scorrette in una logica di partito e quanti invece ne hanno fatto strumento di interessi personali. Rimane comunque la necessità di distinguere, ancora prima sul piano morale che su quello legale. Né mi pare giusto che una vicenda tanto importante e delicata si consumi quotidianamente sulla base di cronache giornalistiche e televisive, a cui è consentito di distruggere immagine e dignità personale di uomini solo riportando dichiarazioni e affermazioni di altri. Mi rendo conto che esiste un diritto all'informazione, ma esistono anche i diritti delle persone e delle loro famiglie. A ciò si aggiunge la propensione allo sciacallaggio di soggetti politici che, ricercando un utile meschino, dimenticano di essere stati per molti versi protagonisti di un sistema rispetto al quale oggi si ergono a censori. Non credo che questo nostro Paese costruirà il futuro che si merita coltivando un clima da pogrom nei confronti della classe politica, i cui limiti sono noti, ma che pure ha fatto dell'Italia uno dei Paesi più liberi dove i cittadini hanno potuto (...) operare per realizzare positivamente le proprie capacità... Io ho iniziato giovanissimo, a soli 17 anni, la mia militanza politica nel PSI. Ricordo ancora con passione tante battaglie politiche e ideali, ma ho commesso un errore accettando il sistema, ritenendo che ricevere contributi e sostegni per il Partito si giustificasse in un contesto dove questo era prassi comune, ne mi è accaduto di chiedere e tanto meno pretendere. Mai e poi mai ho pattuito tangenti, né ho operato direttamente o indirettamente perché procedure amministrative seguissero percorsi impropri e scorretti, che risultassero in contraddizione con l'interesse collettivo. Eppure oggi vengo coinvolto nel cosiddetto scandalo tangenti, accomunato nella definizione ladro oggi tanto diffusa. Non lo accetto nella serena coscienza di non avere mai personalmente approfittato di una lira. Ma quando la parola è flessibile, non resta che il gesto" (in Bettino Craxi, 1994, 163-164).

Aggiungiamo ancora alcuni passi dalla lettera di un altro suicida di Tangentopoli, l'ingegner Gabriele Cagliari, ucciso in carcere il 20 luglio 1993:

"La criminalizzazione di comportamenti che sono stati di tutti, degli stessi magistrati, anche a Milano, ha messo fuori gioco soltanto alcuni di noi, abbandonandoci alla gogna e al rancore dell'opinione pubblica. La mano pesante, squilibrata e ingiusta dei giudici ha fatto il resto. Ci trattano veramente come non persone, come cani ricacciati ogni volta al canile... Quei pochi di noi caduti nelle mani di questa giustizia rischiano di essere i capri espiatori della tragedia nazionale generata da questa rivoluzione. Io sono convinto di dover rifiutare questo ruolo" (in Bettino Craxi 1994, 157-159).

Sergio Moroni spera di porre, attraverso l'atto estremo del suicidio, una questione di (s)fondo che politicizzerebbe la questione del finanziamento della politica in Italia: essa non è un problema di alcuni attori devianti, ma di tutta la società. La politicizzazione di Tangentopoli ne limiterebbe l'uso politico partigiano - tutti i partiti sono stati finanziati allo stesso modo, i comportamenti ora criminalizzati "erano di tutti". Perché, e soprattutto a favore di chi e in difesa di quali interessi particolari, viene ora mascherata questa verità storica sul sistema politico italiano? Perché la questione è stata *spoliticizzata* - trattata come comportamento deviante di alcuni attori politici?

La "criminalizzazione dei comportamenti che erano di tutti", imposta dai media in alleanza con alcuni partiti politici, equivale a disdire "la tacita intesa" grazie alla quale il sistema funzionava. Le espressioni come "grande velo di ipocrisia condivisa da tutti" oppure "una cultura tutta italiana" indicano comportamenti legittimati dall'egemonia politica democristiana accettata negli anni Sessanta e Settanta da tutti gli attori politici che si fondavano su un *deficit* di cultura civica in generale e di cultura della legalità in particolare che caratterizzava il sistema politico italiano *ab initio*.

Don Sturzo ad esempio ha parlato nel lontano 1959 (cf. *Orizzonti*, 21/6/1959) di tre male bestie della democrazia in generale e di quella italiana in particolare. Le tre bestie sono – lo stalinismo, la partitocrazia, l'abuso del denaro pubblico. Per “stalinismo” egli intende “intervento sistematico ed abusivo dello stato che viola i relativi diritti ed autonomie dei cittadini”. Lo stalinismo è favorito e promosso in Italia dai partiti perché rende possibile conquistare numerosi posti per i propri dirigenti, garantirsi larghe remunerazioni attraverso promozione degli affari che sfuggono ai meccanismi di selezione corretta ed efficiente ecc. Suona come premonizione la sua tesi che “la mancata approvazione del mio disegno di legge sul finanziamento di partiti, le debolezze verso Mattei, il suo *Giorno* e le sue speculazioni politiche ed economiche, la sua lotta ad oltranza.. contro l'economia di mercato e fatta con il più audace e palese sperpero di denaro pubblico, sono indici di una situazione della DC di sbandamento e di incertezza”. Di Enrico Mattei si cita la frase “prendo i partiti politici come i tassi”. Non so giudicare fino a che punto è apocrifia, in ogni caso riassume il rapporto tra l'IRI e la classe politica in modo particolarmente presago di catastrofi future. Nonostante questo, Mattei viene presentato dalla mitologia pubblica maggioritaria come grande condottiero che è stato avversato da nemici dell'Italia proprio perché grande anticipatore dei tempi.

L'abuso del denaro pubblico è la conseguenza necessaria dello stalinismo e della partitocrazia che distorce i meccanismi selettivi a tutti i livelli. Tre male bestie della democrazia italiana individuate da Don Sturzo nel 1959 hanno distrutto la prima repubblica nel 1992. Alla domanda che egli allora sollevò - “C'è stato forse fin oggi un uomo politico portato alla sbarra del magistrato penale e un solo funzionario di alto livello, pur responsabile dei deficit clamorosi di conti pubblici e del noto sperpero di denaro degli enti IRI, ENI, Poligrafico, Cinematografia e simili che sia stato dichiarato responsabile delle malefatte?” – possiamo oggi rispondere “sì”, ma sappiamo anche quali conflitti e contraddizioni questa “messa in stato d'accusa della classe politica della prima repubblica” ha provocato nel sistema politico italiano. In particolare ha fatto scoppiare una lunga guerra di delegittimazione reciproca tra il potere giuridico e quello politico che continua ancora oggi e che a volte rasenta l'eversione.

Per renderci conto dell'esorbitante prezzo politico pagato per Tangentopoli citiamo questi passi dall'editoriale di Curzio Maltese pubblicato su “La Repubblica” il 7 aprile 2006:

“E' il destino dei demagoghi assomigliare nel finale alle loro caricature. L'ultimo Berlusconi *non ricorda* ma è il Caimano. Un uomo di potere messo all'angolo, stravolto dalla rabbia, deciso a trasformare la sua probabile sconfitta in una tragedia nazionale. Un personaggio dunque molto pericoloso. Senza saperlo, senza neppure averlo visto, il premier ripercorre l'ultima scena del film di Moretti, incita all'eversione e fugge inseguito dai fuochi di un incendio sociale da lui evocato. La differenza non è nel copione ma nei sentimenti che suscita nel pubblico. Il Berlusconi vero è assai più inquietante di quello rappresentato nelle sale. Una parte crescente di opinione pubblica, non soltanto a sinistra, comincia piuttosto ad aver paura di un Berlusconi sconfitto. Timore di come un personaggio in questo stato psicologico, dotato di un grande potere e abituato ormai a farne un uso eversivo, potrà reagire la sera dell'11 aprile. Sarà disposto a farsi «licenziare» dagli italiani, come *l'Economist* ci suggerisce di fare? Accetterà di abbandonare il potere come un normale politico democratico? E' l'inquietudine che percorre il film di Moretti e soprattutto la fosca conclusione. Può darsi che sia anche questo un sentimento eccessivo ma non è infondato. Di tanti sogni, dell'avventura berlusconiana rimane alla fine questo piccolo incubo: il colpo di coda del caimano.”

Che in un paese fondatore dell'Unione Europea può uscire sulle pagine di uno dei più importanti giornali nazionali una simile “messa in guardia” contro il pericolo che il premier uscente possa “stravolto dalla rabbia... trasformare la sua probabile sconfitta in una tragedia nazionale”, ovvero tentare una rivolta (*forse armata???*) contro il risultato delle elezioni è un fatto senza precedenti nell'Europa del dopoguerra.

Perché i cittadini italiani debbono pagare questo prezzo, perché debbono assistere ad una involuzione così rapida della democrazia? La risposta è semplice: non è che una conseguenza dell'elusione populistica e legittimata dai media della questione di (s)fondo che investirebbe tutto il sistema politico italiano. Negli anni di Tangentopoli, invece di porre la questione dell'illegalità del *finanziamento del sistema dei partiti* come tale in Italia, si è preferito di criminalizzare pochi politici specifici per le colpe che però erano di tutti – è per questo che Gabriele Cagliari scrive prima di suicidarsi

in prigione “la criminalizzazione di comportamenti che sono stati di tutti... ha messo fuori gioco soltanto alcuni di noi, abbandonandoci alla gogna e al rancore dell’opinione pubblica. La mano pesante, squilibrata e ingiusta dei giudici ha fatto il resto. ..quei pochi di noi caduti nelle mani di questa giustizia rischiano di essere i capri espiatori della tragedia nazionale generata da questa rivoluzione”. Invece di presentare il finanziamento illegale della politica come una caratteristica *normale* di tutto il sistema, dell’ambiente cui la politica apparteneva, è stato ridotto dai media e dalla Magistratura a fenomeno anomalo dovuto ai comportamenti devianti di alcuni politici “fuori della norma”.

Come dimostra l’atteggiamento minimizzante verso il fascismo, l’evasione delle questioni di (s)fondo è una caratteristica strutturale della cultura politica italiana e *in quanto* tale caratterizza anche l’egemonia democristiana. Quando De Felice intitolava uno dei volumi della sua monumentale biografia di Mussolini *Gli anni del consenso* ha sollevato un’ondata di proteste, come se non ci fosse mai stato in Italia alcun consenso al fascismo. Al problema torna lo storico Oliva con il volume *La resistenza come alibi* dove sostiene che l’argomento della resistenza è stato usato per evitare la responsabilità degli italiani per il disastro della guerra fascista. Lo stesso silenzio, fatto di stereotipi banali sul buon italiano-emigrato-zappatore di terra, ha coperto la vera storia del colonialismo italiano.

Un altro esempio di questa volontà di evadere le questioni di (s)fondo è il modo di celebrare la Giornata della Memoria (il 10. febbraio) che fu introdotta dal Parlamento per ricordare le sofferenze degli italiani durante l’occupazione jugoslava delle città di Trieste e di Gorizia e degli italiani fuggiti dai territori assegnati, dopo la seconda guerra mondiale alla Jugoslavia. Nei discorsi ufficiali si tende a non ricordare il legame di causa e l’effetto che lega la violenza subita dagli italiani alla repressione feroce del governo fascista contro le minoranze di lingua slovena a Trieste e Gorizia e la politica di conquista dello Stato fascista nei Balcani. La catena di causalità viene interrotta, la memoria collettiva depurata, le domande dissociate dalle risposte: la sofferenza degli uni non viene vista come conseguenza della politica degli altri – ad esempio dalla sofferenza dei sloveni nei campi di concentramento italiani non è vissuta come una domanda che richiede una risposta ecc. La vera questione infatti non è la violenza ma il senso della sua concatenazione storica, la sua “direzione” per usare una metafora, altrimenti non esisterebbe nella storia se non la violenza degli uni sugli altri completamente priva di senso.

Il rifiuto di vedere le questioni di (s)fondo, il quadro storico delle situazioni che costituisce un limite strutturale delle loro diverse definizioni individuali o collettive: Tangentopoli non può essere definita come opera di singoli malfattori, il quadro storico di questa situazione è il deficit di cultura civica nella società italiana e per questo non è possibile superarla semplicemente con la prigione imposta a quei pochi malfattori che sono stati scoperti. Essi non sono criminali, ma attori normali che operano in un ambiente deviante (corruzione ambientale).

Non voler riconoscere questa questione di (s)fondo lega il caso Moroni alla lunga crisi di tutta la cultura politica italiana e alla conseguente gravissima crisi dell’efficienza dello Stato. Accettare la politicizzazione proposta da Moroni costringerebbe infatti gli attori del sistema politico a sollevare alcune questioni drammatiche riguardanti in generale tutta la cultura politica italiana, in particolare poi l’incompiuta modernizzazione dello Stato e del sistema politico. Queste interrogazioni avrebbero necessariamente dimostrato che nella società italiana era una forte domanda endogena di privilegi cui la rappresentanza politica semplicemente rispondeva mediante i propri comportamenti politici che nel loro insieme formavano un’*illegalità legittima* su cui la DC fondava la sua strategia politica. Ungaro (1997) usa il termine “legittimità illegale” per indicare ciò che nella sua tragica lettera Moroni coglie con la frase “c’è una cultura tutta italiana nel definire regole e leggi che si sa non potranno essere rispettate, movendo dalla *tacita intesa* che insieme si definiranno solidarietà nel costruire le procedure e i comportamenti che violano queste stesse regole”. La formula “l’*illegalità legittima*” politicizza immediatamente Tangentopoli aprendo una questione di (s)fondo, quella, cioè, dell’egemonia dei valori democristiani in Italia: con i quali si identificava la maggioranza degli italiani.

L’accreditare l’immagine di un’opinione pubblica italiana che si rivolta contro i partiti politici corrotti, era una strategia mediatica che mirava a travolgere la DC e il PSI, non a scoprire le dimensioni reali del finanziamento occulto dei partiti politici in Italia e del suo contesto culturale; mirava anche ad

evitare le questioni di (s)fondo del sistema politico italiano, del suo legame con gli atteggiamenti della maggioranza.

Su questo punto insiste Leonardo Sciascia nel suo libro “Affaire Moro” (cf. la *digressione* seguente). La sua tesi centrale è questa: il grande successo elettorale della Democrazia cristiana era sempre dovuto al fatto che si trattava di un partito alla cui cultura politica era da sempre estranea la cultura della legalità, il rispetto delle regole astratte vincolanti per tutti e il senso dello Stato neutrale che sono elementi propri della tradizione liberale, non di quella democristiana. La DC affondava le sue radici in una cultura basata sul senso della famiglia, degli amici, della Chiesa, delle diverse corporazioni di interesse, della solidarietà nazionale, ma non su quella della legalità e della ragione di Stato.

Uno sguardo anche frettoloso sulle prime pagine dei giornali italiani nell’autunno 2002, dieci anni dopo la morte di Moroni, ci convince che la politica italiana è ancora lacerata dalla forte tensione tra il potere giudiziario e quello politico. Ecco il commento dell’Associazione Nazionale dei Magistrati sulla “legge Cirami”, riportato da *La Stampa*: “Adesso per i boss di mafia e per chi ha soldi c’è la possibilità di paralizzare i processi”. Il procuratore di Milano Gerardo D’Ambrosio dice in un’intervista (*Corriere della Sera*, 6 novembre 2002): “Quella che era la bandiera di Mani pulite – il rispetto del principio di legalità – sta per subire un duro colpo. Si premia chi la legalità non l’ha rispettata... (la legge Cirami) costituirà un altro sistema per arrivare all’impunità. Permetterà il trasferimento dei processi all’infinito. Previti ha già chiesto che i processi che lo riguardano siano trasferiti a Brescia e poi a Perugia...”.

Tangentopoli definita dal premier Berlusconi “guerra civile”, le continue allusioni ad una parte “comunista” della Magistratura, il processo Previti con i sospetti che solleva, le espressioni come “fanatismo politico in salsa giudiziaria” a commento del processo contro Berlusconi da parte dei politici della FI, le dichiarazioni come quelle di Bobbo Craxi (“è vero che ieri come oggi c’è un uso politico della giustizia e questo è un male che va estirpato”), gli appelli al presidente Ciampi di non firmare la legge Cirami impedendone la promulgazione, i commenti di Rutelli (“è una pagina veramente buia, una pagina nera ...non si migliora la macchina della giustizia, anzi si peggiora, e si fa una legge per l’interesse di pochi”) sono tutti sintomi della lacerazione profonda della cultura politica italiana provocata dal modo ipocrita di trattare il problema del finanziamento della politica negli anni di Tangentopoli.

E nel 2004 la situazione non migliora. L’onorevole Gargani (FI) dichiara a proposito della prolusione di apertura dell’anno giudiziario 2004 del procuratore generale Favara - “Invece di raccontare lo stato della giustizia, il procuratore generale ha fatto politica”.

Il direttore de *La Repubblica* Ezio Mauro (14/1/04) pubblica un editoriale in cui definisce le iniziative legislative del governo di Berlusconi “minacce gravi al sistema democratico nel suo complesso che discendono da una concezione quasi-totalitaria di potere politico”.

“COSTRUIRE con le proprie mani una legge su misura per poter scappare davanti al giudizio di un tribunale della Repubblica, non è consentito dalla Costituzione: perché viola il principio fondamentale di uguaglianza dei cittadini e il diritto di ognuno a difendere davanti a un giudice i propri interessi legittimi contro chiunque, nessuno escluso... Abbiamo assistito a qualcosa di inconcepibile in Occidente. Un imputato per reati gravissimi compiuti prima della sua stagione politica, mentre il processo è alla vigilia della sentenza, usa strumentalmente la maggioranza parlamentare che guida come premier, e si crea un salvacondotto ad effetto immediato per sfuggire ai suoi giudici.”

Più grave ancora è la reazione dei giudici alla riforma Castelli. Il segretario dell’ANM Carlo Fucci dichiarò nella sua prolusione introduttiva al congresso di Venezia nel febbraio 2004:

“Questi dati incontestabili (*tre pagine sull’azione di governo citate da Fucci in precedenza*) riportano facilmente alla mente la deriva istituzionale del 1923 rappresentata dall’emanazione dell’ordinamento giudiziario “Oviglio” che ricostituì in piano la struttura gerarchica dell’ordine giudiziario e pose le premesse per tentare la fascistizzazione della magistratura italiana.”

Si è rivolto ai politici con la frase “i signori della politica che sbagliano sapendo di sbagliare”. E le reazioni alle contestazioni della Magistratura da parte del governo sono altrettanto radicali. Il deputato FI Schifani denuncia “l’incredibile violenza delle parole di Fucci che fa rabbrivire, nello Stato c’è chi vuole prevaricare il Parlamento” e il deputato Fanfani della Margherita parla “del rischio di una guerra tra i poteri dello stato”.

Una simile “estremizzazione” della competizione politica è la conseguenza della elusione ipocrita della questione di (s)fondo che la crisi di Tangentopoli sollevava: il finanziamento illecito dei partiti era infatti un fenomeno sistemico (tutti i partiti venivano finanziati allo stesso modo, la corruzione era “ambientale”). Invece di porre una questione di (s)fondo, ovvero per quali ragioni il sistema dei partiti in Italia si basa sulla corruzione sistematica, il problema fu trattato in termini di *comportamenti devianti individuali*. La riduzione surrettizia di Tangentopoli alla questione di colpa morale dei singoli attori della politica, era una mistificazione, orchestrata dai media a vantaggio di certe forze politiche.

Questa mistificazione ha offerto alla maggioranza degli italiani la possibilità di evitare la questione di (s)fondo che era quella della collusione consolidata tra il potere economico, politico ed amministrativo in Italia (gli imprenditori italiani chiedevano al potere politico la protezione e pagavano le tangenti per averla) che investirebbe il sistema politico nella sua totalità. Le conseguenze della mancanza del coraggio di strappare il “grande velo di ipocrisia (condivisa da tutti) ha coperto per lunghi anni i modi di vita dei partiti e il loro sistema di finanziamento” di cui scrive, con grande acume sociologico e grande dignità morale, Sergio Moroni nella sua tragica lettera, determinano ancora oggi, in tutto e per tutto, la situazione politica italiana. Il presidente del consiglio Berlusconi presenta infatti il suo scontro con il potere giudiziario come un’eredità della distorsione dell’equilibrio tra i poteri dello Stato introdotta nel sistema di Tangentopoli.

Un’ altra cocca di questo “grande velo di ipocrisia non strappato”, è la copertura internazionale di cui il finanziamento illecito della politica in Italia godeva nel periodo del bipolarismo, del mondo diviso in blocchi contrapposti. Durante la guerra fredda infatti i valori fondamentali della democrazia - e la trasparenza del finanziamento della politica è uno di questi - furono parzialmente sospesi nell’interesse supremo della resistenza alla minaccia comunista. Il pericolo rappresentato dall’espansionismo sovietico generava un *surplus* di legittimità politica nel senso che faceva tollerare i complotti americani contro i governi democraticamente eletti (in Cile ad esempio) per impedire l’installazione di un governo ostile agli interessi strategici del blocco occidentale. I finanziamenti illeciti dei partiti che garantivano la continuità in politica estera e l’adesione sicura al blocco occidentale rientravano tra le pratiche legittime in questo quadro internazionale. La fine della guerra fredda ha anche significato la fine della logica *emergenziale* che faceva tollerare alla maggioranza dei cittadini nei paesi democratici un aumentato livello di corruzione politica in cambio di stabilità del blocco internazionale di appartenenza.

Tangentopoli italiana è un esempio di mancanza di coraggio di porre una questione di (s)fondo, ovvero quella sui sistemi di finanziamento della politica in Italia dopo la seconda guerra mondiale e della loro copertura nazionale ed internazionale, della loro “illegalità legittima”.

Digressione

L’affaire Moro nell’interpretazione di Leonardo Sciascia: il deficit di senso dello Stato e l’egemonia democristiana

Leonardo Sciascia (1978) ha dato un’interpretazione profonda delle lettere che Aldo Moro ha scritto come prigioniero delle Brigate rosse decostruendo il quadro che di quell’evento di rottura nella storia politica dell’Italia moderna hanno fabbricato i media ed i partiti politici. L’autore prende le mosse nella sua interpretazione dell’*affaire* Moro dal saggio di Pasolini sul vuoto di potere in Italia che abbiamo citato nel capitolo sul concetto di egemonia: il linguaggio di Moro è incomprensibile, e quest’incomprensibilità è il segno premonitore del vuoto verso cui corre l’egemonia democristiana dalla fine degli anni Sessanta. Il “linguaggio completamente nuovo” inventato da Moro risuona in quel vuoto come il “nuovo latino” dei tempi postindustriali e la classe politica democristiana per sopravvivere “sia pure come automi, come maschere, dovevano avvolgersi”. Questo linguaggio “del dire e del non dire, delle celebri “convergenze parallele” è stato messo ad una prova fatale: prima che le BR lo assassinassero è stato costretto a vivere per circa due mesi un atroce contrappasso diretto: “ha dovuto tentare di *dire* col linguaggio del *non dire*, di *farsi capire* adoperando gli stessi strumenti che aveva adottato e

sperimentato per *non farsi capire*. Doveva comunicare usando il linguaggio dell'incomunicabilità. Per necessità: e cioè per censura e per autocensura. Da prigioniero. Da spia in territorio nemico e dal nemico vigilata”(cf. Sciascia 1978, 16).

Di fronte all'atteggiamento inflessibile della DC che rifiuta di trattare con le BR in nome del senso dello Stato, Sciascia sostiene che il grande successo elettorale della Democrazia Cristiana è, al contrario, dovuto al fatto che si trattava di un partito che non aveva alcun senso dello Stato ed alcuna cultura della legalità; anzi la fredda ed inesorabile ragion di Stato era da sempre estranea alla sua cultura politica. La DC era dall'inizio un partito basato sul senso della famiglia, degli amici, della Chiesa, delle diverse corporazioni di interesse, della solidarietà nazionale, ma non su quello dello Stato. Aldo Moro scrive dalla prigione ai suoi amici democristiani lettere in cui chiede loro di trattare, di essere flessibili, di non anteporre l'interesse astratto dello Stato all'interesse concreto degli individui e delle famiglie, come dovrebbe essere sempre naturale e consono alla DC. Ma il caso Moro segna una svolta radicale nella storia della DC, la quale, sacrificando Aldo Moro, si è inventata il senso dello Stato, anteponendo inaspettatamente l'interesse astratto della ragion di Stato (di cui Aldo Moro dice che nelle attuali circostanze significa solamente “che io mi trovo sotto un dominio pieno ed incontrollato, sottoposto ad un processo popolare ...”).

Sciascia giunge a questa sua interpretazione del caso Moro attraverso l'analisi delle lettere in cui Moro si oppone strenuamente al rifiuto di trattare con le BR di cui è prigioniero; la DC considera invece questo rifiuto come un imperativo categorico dettato dal senso dello Stato. La radicale “critica all'astratta ragion di Stato” che costituisce il contenuto palese delle lettere di Moro, viene interpretata da Sciascia come perfettamente coerente con il quadro della situazione sostenuto fino ad allora dai democristiani. Si trattava di un'impostazione ideologica tipicamente cattolica, secondo cui lo Stato e il principio di legalità sono da considerarsi come qualcosa di astratto, molto meno importante “nella concretezza della condizione umana” della famiglia o della solidarietà di gruppo.

L'improvvisa inflessibilità democristiana rappresenta una rottura radicale con il passato.

L'interpretazione delle lettere di Moro proposta da Sciascia, parte da una questione di (s)fondo: Le BR non sono che un altro volto di quel *deficit* di senso dello Stato che la DC da sempre incarna e su cui ha da sempre fondato il suo grande successo elettorale. La conseguenza più grave di questo deficit del senso di Stato era l'abbassamento generale dei livelli di efficienza di tutta la sfera pubblica, in conseguenza della subordinazione dei meccanismi di selezione al controllo politico, ovvero della distorsione dei criteri di selezione “a vantaggio di amici” o di gruppi d'interesse alleati; gli anni di piombo non sono che estrema conseguenza del disprezzo democristiano verso il valore centrale della modernità, verso “l'astratto principio di legalità” che è il nucleo dello Stato moderno. Questo disprezzo dell'astratto principio di legalità accomuna, nell'interpretazione radicale di Sciascia, la cultura politica “democristiana” a quella delle BR.

Il disprezzo verso gli “astratti principi” di ogni tipo era - come dimostrò Tangentopoli e le sue varianti contemporanee - un (dis)valore intensamente condiviso e universalmente diffuso in Italia, che legava saldamente i cittadini comuni al partito italiano più importante. Il terrorismo, Tangentopoli, l'uso parassitario delle risorse pubbliche, lo statalismo, sono solo volti diversi dello stesso disprezzo della legalità e delle istituzioni moderne, che è un male antico della società italiana come testimonia la critica - citata nel paragrafo precedente - che muove nel 1959 Don Sturzo a tutto il sistema dei partiti incentrato sulla DC.

Consideriamo ora alcuni passaggi delle lettere che Aldo Moro, nella condizione di prigioniero politico, scrive ai rappresentanti della DC:

“Il sacrificio degli innocenti in nome di un astratto principio di legalità, mentre un indiscutibile stato di necessità dovrebbe indurre a salvarli, è inammissibile... E non si dica che lo Stato perde la faccia perché esso non ha saputo o potuto impedire il rapimento di un'alta personalità che significa qualcosa nella vita dello Stato (...).

Sono un prigioniero politico che la vostra brusca decisione di chiudere un qualsiasi discorso relativo ad altre persone parimenti detenute, pone in una situazione insostenibile. Il tempo corre veloce e non ce n'è purtroppo abbastanza. Ogni momento potrebbe essere troppo tardi. Si discute qui non in astratto diritto (benché vi siano le norme sullo stato di necessità), ma sul piano dell'opportunità umana e politica, se non sia possibile dare con realismo alla mia questione l'unica soluzione positiva possibile, prospettando la liberazione di prigionieri di ambo le parti... Tener duro può apparire più appropriato ma una qualche concessione è non solo equa, ma anche politicamente utile (...) Se altri non ha il coraggio di farlo, lo faccia la DC (...) Se così non sarà l'avrete voluto e lo dico senza animosità, le inevitabili conseguenze ricadranno sul Partito e sulle persone...Ed in verità mi sento anche un po' abbandonato da voi.(...) Fatto il mio dovere di informare e richiamare, mi raccolgo con Iddio, i miei cari e me stesso. Se non avessi una famiglia così bisognosa di me sarebbe un po' diverso. Ma così ci vuole davvero coraggio per pagare per tutta la DC, avendo dato sempre con generosità” (Sciascia, 1978, 60).

Di importanza cruciale è poi la lettera del 20 aprile 1978:

Caro Zaccagnini,

mi rivolgo a te ed intendo con ciò rivolgermi nel modo più formale e, in certo modo, solenne all'intera Democrazia Cristiana, alla quale mi permetto d'indirizzarmi ancora nella mia qualità di Presidente del Partito. È un'ora drammatica. Vi sono certamente problemi per il Paese che io non voglio disconoscere, ma che possono trovare una soluzione equilibrata anche in termini di sicurezza, rispettando però quella ispirazione umanitaria, cristiana e democratica, alla quale si sono dimostrati sensibili Stati civilissimi in circostanze analoghe, di fronte al problema della salvaguardia della vita umana innocente. Ed infatti, di fronte a quelli del Paese, ci sono i problemi che riguardano la mia persona e la mia famiglia.

Di questi problemi, terribili ed angosciosi, non credo vi possiate liberare, anche di fronte alla storia, con la facilità, con l'indifferenza, con il cinismo che avete manifestato sinora nel corso di questi quaranta giorni di mie terribili sofferenze. Con profonda amarezza e stupore ho visto in pochi minuti, senza nessuna seria valutazione umana e politica, assumere un atteggiamento di rigida chiusura.

L'ho visto assumere dai dirigenti, senza che risulti dove e come un tema tremendo come questo sia stato discusso. Voci di dissenso, inevitabili in un partito democratico come il nostro, non sono artificiosamente emerse. La mia stessa disgraziata famiglia è stata, in certo modo, soffocata, senza che potesse disperatamente gridare il suo dolore ed il suo bisogno di me. Possibile che siate tutti d'accordo nel volere la mia morte per una presunta ragione di Stato che qualcuno lividamente vi suggerisce, quasi a soluzione di tutti i problemi del Paese?

Altro che soluzione dei problemi. Se questo crimine fosse perpetrato, si aprirebbe una spirale terribile che voi non potreste fronteggiare. Ne sareste travolti. Si aprirebbe una spaccatura con le forze umanitarie che ancora esistono in questo Paese. ... Ma è soprattutto alla DC che si rivolge il Paese per le sue responsabilità, per il modo come ha saputo temperare sempre sapientemente ragioni di Stato e ragioni umane e morali. Se fallisse ora, sarebbe per la prima volta. ... Che non avvenga, ve ne scongiuro, il fatto terribile di una decisione di morte presa su direttiva di qualche dirigente ossessionato da problemi di sicurezza ... Dite subito che non accettate di dare una risposta immediata e semplice, una risposta di morte. Dissipate subito l'impressione di un partito unito per una decisione di morte. Ricordate, e lo ricordino tutte le forze politiche, che la Costituzione repubblicana, come primo segno di novità, ha cancellato la pena di morte. Così, cari amici, si verrebbe a reintrodurre, non facendo nulla per impedirla, facendo con la propria energia, insensibilità e rispetto cieco della ragion di Stato, che essa sia di nuovo, di fatto, nel nostro ordinamento. Ecco nell'Italia democratica del 1978, nell'Italia del Beccaria, come nei secoli passati, io sono condannato a morte. Che la condanna sia eseguita, dipende da voi. A voi chiedo almeno che la grazia mi sia concessa: mi sia concessa almeno... per essenziali ragioni di essere curata, assistita, guidata che ha la mia famiglia.

La mia angoscia in questo momento sarebbe di lasciarla sola - e non può essere sola - per la incapacità del mio partito ad assumere le sue responsabilità, a fare un atto di coraggio e responsabilità insieme ... Il Governo è in piedi e questa è la riconoscenza che mi viene tributata, per questa come per tante altre imprese. In allontanamento dai familiari senza addio, la fine solitaria, senza la consolazione di una carezza, del prigioniero politico condannato a morte. Se voi non intervenite, sarebbe scritta una pagina agghiacciante nella storia d'Italia. Il mio sangue ricadrebbe su voi, sul partito, sul Paese (Sciascia 1978, 87-91).

Il filosofo politico francese Gérald Sfez la mette come motto alla sua riflessione sulla ragion di Stato. Camera in cui le BR hanno tenuto Aldo Moro prima di assassinarlo "c'est aussi celle où l'Etat le laisse enfermé pour garder sa raison". Il dilemma tra la vita del prigioniero e la ragion di Stato non può essere teorizzato ma solamente vissuto come dramma il cui esito è sempre tragico - lo Stato si afferma solennemente come principio superiore alla famiglia e alla volontà individuale di difendere la propria vita nel sacrificare la vita del prigioniero la cui liberazione richiederebbe una negazione della superiorità della ragion di Stato su ogni vincolo di sangue o etico.

M. Foucault vede qui la grande differenza tra il potere politico e quello pastorale: il pastore si sacrifica per il suo gregge, l'uomo di Stato sacrifica il gregge. Il punto centrale in questa riflessione è la nozione di "théâtralité": la decisione davanti a cui la ragion di Stato pone gli uomini di Stato può essere messa in scena e rappresentata ma non ridotta a teoria o precetto.

Voglio sottolineare questo punto: il privilegio che Aldo Moro accorda alla famiglia, o meglio "al piano dell'opportunità umana e politica" per usare il linguaggio astruso tipico di questo statista (ricordiamo le sue indimenticabili "convergenze parallele"!), è il nucleo più vivo di una cultura politica che antepone una "comunità naturale", fondata sulla

famiglia o, più in generale, una comunità di amici legati l'uno all'altro da vincoli "sacri", allo Stato-nazione che si fonda su "un vincolo di coesistenza tra gli uomini che manifestano la loro indipendenza dagli dei» (Gauchet 2001: 142), allo Stato-nazione in cui gli individui sono anzitutto cittadini, legati l'uno all'altro da un legame politico "civico" ovvero autonomo dai vincoli religiosi. Questa anteposizione crea uno spazio antagonista allo Stato in cui si inscrivono i fenomeni come Tangentopoli, corruzione diffusa, familismo amorale descritto da Banfield, i movimenti antagonisti radicati nei cosiddetti "Centri sociali" e lo stesso terrorismo rosso e nero. Si tratta di una questione di (s)fondo la cui formulazione più drammatica risale alla tragedia "Antigone" di Sofocle: Antigone seppellisce il suo fratello nonostante la legge vieti di seppellire i traditori, ovvero ella trasgredisce le leggi dello Stato in nome della famiglia patriarcale, eterna, irriducibile allo Stato. Per Hegel è importante che il simbolo di questa contestazione dello Stato è una donna come se la lealtà della donna alla famiglia fosse un valore in eterno contrasto con la ragion di Stato. Gli ordini del governo non devono mai "trasgredire le leggi non scritte, ma infallibili, degli dèi. Non da oggi, non da ieri, ma da sempre esse sono vive, e nessuno sa da dove attingono splendore. Io non potevo a causa dell'arroganza di un uomo, pagare per una colpa nei confronti dei dèi" – dice Antigone a chi rappresenta il potere sovrano nella città. La sua rivendicazione di disobbedienza allo Stato in nome degli obblighi che derivano dai vincoli di sangue tra i fratelli è non solamente una ragione forte di resistenza allo Stato troppo prepotente ma anche lo spazio in cui si radica quella formidabile potenza anti-stato che è la mafia (italiana o cinese).

Sciascia rifiuta come mistificante la tesi, imposta dalla DC, secondo cui le lettere che Aldo Moro scrive durante la sua prigionia non sono più da prendersi sul serio in quanto "non sono più moralmente ascrivibili a lui". Ecco che cosa dichiarano i maggiori DC in una riunione ristretta: "Come possono comprendere i lettori, il testo della lettera a firma di Aldo Moro, indirizzata all'onorevole Zaccagnini, rivela ancora una volta le condizioni di assoluta coercizione nella quale simili documenti vengono scritti e conferma che anche questa lettera *non è moralmente a lui ascrivibile*". La formula "moralmente ascrivibile" è atroce, la sua condizione di prigioniero viene assimilata a quella di un folle, le cui parole sono "da considerarsi nulle".

"Esiste, nella nostra società, un altro principio d'esclusione...penso all'opposizione tra ragione e follia. Dal profondo del Medioevo il folle è colui il cui discorso non può circolare come quello degli altri: capita che la sua parola sia considerata come nulla e senza effetto, non avendo né verità né importanza, non potendo far fede in giustizia, non potendo autenticare un atto o un contratto.." (M. Foucault, 1972, 10).

Agli occhi di Umberto Eco (1979, 64) il caso Moro è un esempio tipico dell'uso delle "circostanze di enunciazione" per negare il senso di queste enunciazioni. Moro chiedeva nelle sue lettere firmate lo scambio dei prigionieri, ma la stampa e tutti i partiti politici hanno adottato una "strategia cooperativa di rifiuto" assumendo le circostanze di enunciazione – la prigionia – come ragione sufficiente per negare che un autore empirico – Aldo Moro – possa volere ciò che il testo dice. La strategia egemonica nell'interpretare queste lettere era quella di negarne il senso testuale in nome delle circostanze in cui venivano scritte tracciando così un confine netto tra le istituzioni e il terrorismo. In altri termini: il rifiuto di considerare l'autore empirico di queste lettere – Aldo Moro in circostanze di prigionia – come coincidente con il loro autore modello – Aldo Moro in circostanze normali di politico – giustifica il rifiuto di trattare con i terroristi a nome di un Moro immaginario costruito dai politici democristiani quali interpreti autorizzati delle sue lettere .

Secondo Sciascia queste lettere sono non solo "ascrivibili a Moro", ma sono anche coerenti con tutta la tradizione a-statale e a-legalistica dei cattolici - certamente molto di più di quelle di Zaccagnini. L'invenzione di un senso dello Stato, in nome del quale va sacrificato Aldo Moro rapito dalle Brigate rosse, era una grande menzogna pubblica che allineava i giornali e la DC nel decretare la morte civile di "Moro il democristiano". Né Moro stesso né il partito da lui presieduto ha mai avuto il senso dello Stato, anzi lo ripudiava come "disvalore moderno", come l'"astratto principio di legalità", estraneo alla tradizione politica democristiana radicata nel concreto, nel "pre-politico", nella "comunità naturale".

Questa tradizione "famiglio-centrica" si è manifestata in tutta la sua importanza nell'atteggiamento cattolico verso il riconoscimento legale delle coppie di fatto. La centralità della famiglia di cui allora parlava la Chiesa cattolica non è che un sintomo del rifiuto cattolico della centralità dello Stato neutrale, della legalità e della società civile autonoma. E questa è anche la causa prima del diffuso deficit di legalità, dell'assenza dello Stato (particolarmente grave nel Meridione italiano) e della società civile definita come la capacità di organizzare le azioni collettive tra gli attori non legati dai vincoli di comunitari. Il *Family Day* del 13 maggio 2007 era una celebrazione di massa della tradizione "famiglio-centrica", a-statale, di cui il deficit italiano di virtù civiche e di cultura della legalità sono una diretta conseguenza.

Quando la DC decide di presentarsi come partito delle istituzioni e della ragion di Stato, Moro il democristiano viene da tutti dichiarato uno "statista", le cui lettere (in contrasto con questa definizione di statista) debbono essere lette come meri sintomi di uno stato di costrizione, documento di una condizione che l'ha privato della possibilità di rimanere se stesso. Una formula e una strategia che annullavano la definizione della situazione che Moro intendeva far valere nelle sue lettere dalla prigionia BR, del tutto coerente con il quadro tradizionale della politica democristiana. Attraverso la spietata tesi che le sue lettere "non sono moralmente a lui ascrivibili", si impone una ridefinizione della situazione in termini di un rispetto assoluto "dell'astratto principio di legalità" - un quadro largamente ingannevole, come ha dimostrato Tangentopoli, abbattutasi sul sistema dei partiti italiani, imperniato sulla DC, quattordici anni dopo.

L'interpretazione delle lettere di Moro proposta da Sciascia illustra che cosa si intende con il quadro della situazione fabbricato ed imposto attraverso i media; la definizione della situazione cui Moro si riferisce nelle sue lettere è fuori quadro, bisogna dunque annullarla negando a Moro la sua identità. Il quadro della situazione fabbricato ora e accreditato come legittimo da un'alleanza tra i partiti politici e i media seppur in contrasto con la storia politica della DC come documentata dalla storia politica del paese, era funzionale alla necessità strategica di tracciare un confine netto tra i valori dei partiti democratici e quelli dei terroristi - il senso dello Stato come un valore condiviso da tutti i partiti democratici, il quale, legittimato ora dal sacrificio supremo di Moro, legittima a sua volta il governo "dell'unità nazionale". Che si trattava di un "quadro fabbricato" e non di una autentica ridefinizione del quadro di riferimento, di un cambiamento radicale dei propri valori di riferimento ha poi mostrato chiaramente Tangentopoli che ha decretato la fine della centralità del partito cattolico in Italia. Dal nuovo quadro della situazione risulta che lo Stato non può trattare con i terroristi, la DC deve sopportare la grave perdita e ciò anche in nome di un Moro "grande statista", che è costretto ora dalla violenza brigatista a rinnegare se stesso, ma le parole mediante cui lo fa sono da considerarsi nulle.

La questione di (s)fondo che pone l'interpretazione della figura di Moro inventata da Sciascia investe tutto il sistema politico italiano. Possiamo riassumerla in modo seguente: vi è un nesso storico stretto tra la cultura politica cattolica "sempre attenta agli interessi concreti" che interpreta il potere politico come difesa degli amici, dei loro interessi personali al di là delle regole astratte del mercato e dello Stato di diritto (ne parla del resto già Don Sturzo nel passo citato). Un mare di "leggine" democristiane inondava l'Italia, per soddisfare gli interessi di questo o di quell'altro gruppo di "amici"- L'elusione sistematica delle leggi generali, il consenso ricavato dall'offerta dei patti sotterranei per garantire la difesa degli interessi particolari, vengono elevate a sistema di governo democristiano. Le contraddizioni interne della DC esplodono nel caso Moro ed esplodono nel caso di Tangentopoli. La proliferazione delle leggine che ha il suo luogo d'origine proprio nell'attenzione tutta democristiana alle "situazioni concrete dei gruppi particolari" ha delegittimato lo Stato e distrutto la fiducia nello Stato e nella cultura della legalità - contribuendo così a rendere il terrorismo in Italia un fenomeno molto più grave che in altri paesi dell'Europa. Il terrorismo e Tangentopoli sono due aspetti estremi della stessa "illegalità legittima" che ha caratterizzato il regime DC.

Questa questione continua ad essere eccezionalmente attuale anche oggi. Sabino Cassese, un esperto del diritto amministrativo, ha scritto commentando la reazione ai carabinieri uccisi a Nassiriya:

"Dubito che questa partecipazione sia sintomo di una scoperta del senso dello Stato: la sua assenza storica è stata troppo lunga. Troppe volte esso è stato male impersonato e mal-rappresentato, accentuando la separazione tra Paese reale e Paese legale. Per troppo tempo è stato debole con i forti e prepotente con i deboli. Troppo hanno prevalso le mille Italie, nostra insigne debolezza" (*Corriere della Sera* 20/11/2003).

Partendo dalla questione di (s)fondo inventata da Sciascia, possiamo formulare ipotesi di ricerca produttive sulla cultura politica italiana. Questa è caratterizzata dalla scarsa capacità di legittimare le regole astratte su cui regge l'ordine del mercato e della moderna amministrazione dello Stato. Questa questione rimanda a quella dell'assenza in Italia di una religione civile, capace di conferire una forte legittimità alle regole astratte o alle leggi generali, come ha spesso sottolineato G. E. Rusconi nei suoi interventi pubblici; rimanda anche al concetto di Banfield di familismo amorale che consiste nel privilegiare sempre gli interessi del proprio gruppo (familiare) a scapito della legalità.

Le scienze umane: raccontare storie di sensibilizzazione, orientamento, conservazione e conversione nello spazio pubblico

Il filosofo tedesco Odo Marquard ha proposto di concepire le scienze umane come compensazione della perdita delle tradizioni in virtù dei grandi sviluppi della modernità - della crescente mobilità degli uomini e dei fattori di produzione, del formarsi dell'ambiente tecnologico, del processo di massificazione e di secolarizzazione della società. Questi grandi sviluppi rimettono alla libera scelta degli individui settori sempre più vasti del mondo della vita - dalla scelta della professione, dei valori da sostenere o dell'ideologia per cui militare fino alla scelta del modo di essere compresa - potenzialmente - la scelta della propria identità biologica o genetica.

Le scienze umane svolgono questa loro funzione di compensazione delle tradizioni dissolte, elaborando e diffondendo storie e narrazioni che sono di tre generi: storie "di sensibilizzazione", "di conservazione" e "di orientamento". Io aggiungo un quarto tipo di storie - storie "di conversione" che raccontano i grandi mutamenti dei valori, radicali e veloci mutamenti intergenerazionali della mentalità

(un tratto tipico della società democratica di massa) che cambiano la società “dal di dentro”, attraverso una *metanoia*.

sensibilizzazione

Le *storie di sensibilizzazione* suscitano nell'opinione pubblica l'interesse per quegli aspetti della società che richiedono una consapevolezza particolare, per essere riconosciuti in tempo come occasioni da cogliere o pericoli da evitare.

Pensiamo, ad esempio, alle opere come *Avere o essere* di Fromm (1977) che hanno reso, con grande successo, il pubblico sensibile alle conseguenze distruttive della riduzione di ogni valore alla crescita industriale che richiede una trasformazione radicale delle nostre priorità collettive.

Gli esempi di storie di sensibilizzazione particolarmente importanti sono oggi i concetti-slogan come *Risk Society* di Ulrich Beck che sostengono la centralità del rischio ambientale nella fase contemporanea della modernità industriale; oppure il concetto di *Pianeta Gaia* di Lovelock che ci rende sensibili alla Terra come organismo, ferito dalla crescita industriale e per questo in procinto di difendersi contro di noi.

orientamento

Le *storie di orientamento* generano un senso di “urgenza condivisa” che si trasforma in istanze politiche maggioritarie o minoritarie suggerendo ai cittadini i fini più urgenti da realizzare mediante azioni collettive. Per perseguire tali fini è necessario, nelle società industriali democratiche, cercare un consenso di massa. I fini collettivi vengono in Occidente presentati dalle varie storie di orientamento che li promuovono, come validi in linea di principio per tutta l'umanità, per tutti gli uomini dotati di ragione. L'universalità è, nelle società democratiche, la condizione di legittimità – pensiamo, ad esempio, all'etica dell'imperativo categorico di Kant (“agisci sempre in modo tale che la tua azione possa diventare una legge universale”).

In questo senso le storie di orientamento, indicando i fini più urgenti da realizzare “nell'interesse di tutti”, motivano i cittadini a partecipare alle azioni collettive.

conservazione

Le *storie di conservazione* ci rendono consapevoli di quei contenuti del passato che bisogna difendere contro il privilegio che la modernità assegna al nuovo, all'innovazione, all'incessante mutamento, all'“imperioso progresso” dell'industrializzazione.

Marx ha esaltato, nel *Manifesto dei comunisti*, il ruolo distruttivo della borghesia industriale che “porta dappertutto l'incertezza e il movimento” che dissolve “tutte le condizioni di vita stabili e arrugginite, con il loro seguito di opinioni e credenze, rese venerabili dall'età... ogni cosa sacra viene profanata e gli uomini sono finalmente costretti a considerare con occhi disincantati la loro posizione nella vita, i loro rapporti reciproci ...la borghesia ha creato le città immense ... strappando una parte notevole della popolazione all'idiotismo della vita rurale”.

Le storie di conservazione ci invitano a resistere a questa esaltante visione del futuro, a difendere le “credenze rese venerabili dall'età” o il mondo “incantato” del passato come un mondo più umano di quello disincantato, imposto dall'incessante progresso; ci invitano a distinguere tra ciò che è effimero e ciò che è “eterno” e “immutabile”, cui non dobbiamo rinunciare senza compromettere la nostra capacità di sopravvivenza.

Le storie di conservazione rispondono anche all'esigenza di ogni comunità di avere una “storia monumentale” come la chiamò Nietzsche nella sua immortale riflessione “sull'utilità e il danno della storia per la vita”. La sua funzione insostituibile sta nel consegnare alla memoria eterna “le vette”,

raggiunte dagli uomini nel passato, ricordare “che la grandezza un giorno esistette, fu una volta *possibile*, e perciò sarà possibile anche un'altra volta”. Le storie di conservazione creano quel passato che deve essere affidato ai luoghi di culto come musei, libri di testo scolastici, alle feste nazionali, alla memoria collettiva istituzionalizzata e ritualizzata.

Queste storie ci insegnano anche di avere un distacco critico verso la dittatura modernista che ci impone il futuro come l'unica dimensione importante della vita. Ricordiamo ad esempio l'importante ruolo che ha avuto nel Ventesimo secolo la critica “conservatrice”, mossa all'idea di progresso considerata come una “escatologia secolarizzata” o come un “movimento neognostico” fondato sulla fede nell'avvento di una “Nuova Era della Perfezione Umana”.

Questa interpretazione della modernità in termini di continuità con il fondamentalismo religioso più fanatico del passato ha dato agli uomini moderni un distacco morale e intellettuale dall'aspettativa che il futuro guidato dalla razionalità scientifica porterà la soluzione di tutti i problemi. Questa storia di conservazione ha mostrato che la fiducia nel futuro non è che un pregiudizio del passato cristiano; e che è stato questo pregiudizio a trasformare il Ventesimo secolo in un “secolo degli estremi” e dei totalitarismi.

conversione

Le *storie di conversione* raccontano le trasformazioni della coscienza collettiva, dei modi di vita condivisi, che cambiano repentinamente in seguito a conflitti generazionali, sociali o culturali. Questi cambiamenti repentini e profondi sono, nella società industriale democratica, innescati dalla diffusione di massa delle innovazioni tecnologiche, in primo luogo nel campo delle comunicazioni.

Verso la fine degli anni Cinquanta, ad esempio, lo psicologo sociale americano David Riesman pubblicò un libro di enorme impatto, intitolato *La folla solitaria*. Vi racconta la storia di *conversione* dai modi “autodiretti” di vita, ereditati principalmente dall'etica protestante, ai modi “eterodiretti”, motivati essenzialmente dal bisogno di assomigliare agli altri, propri dell'era consumistica; l'uomo autodiretto segue un suo codice individuale morale, i propri valori, mentre l'uomo eterodiretto si conforma al modo comune di vivere, alla “folla”. Questa conversione di massa ai modi di essere eterodiretti è la condizione culturale della “crescita dei consumi”.

Le storie di conversione, seppur intenzionalmente esagerano l'importanza del “nuovo” nel mutamento della coscienza collettiva, hanno un ruolo essenziale nel farci comprendere le differenze tra le “ere della modernità” – pensiamo ad esempio al mutamento profondo dei costumi, dei rituali e dei riferimenti morali della società, provocato dalle rivolte studentesche degli anni Sessanta, particolarmente dal Maggio 1968 parigino, in cui “la parola fu conquistata come la Bastiglia”, come disse il filosofo francese Michel De Certeau.

L'esempio della “sensibilità verde”

Il clima culturale di un'era è determinato dall'intreccio, più o meno contraddittorio, di tutte le diverse storie che le scienze umane (assieme a tutte le “humanities”) fanno circolare simultaneamente nello spazio pubblico.

Pellizzoni, Osti (2003, 44) passano in rassegna ad esempio le storie di sensibilizzazione, di orientamento, di conservazione e di conversione che sono all'origine della “sensibilità verde”, dell'attenzione di massa per il “rischio ambientale”. Si tratta di una svolta della coscienza collettiva della modernità industriale che ha avuto lento inizio subito dopo la Seconda guerra mondiale.

La storia-chiave che determina la sensibilità ambientale degli anni 50' è senz'altro la bomba ad idrogeno, l'incidente di Windscale, e i problemi implicati dalla dipendenza dal nucleare. Un impatto epocale ha avuto il libro *Silent Spring* in cui la scrittrice americana Rachel Carson racconta la moria degli uccelli in seguito all'uso del DDT in una regione degli USA - questa storia di *sensibilizzazione* e di *conservazione* che ha avuto un successo enorme avviando una conversione di massa ai valori ambientali che ha portato di lì a poco alla nascita del primo movimento “verde” negli USA.

La sensibilità degli anni Settanta è dominata anzitutto dalle conseguenze della guerra di Kippur, sfociata nell'embargo petrolifero, e dagli incidenti da impatto ambientale terrificante come Seveso (1976) o Three Mile Island (1980). Le storie di sensibilizzazione, di orientamento e di conversione decisive vengono elaborate a partire dal libro dei Meadows, intitolato *I limiti dello sviluppo* (1972) e preparato nell'ambito di Club di Roma, una alleanza di imprenditori ed intellettuali con lo scopo di promuovere un'imprenditorialità responsabile socialmente ed moralmente. E' stato questo testo rivoluzionario ad introdurre i concetti di "esaurimento delle materie prime" e di "spreco insostenibili delle risorse non rinnovabili", diventati egemonici nel dibattito ambientale degli anni Settanta.

Gli anni Ottanta sono caratterizzati invece dall'attenzione crescente per il buco d'ozono e le conseguenze a lungo termine dell'incidente di Chernobyl (1986). La storia di orientamento che ha avuto l'impatto più duraturo sulla coscienza collettiva è il concetto di "società del rischio" e di "modernità riflessiva" elaborati dal sociologo tedesco Ulrich Beck. La questione essenziale sollevata dal concetto di "società del rischio" concerne *l'incerta sostenibilità* - esistenziale, sociale, ambientale - della crescente fattibilità, scientifica e tecnologica (cf. Ungaro, 2001,105).

Negli anni Novanta impera la questione dei rischi legati alle biotecnologie, alla tensione tra gli USA e la EU, tra le multinazionali *biotech* che ne promuovono la liberalizzazione e i movimenti verdi che vi si oppongono. La ricerca degli argomenti per legittimare la resistenza europea alle pressioni americane per la loro libera commercializzazione dei prodotti OMG, ha trascinata largamente il quadro di un dibattito scientifico diventando la più importante questione politica di questi anni. La malattia delle "mucche pazze" - *BSE* - ha risvegliato una sensibilità di massa per lo *status* ambiguo della conoscenza scientifica e per i rischi che il monopolio del sapere degli esperti nella legittimazione delle scelte collettive, fa correre a tutta la società. Ricordo una vignetta particolarmente istruttiva: Dio, impensierito, dice ad un contadino: "allora tu hai fatto delle mucche morte la farina che hai fatto mangiare alle tue mucche vive? In nome di Dio, chi te lo ha consigliato?" "Un esperto, naturalmente", ci tocca di rispondergli.

La pluralità eterogenea delle narrazioni che circolano nello spazio pubblico offrendo una giustificazione ai fini che abbiamo scelto di perseguire nel mondo significa competizione tra le diverse versioni del mondo. E questa ci costringe a fare i conti con l'indeterminatezza e la limitatezza storica di quella versione del mondo cui aderiamo, con la contingenza degli elementi, di cui è costruita. Quest'esperienza relativizzante è la condizione della libertà moderna, della riflessività critica verso le tradizioni che sono le nostre.

Dai pregiudizi ai concetti: una ri-appropriazione riflessiva delle tradizioni

L'egemonia planetaria della civiltà occidentale si regge su questi tre pilastri:

la *tecno-scienza*,

la *rivoluzione industriale*

e le *scienze umane*.

Il ruolo delle scienze umane è fondamentale: la loro istituzionalizzazione nel sistema scolastico e nello spazio pubblico rende possibile l'affermarsi della coscienza critica collettiva, che è il nucleo duro della formula "ri-appropriazione riflessiva delle tradizioni" con la quale indichiamo il mutamento culturale che le "humanities" provocano nella società moderna. Le tradizioni non continuano semplicemente, non si riproducono, ma gli individui si rendono consapevoli del loro contenuto, dei loro limiti storici, del loro senso. Non aderiscono più senza distacco critico alle tradizioni e alle identità che queste loro impongono: resistono a quella caratteristica delle tradizioni che consiste nel chiedere un'adesione senza riserve. La caratteristica essenziale dello spazio pubblico è così la sua "trasparenza".

La trasparenza dello spazio pubblico presuppone anche che tutti i cittadini sono costretti far esperienza - pure sconvolgente in qualche misura - della differenza tra lo spazio pubblico neutrale (in cui le nostre tradizioni di appartenenza e le opinioni radicate si rendono visibili ma non hanno alcun privilegio) e queste tradizioni stesse. Una preconditione sociologica della costituzione di uno spazio

pubblico produttivo e trasparente è dunque la differenza, simbolicamente legittimata, tra lo spazio pubblico e le tradizioni: le tradizioni si confrontano nello spazio pubblico, non l'occupano, non cercano di controllarlo. La democrazia come sistema politico e sociale non può affermarsi, senza questa esperienza di urto e di relativizzazione che le tradizioni di riferimento (identità, convinzione) devono subire nello spazio pubblico, accessibile a tutti. Se invece una tradizione occupa lo spazio pubblico, tutti i conflitti diventano irrimediabilmente "dissidi inconciliabili" e, dunque, risolvibili solamente mediante una lotta il cui vincitore "impone le proprie convinzioni e discrimina quelle degli altri".

Slavoj Žižek commentando la cultura liberale di tolleranza, ispirata alla preoccupazione di non ferire alcuna sensibilità religiosa o morale viva nella società, sostiene che vige di fatto in Occidente un divieto di abbracciare un credo con totale passione – dalle chiese stesse la religione è accettata come "una particolare cultura" o uno tra tanti stili di vita piuttosto che come una adesione totale alla verità rivelata che considera come "follia" tutte le pretese antagoniste. "E non è questo anche il motivo per cui liquidiamo i credenti fondamentalisti – che osano prendere sul serio il loro credo – come barbari, come anti-culturali, come una minaccia alla cultura? Oggi, in ultima analisi, percepiamo come minaccia alla cultura coloro che vivono la loro cultura immediatamente, che non si distanziano da essa. Ricordate l'indignazione quando, tre anni fa, le forze talebane in Afghanistan fecero esplodere le antiche statue di Buddha a Bamiyan? Sebbene nessuno di noi, occidentali illuminati, creda nella divinità del Buddha, ci ha indignato che i musulmani talebani non dimostrassero il rispetto dovuto all'eredità culturale del loro paese e dell'umanità intera ... essi credevano veramente nella loro religione e dunque non erano molto sensibili al valore culturale dei monumenti di altre religioni." (Žižek, 2005,80-81)

Con la formula "percepiamo come minaccia alla cultura coloro che vivono la loro cultura immediatamente, che non si distanziano da essa" Slavoj Žižek mette in luce un punto insieme drammatico ed irrinunciabile della nostra identità di cittadini degli stati democratici. G. Sartori chiama "stranieri culturali" coloro che non riescono a vivere le proprie adesioni religiose senza questa "distanza relativizzante".

La capacità (o condanna?) di vivere la nostra cultura come qualcosa verso cui abbiamo anche una distanza, è in realtà l'effetto più importante della differenza, costitutiva della nostra identità, tra lo spazio pubblico neutrale dove si scontrano le tradizioni e le tradizioni (ideologie, discorsi *identitari*) che viviamo come "nostre proprie". L'emancipazione dello Stato dalla Chiesa cattolica consiste essenzialmente nello sgombrare lo spazio pubblico, protetto dallo Stato, dai privilegi di cui prima vi godevano certe tradizioni e religioni particolari; le tradizioni si confrontano nello spazio pubblico, non l'occupano. E' stata Hannah Arendt a riconoscere nella identità che si conquista nello spazio pubblico una dignità particolare, irriducibile e insostituibile; l'autorità moderna si fonda sul riconoscimento da parte degli altri liberi ed autonomi delle mie idee, dei miei progetti e delle mie esperienze solamente in virtù dell'argomentazione, della narrazione convincente, della forza della profezia normativa, ovvero in virtù solamente dell'uso pubblico della ragione (l'espressione si richiama a Kant). Il ruolo delle scienze umane nelle società democratiche consiste anzitutto nel promuovere l'uso pubblico della ragione che è la preconditione della "riappropriazione riflessiva" delle tradizioni su cui la società democratica si fonda.

La distanza razionale che abita le nostre adesioni, è generata da questa funzione unica dello spazio pubblico nelle democrazie, dove i cittadini vengono educati dall'infanzia ad esporsi all'alterità, alle convinzioni diverse, agli argomenti più forti, alle pretese di verità antagoniste, ovvero allo spazio pubblico aperto che le tradizioni locali non occupano ma dove entrano per confrontarsi e diventare così "idee collettive". In questo modo ogni aspirazione alla validità universale è esposta all'esperienza della relativizzazione che introduce una distanza nel modo in cui noi apparteniamo alle nostre tradizioni (riappropriazione riflessiva delle tradizioni, non la mera continuazione delle tradizioni). Non più passiva adesione e ripetizione, ma una riappropriazione critica. Potremmo senz'altro istituire un parallelismo tra "diventare adulto" ed affrontare uno spazio dove la mia identità non è protetta da privilegi ma deve affermarsi mediante un confronto con le pretese di verità fondate su esperienze antagoniste.

Questo concetto di spazio pubblico fu messo in drammatica crisi in Italia dalle reazioni ufficiali alla sentenza della Corte europea concernente l'esposizione dei crocifissi nello spazio pubblico, giudicata palesemente contraria alla libertà di coscienza. E' curioso che venticinque anni dopo la revisione del 1984 del concordato ad opera di Bettino Craxi ed Agostino Casaroli che esplicitamente abolisce la nozione "religione di Stato" un simile problema può porsi. Le formule come "cancellazione della propria

identità” oppure “simboli della tradizione minacciati dall’insensibilità dei giudici europei” tradiscono un’atroce incomprensione: attraverso il confronto nello spazio pubblico, dove nessuna tradizione è privilegiata, avviene il processo di riappropriazione riflessiva delle proprie tradizioni attraverso la loro relativizzazione, dovuta all’esperienza della comunicazione con l’altro; senza questa non vi dà alcuna forma di crescita culturale. Le rivendicazioni cattoliche e governative del diritto alla tradizione sviscerano questa forma di crescita trasformando lo spazio pubblico italiano in uno spazio protetto in cui una sola tradizione – quella cattolica – gode di privilegi. Questo implica anche una censura della memoria storica perché il crocifisso non è solamente il simbolo dell’amore come sostengono i vescovi; è anche il simbolo di oppressione, di Inquisizione, di roghi, di lotta alla scienza e alla modernità politica, del rifiuto della democrazia come di una follia, del clerofascismo ecc. I portatori di questa memoria dolorosa sono condannati al silenzio, sono censurati nella loro esperienza storica.

In secondo luogo, tutta la questione è falsata dal contesto del confronto con l’Islam entro cui la questione si pone anzitutto: noi rivendichiamo il diritto di dominare lo spazio pubblico come cristiani contro l’Islam. Il problema però non è se essere cristiani, ma come esserlo; se si vuole occupare lo spazio pubblico o affermare invece l’identità cristiana in uno spazio pubblico neutrale dove nessuno è privilegiato. Leggo in un giornale italiano che “a Torino, l’UDC ha raccolto davanti alle chiese le firme contro le disposizioni europee mentre a Firenze monsignor Betori ha insistito: Il Crocifisso non è una bandiera di occupazione”.

Non è però un cardinale che può decidere se un simbolo religioso è o non è una bandiera di occupazione – è sempre l’esperienza degli altri da cui questo dipende; dal momento che occupa una posizione privilegiata nello spazio pubblico a scapito di tutti gli altri simboli di identità e di riferimento culturale, è di fatto uno strumento di censura, di intimidazione e di occupazione nei confronti di coloro che aderiscono alle visioni del mondo antagoniste. E’ un segno che lo Stato italiano non è ancora adulto, che protegge le tradizioni maggioritarie contro il confronto relativizzante con le alterità minoritarie che avviene nello spazio pubblico libero. Le raccolte delle firme contro una sentenza della Corte europea, promosse da un partito politico, significa che si cerca una alleanza con la maggioranza “del popolo” contro la legalità che limita i modi di esercizio dei poteri da parte della maggioranza. Anziché rivendicare ciò che distingue le democrazie liberali dai regimi fondamentalisti, ne si adotta il tratto più importante – l’identificazione tra una religione e lo spazio pubblico. Con i Patti lateranensi l’Italia ha adottato un regime che possiamo chiamare “clero-fascismo” dal momento che la religione cattolica divenne una religione di Stato. L’evoluzione attuale può essere chiamata “clero-populismo” ed i suoi tre esempi più rilevanti sono la censura dei DICO, il caso Englaro e il modo apertamente “nazionalista-identitario” in cui fu giustificato in Italia il rifiuto della sentenza sulla libertà religiosa della Corte europea.

Per concludere: il modo in cui la questione fu falsata in Italia dimostra il deficit preoccupante del riferimento statale come fondamento della propria identità; inoltre, permettendo l’occupazione dello spazio pubblico adottiamo la stessa forma di politica come gli Stati islamici. Infine è del tutto falso considerare la Chiesa cattolica come fondamento della democrazia moderna. Al contrario, la democrazia è in larga misura una lotta contro il predominio della Chiesa cattolica nello spazio pubblico, la democrazia fu esplicitamente legittimata solamente dal Concilio vaticano II.

Le scienze umane hanno nello spazio pubblico moderno un peso importante, sono il fondamento della coscienza critica; ogni tentativo di privilegiare nello spazio pubblico alcune tradizioni porta alla censura ed indebolimento del loro messaggio. L’impatto del messaggio emancipatorio delle scienze umane è stato tematizzato in un’infinità di opere d’arte sulla “scuola”. Mi piace ricordare il film di Peter Weir *Dead Poets Society* (*L’attimo fuggente* in italiano) sullo scontro tra il messaggio più vero delle “humanities” – avere un rapporto riflessivo con i contenuti della tradizione per formarsi le opinioni indipendenti – e il conformismo “irriflesso” delle istituzioni verso il loro contenuto. Questa riflessività nel nostro rapporto con la tradizione cui apparteniamo, è il nucleo ideale della modernità - la *riappropriazione riflessiva* della tradizione è qualcosa di radicalmente diverso dalla mera continuazione della tradizione.

L’alleanza sempre più stretta tra i *media* e le scienze umane nella società postindustriale, è una reazione al carattere irriducibilmente plurale dello spazio pubblico postmoderno; il discorso delle scienze

umane diventa il terreno necessario per avere un rapporto razionale con le diverse culture, per liberare i cittadini dalla rigidità delle narrazioni *monologiche* di tipo ideologico o mitico.

I concetti elaborati e diffusi nello spazio pubblico dalle scienze umane cercano di comunicarci un distacco critico dai *pre-giudizi*, ovvero dagli atteggiamenti condizionati dai valori ed interessi che ci sono stati trasmessi dalla nostra comunità di vita, dal passato, dalle nostre relazioni sociali, dai gruppi all'interno dei quali ci siamo formati.

L'incertezza del confine tra il concetto e il pregiudizio è una caratteristica costitutiva delle scienze umane. La parola "classe" esprime un concetto o un pregiudizio? E la parola "flessibilità" è un concetto o un programma politico? E la parola "individualismo"? Non si può mai liberare del tutto la terminologia delle scienze umane dai pregiudizi delle comunità cui gli scienziati appartengono. Ogni concetto elaborato da scienze umane è una tappa nella lotta contro i *propri* pregiudizi, contro la *nostra* tendenza a camuffare i motivi reali delle nostre azioni. I concetti con cui le scienze umane lavorano, nascono dall'arte dell'interpretazione che consiste nel rendere "dicibile" ciò che vorrebbe restare "indicibile", nello scovare la domanda che "non si ha da fare", nello svelare le protezioni che la società ha eretto in difesa dello status quo. Si può diventare consapevoli del contenuto delle tradizioni cui apparteniamo solamente nel momento, in cui facciamo esperienza di alienazione da esse, dal loro potere di condizionarci: le tradizioni frantumate ammettono una ri-appropriazione riflessiva.

Le scienze umane sono essenzialmente delle conversazioni pubbliche sui temi che sono "interessanti ed aperti a tutti" perché sfidano le egemonie, pongono le domande che "non si hanno da fare". E queste non sono arbitrarie, che vi partecipa deve conoscere i testi classici e i riferimenti canonici. In virtù di parteciparvi il nostro rapporto con la società cui apparteniamo diventa più riflessivo, più distaccato, e questo è la condizione per poter avviare a soluzione negoziata i problemi che implicano conflitti su valori e versioni del mondo come sono ad esempio i problemi di tipo VIA (valutazione dell'impatto ambientale).

Le conversazioni "su ciò che siamo" promosse nello spazio pubblico dalle scienze sociali vengono spesso censurate come menzogne sovversive o al contrario rese obbligatorie e celebrate come "discussioni sulle grandi verità fondative dello Stato".

Le trame di queste conversazioni sono variamente intrecciate, vi si parla dei personaggi tipici, delle crisi profonde, dei paesaggi importanti; vi si elaborano esortazioni, messe in guardia, ammonizioni o profezie. In queste conversazioni e nei testi canonici su cui si appoggiano si parla anche dei personaggi pericolosi, delle minacce devastanti e delle catastrofi imminenti, si indicano comportamenti tipici da seguire, si progettano le forme di opposizione alle tendenze distruttive presenti nella società, si lotta contro le illusioni di massa. In virtù di queste conversazioni guidate dalle scienze umane nello spazio pubblico moderno, si forma una rappresentazione razionale della società valida all'interno della società, in riferimento alla quale i partiti politici e i movimenti sociali formulano i propri programmi.

Le scienze umane hanno una loro etica intrinseca, per cui resistono alla tentazione di diventare una tecnologia sociale, impegnata nella ricerca dei metodi efficaci per manipolare e controllare la società che studia. Un'analisi del potere, ad esempio, non deve essere una tecnologia del potere, un'analisi di quello che definisce l'individuo come soggetto non deve diventare una guida per sottomettere la soggettività altrui ai nostri disegni.

Interpretare per comprendere: un riassunto e un minidizionario

Il controllo della tensione tra i **dissidi** e i **disaccordi**, quale caratteristica costitutiva della società moderna, rimanda alle dicotomie affini come ad esempio *movimento – partito*, *legittimità – legalità*, *nazione – stato*, che sono tutte forme della dicotomia portante *valori - istituzioni*. L'ordine sociale può essere definito come una stabilizzazione temporanea o soglia di sostenibilità condivisa della tensione ineliminabile tra i problemi risolvibili all'interno dell'**egemonia** attuale, all'interno del **quadro della situazione** mediante una sua ridefinizione considerata legittima (ovvero compatibile con i concetti egemonici) e quei problemi che non possono essere risolti se non mediante una radicale messa in discussione del quadro della situazione e dell'egemonia su cui si fonda.

Abbiamo ripreso dal sociologo ungherese Hegedüs la formula “definizione apologetica dell'ordine sociale” con la quale ha voluto indicare quella concezione di un sistema politico che pretende che tutti i cittadini facciano coincidere la *legittimità* con la *legalità*, il *movimento* con il *partito*, la *nazione* con lo *Stato*, ovvero non è ammessa alcuna differenza e dunque tensione tra i due poli del sistema. La definizione apologetica di un sistema riduce i valori cui si richiama alle istituzioni che ha costruito in nome di questi valori; i custodi dell'ordine sociale pretendono di essere l'*inveramento* storico di questi valori (ad esempio del socialismo o della democrazia, del bene morale e del bene economico), la loro unica legittima realizzazione nella storia.

Quando la definizione apologetica dell'ordine sociale acquista l'egemonia nella società come avvenne negli USA di Bush, la società aperta si richiude perdendo la sua capacità fondamentale, quella, cioè, di rinnovarsi attraverso le risposte alla tensione tra le istituzioni e i valori, tra la legittimità e la legalità, tra i valori della minoranza e quelli della maggioranza. La parola “società chiusa” indica un ordine politico basato sulla definizione apologetica delle proprie istituzioni.

Definizione della situazione deve convergere verso il **quadro della situazione**, garantito dall'egemonia. La parola “**il sé**” indica l'immagine di noi che vogliamo proiettare sugli altri e che deve essere da essi legittimata, riconosciuto, testimoniata; il sé non è lego ma la costruzione sociale verso la quale possiamo agire, che ci fa soffrire o ci gratifica. Ha diversi strati – cognitivo, emotivo, drammaturgico ecc.

L'egemonia è il dominio esercitato mediante i concetti spolicizzati come “normale, umano, vero, bello, buono”; contro il potere politico è possibile lottare con i mezzi politici come sono i partiti politici, propaganda ecc. Contro l'egemonia è possibile lottare solamente mediante la sua comprensione-interpretazione; compresa, perde la sua energia.

Comprendere vuol dire interpretare un atteggiamento, una frase, un'opinione, una verità come risposta ad una domanda di cui non si è consapevoli, che deve essere “riconosciuta” nella sua energia condizionante”.

Digressione

Sull'etica delle scienze umane

Le scienze sociali non sono tecniche sociali

Le scienze umane hanno una loro etica intrinseca, per cui resistono alla tentazione di diventare una tecnologia sociale, impegnata nella ricerca dei metodi efficaci per manipolare e controllare la società che studia. Un'analisi del potere, ad esempio, non deve essere una tecnologia del potere, un'analisi di quello che definisce l'individuo come soggetto non deve diventare una guida per sottomettere la soggettività altrui ai nostri disegni.

L'etica delle scienze umane consiste in un'opposizione sistematica ai poteri che sfruttano l'inconsapevolezza degli uomini, la loro incapacità di comprendere il quadro storico cui le loro “apparentemente libere” definizioni delle situazioni sono costrette a convergere. Le scienze umane conducono, si potrebbe dire, una battaglia per l'emancipazione dell'individuo dalle schiavitù dovute alle identità *irriflesse* - e questa battaglia è il nucleo della modernità.

In un libro del 1843, diventato nel dopoguerra un punto di riferimento dell'esistenzialismo francese e tedesco, intitolato significativamente *Aut aut*, Kierkegaard contrappone il modo estetico di vivere a quello etico. Il segno di un'esistenza estetica è la dispersione della propria identità, il piacere dei mutamenti, l'oblio dello stato precedente per l'inebriante novità del presente. Vivere eticamente significa invece riconoscere la propria identità in tutti i nostri mutamenti, assumerli come un peso su noi stessi; cambiare non vuol dire evadere dal peso della propria identità.

L'etica intrinseca alle scienze sociali sta proprio in questo: i cambiamenti che descrivono non dei fini verso la cui realizzazione gli individui "incapaci" debbono essere spinti dal potere politico illuminato sui fini legittimi dalle scienze sociali; al contrario, i cambiamenti debbono essere descritti per rendere la gente consapevole della loro portata mettendoli così in grado di volerli o di resistervi.

"L'età del computer, che è ai suoi inizi, apre tali prospettive ai metodi statistico-quantitativi e all'accumulo di informazioni, che ci si può domandare se la vita della società non finirà per assomigliare a un mondo totalmente pianificato e misurabile, così da soddisfare le esigenze delle stesse scienze naturali. Ove la sociologia riuscisse a indagare la natura della società con l'obiettivo di dominarla, essa diventerebbe una *partner* perfetta delle scienze fisiche." (Gadamer, 1991, 37).

Per impedire questo slittamento verso la tecnicizzazione, bisogna rispettare nelle *humanities* tre imperativi e tre postulati.

Contro il metasociale

Il primo imperativo viene definito in modo particolarmente forte da Alain Touraine nella sua introduzione alla sociologia:

"Non si può definire il lavoro del sociologo senza riconoscere la funzione della conoscenza sociologica e dunque il tipo di reazioni della società a questa conoscenza. La resistenza più profonda alla sociologia viene dall'attaccamento con cui si continua a credere che i fatti sociali siano guidati da un ordine superiore, metasociale. Che si trattasse dei disegni della Provvidenza, delle leggi della politica o del senso della storia, le società del passato hanno creato continuamente discorsi teorici che definivano l'essenza dell'ordine metasociale... Se la sociologia è così spesso e così violentemente rifiutata, o considerata quasi sempre con tanta diffidenza, è perché cerca di cogliere il fuoco della società, di comprendere il movimento attraverso cui una società si dirige, senza ricorrere però a una spiegazione metasociale" (Touraine, 1978, 3-4).

Questo rifiuto delle spiegazioni metasociali è uno dei pilastri della società democratica in cui ogni quadro della situazione e tutte le sue definizioni, sono sempre in linea di principio "negoziabili", e ciò che è negoziabile non può essere collocato in un universo trascendente il sociale, eterno e per questo *metasociale*. La società democratica cui la sociologia come pratica cultura è indissolubilmente legata, presuppone che i cittadini accettino di considerare le proprie convinzioni, valori e conoscenze come "mere opinioni". E da questo consegue che debbano pure accettare le interpretazioni che riconducono i loro atteggiamenti e la loro identità al loro radicamento nei rapporti sociali concreti, nelle comunità storiche di appartenenza, nelle crisi esistenziali della loro vita o nelle disposizioni psicologiche particolari. Di fronte a queste interpretazioni non si possono invocare fondamenti "metasociali" - immortali, eterni, rivelati - delle proprie convinzioni.

Adorno nella sua celebre riflessione sulla "metafisica dopo Auschwitz" (1970, 326 - 369), formula l'imperativo, secondo cui "non è più possibile affermare che l'immutabile sia verità e il mutevole apparenza caduca", mai più un pensatore *etico* potrà essere dalla parte delle "essenze eterne", delle cause ultime, mai più potrà sostenere che reale è solo ciò che è eterno. A partire da Auschwitz deve, al contrario, ricordare che il reale è solo ciò che è dolorante, mortale, fragile, minacciato, che sopravvive nei rapporti con gli altri altrettanto fragili e minacciati. Le categorie metafisiche come *essentia*, *substantia*, *causa prima*, tutte le categorie "metasociali" costruite dalla metafisica monoteistica occidentale, sono indifferenti alla vita come la scarpa delle SS. Konrad Lorenz ha analizzato dal punto di vista etologico un altro effetto di questa "metasocialità": la fede in un fine ultimo della storia distrugge e minaccia la società nel suo complesso, perché vi introduce un elemento di ostinatezza e di violenza incorreggibile.

La sofferenza inflitta a milioni di persone e di cui Auschwitz e i Gulag sovietici sono, in questo secolo, cifre trascendenti, trova la sua giustificazione feroce proprio nella rivendicazione di metasocialità, avanzata da certi intellettuali per i concetti come quello di razza o di classe. "Metasocializzati" questi concetti diventano *non-negoziabile* e dunque strumenti di imposizione di un quadro della situazione che nessuno ha diritto di ridefinire.

Il senso di una mia asserzione è l'uso che gli altri hanno trovato per essa

Il secondo imperativo può forse essere formulato così: le scienze sociali debbono opporsi sistematicamente a quelle strategie comunicative che presentano la realtà come qualcosa *davanti a noi*. Qualcosa *davanti* a cui l'uomo può essere messo perché la riconosca, davanti a cui gli uomini stano in riga per guardarla in silenzio. Finalmente, ecco la realtà davanti a noi, tutto ciò che ci impediva a vederla è stato messo a tacere!

Non possiamo mai trovarci davanti alla realtà, essa è sempre in mezzo a noi; la realtà è sempre un concetto negoziato tra le parti che sta in mezzo a loro, è sempre una convenzione (cui, appunto, siamo con-venuti) e che ci collega (o ci scollega eventualmente). Possiamo dirimerle le questioni controverse solo rivolgendoci all'altro per spostare i confini della realtà, per rinegoziare insieme il quadro della situazione, per allentare il potere dei padroni della situazione, ma non mettendo gli altri *davanti* alla realtà "oggettiva".

Evidenza non è niente "da vedere"

Terzo imperativo è quello di resistere all'idea, radicata nella tradizione metafisica occidentale, secondo cui la verità di certe nostre proposizioni è qualcosa che alla fine „salta agli occhi“, che la verità è „da vedere“, che dire la verità significa uscire dal discorso, di evadere dal linguaggio per far vedere agli altri „direttamente la realtà“. La parola non è mai qualcosa che si ritira per lasciare lo spazio alla visione delle „cose stesse“, alla realtà che si „si fa vedere al di là della mediazione linguistica“. Il linguaggio non ammette alcun „fuori“.

Wittgenstein ha formulato questo imperativo in un modo radicale:

“Ma la fondazione, la giustificazione delle prove, arrivano a un termine. Il termine, però, non consiste nel fatto che certe proposizioni ci saltano immediatamente agli occhi come vere, e dunque in una specie di *vedere* da parte nostra, ma è il nostro agire che sta a fondamento del giuoco linguistico“ (Wittgenstein, 1978, 204).

Potremmo riassumere questo punto sostenendo che “non esistono altri vincoli nell'indagine se non quelli discorsivi: nessun generico vincolo derivante dalla natura degli oggetti, o della mente, o del linguaggio, ma solo quegli specifici vincoli determinati dalle osservazioni dei propri interlocutori nell'ambito dell'indagine“ (Rorty 1986, 172). Il fatto che tutti i vincoli sono discorsivi, significa che niente può essere opposto al linguaggio come qualcosa che sta “là fuori”, cui il linguaggio ci ha permesso di arrivare in virtù di “proposizioni evidenti”. Gli che opponiamo agli argomenti degli altri sono ancora proposizioni di un linguaggio: tutte le obiezioni sono discorsive come anche tutte le evidenze.

In questo senso peculiare, le scienze sociali sono “pratiche discorsive“, non descrizioni della realtà.

I tre imperativi possono essere completati con i tre seguenti postulati.

Chi descrive prescrive

Il primo postulato dice che non esistono descrizioni, ma solo prescrizioni. Ogni descrizione ci prescrive, in realtà, ciò che dobbiamo considerare come rilevante in una data situazione. Il premio Nobel per l'economia Amartya Sen, nella sua riflessione intitolata *Description as Choice*, dice che una descrizione può essere molto utile, senza dover essere vera - ad esempio una caricatura può essere più precisa e rilevante di una fotografia. E il neurobiologo Humberto Maturana eleva a principio di ogni razionalità realistica la semplice formula “tutto ciò che è detto è detto da un osservatore”. Il principio è semplice ma è difficile essere consapevole di tutte le conseguenze. Questo principio implica, infatti, che la costituzione biologica, storica, culturale, simbolica e genetica dell'osservatore che descrive una situazione problematica fa parte della situazione problematica che riconosciamo come tale in virtù delle sue osservazioni.

Borges, nel libro di parodie letterarie *Cronache di Bustos Domecq*, racconta di un realista che nel suo romanzo „nord est“ descrive su centinaia di pagine gli oggetti che si trovano nell'angolo nord-est del suo tavolo da lavoro.

“Una volta esaurita la fatica d'Ercole di registrare gli oggetti che abitualmente occupavano l'angolo nord-nordovest della scrivania, impresa di cui ebbi ragione in duecentoundici pagine, mi domandai se era lecito rinnovare lo *stock*, *id est* introdurre arbitrariamente altri oggetti, deporli nel campo magnetico e procedere, semplicemente, a *descriverli*. Tali oggetti, inevitabilmente scelti per il mio compito di descrizione e portati da altri punti della stanza o addirittura della casa, non avrebbero uguagliato la naturalezza, la spontaneità della prima serie. Tuttavia, una volta collocati in quell'angolo, avrebbero fatto parte della realtà e reclamato un trattamento analogo. Formidabile corpo a corpo dell'etica con l'estetica! Tale nodo gordiano fu sciolto dall'apparizione del garzone del fornaio, giovane di tutta fiducia, benché idiota Zanichelli, l'idiota in questione, venne ad essere (...) il mio *deus ex machina*. La sua stessa opacità lo rendeva adatto ai miei fini. Con timorosa curiosità, come chi commette una profanazione, gli ordinai di mettere qualcosa, qualsiasi cosa, nell'angolo ora vuoto“ (Borges, 1975, 12).

Dalla parodia di Borges possiamo trarre una conclusione importante: la descrizione che vuole sottrarsi del tutto alla prescrittività, deve ricorrere ad un'opacità capace di resistere a tutte le interpretazioni possibili, ad un'idiota appunto nel senso originale di “unicità incomunicabile“. Ogni “opacità“ che incontriamo nella società, sia del passato sia delle relazioni tra gli uomini, può essere in linea di principio rischiarata attraverso l'interpretazione, attraverso il dialogo, attraverso la sequenza

domanda- risposta, attraverso la tematizzazione della tensione tra il quadro storico della situazione e le sue definizioni individuali. Affidare ad un idiota il compito di imporci ciò che deve essere per noi rilevante e dunque “degnò di essere descritto”, simbolizza questo rifiuto di riconoscere che ogni situazione abbia necessariamente uno sfondo storico a noi non trasparente, di cui possiamo renderci consapevoli solo nel dialogo, nella libera comunicazione con gli altri, nella competizione tra le loro pretese di dare la descrizione neutrale – non prescrittivi - del mondo.

Ogni descrizione è prescrizione - il potere più brutale è solitamente quello che si vanta di che non prescrivere niente, di essere una mera descrizione oggettiva e neutrale della situazione. Ricordiamo ad esempio la locuzione “versione dei fatti” come ricorre nella notizia che abbiamo analizzato nel paragrafo sullo spazio pubblico: “I taleban tenevano conferenza stampa quotidiane, con cui mettevano in dubbio la versione americana dei fatti ... *Coalition Information Center* si presentavano con il loro materiale alle conferenze stampa per contrastare sul posto la versione dei fatti dei nemici”.

Non esistono i fatti osservabili indipendentemente dalla versione dei fatti, ovvero dalla prescrittività implicita in ogni descrizione della situazione pretesa neutrale.

La realtà è sempre “tra di noi, mai davanti a noi” ed ogni concetto è una coalizione di potere

Il secondo postulato dice: le scienze umane debbono rigettare la metafora, secondo cui il senso delle nostre asserzioni, idee o costrutti concettuali sta *dentro* di esse, è in esse *contenuto* come in un involucro. Il senso non è qualcosa che „sta dentro le nostre idee“ come se queste fossero scatole che basterebbe aprire per estrarne il senso.

Il senso non è che un uso che per la nostra asserzione o la nostra azione ha trovato qualcuno che ha cercato di comprenderla; l'ha compresa nella misura in cui ha trovato per essa un uso possibile nel nostro comune mondo. L'immagine stereotipata, secondo cui il senso sia qualcosa che è contenuto *dentro* le nostre asserzioni come in una conserva, è un'eredità nefasta della metafisica che riconosceva il senso solamente a ciò che è stato epurato di ogni traccia della socialità, della storicità e della praticità; il senso ha solo ciò che è garantito dal vincolo non negoziabile alla “realtà trascendente”.

Nel contesto delle scienze umane il senso è un effetto della qualità della comunicazione: il senso può avere solo l'asserzione che, all'interno di una comunicazione non compromessa dal potere unilaterale di una delle parti che vi partecipano, risponde all'asserzione di un altro. Se questo ha trovato un uso possibile per l'asserzione che gli ho comunicato in risposta alla sua, questa ha “trovato“ un senso. Ecco il punto: il senso deve essere trovata, ma non in tutte le comunicazioni vale la pena di cercarlo. Solo nella sequenza “domanda-risposta” si verifica l'esperienza che indichiamo con l'espressione “questa frase (o azione, atteggiamento) ha un senso”.

Lo psicologo americano Bateson, il celeberrimo autore del libro *Verso un'ecologia della mente* (1976) ha detto che “non posso sapere che cosa ho detto prima di sentire la risposta dell'altro”. E questa massima coglie perfettamente il vincolo essenziale tra la relazione sociale e il senso: solamente dentro una relazione sociale, può capitare di trovare il senso.

Il terzo postulato è il più semplice: ogni concetto è una coalizione di potere. Ne consegue che ogni modificazione concettuale implica conflitti politici ed ha costi sociali.

La verità è una categoria politica. Rimanda sempre a coalizioni di potere che usano alcuni concetti per imporre le proprie prescrizioni come descrizioni, le proprie rilevanze come valori universali.

Capitolo secondo

La formazione della società industriale: *i processi macrostrutturali*

Sviluppo e modernizzazione

Se indichiamo con la parola “sviluppo” l’insieme di mutamenti tecnologici (o *strutturali*) e con la parola “modernizzazione” l’insieme di mutamenti culturali (o *sovrastrutturali*), possiamo dire che lo *sviluppo* genera una forte domanda di *modernizzazione*, ovvero di ricostruzione razionale della società disarticolata dalle conseguenze della rivoluzione industriale. Le scienze umane elaborano le teorie cui deve far riferimento ogni movimento politico che avanza la pretesa di guidare la modernizzazione della società come risposta al suo sviluppo; la formazione dei grandi blocchi ideologici in cui la lotta dei movimenti politici per l’egemonia nella società moderna sfocia, è dunque strettamente legata ai vocabolari e alle teorie diffuse dalle scienze umane.

L’uomo e la società in un’età di ricostruzione non è solo il titolo di uno dei testi più importanti di sociologia politica del secondo dopoguerra (Mannheim 1954, tr. it. 1959), ma riassume il tema dominante delle scienze umane dal momento della loro costituzione. Ciascuna delle diverse età della modernità industriale potrebbe essere infatti chiamata “una età di ricostruzione”. La modernità è una successione di transizioni verso il Nuovo, in conseguenza delle quali si forma una domanda di “ricostruzione” di massa e questa è un tratto costitutivo della cultura moderna che indichiamo con i termini come “disagio moderno”, “folla solitaria”, “consumismo” ecc.

La grande trasformazione (Polanyi 1974) dell’Occidente, i grandi processi macrostrutturali della modernità industriale, sono iniziati nel 1800 circa in Inghilterra e si sono diffusi, con ritardi dovuti a resistenze più o meno forti da parte delle istituzioni tradizionali, in tutto il mondo. Ricordiamo che i concetti di urbanizzazione, di industrializzazione, di Stato nazionale e di grande trasformazione stessa, sono delle *narrazioni*, costruite dalle scienze umane e che non è mai possibile distinguere nettamente tra gli eventi e il loro racconto; tra la mera descrizione e la valutazione: tutto ciò che nello spazio pubblico assume il valore di un avvenimento storico è stato costruito come tale da chi lo ha narrato, pensiamo ad esempio al nazionalismo italiano, al ruolo dei narratori della storia italiana nel Risorgimento ecc.

Ecco gli sette processi macrostrutturali, costitutivi della modernità industriale.

1. *Industrializzazione*

In tutti i paesi industrializzati la forza lavoro si trasferisce in massa dal settore primario - l’agricoltura - al settore secondario - l’industria; nel 1800 ad esempio più di 85 % della forza -lavoro è collocato nell’agricoltura, nel 2000 meno di 2 %. Con la parola “industrializzazione” indichiamo, in un senso più generale, la crescita del capitale efficiente dovuta all’impiego della scienza e della tecnica nel processo produttivo - macchine, chimica, motori - che elevano radicalmente il rendimento in valore del lavoro umano.

2. *Urbanizzazione*

Per urbanizzazione intendiamo il processo – in parte progettato, in parte conseguenza incontrollata di miriadi di decisioni individuali – di diffusione e di crescita delle città. Urbanesimo indica invece i caratteri che i modi di vita e le istituzioni sociali assumono con la diffusione delle città. L'indice dell'urbanizzazione può essere definita come proporzione degli abitanti delle città con più di 100.000 abitanti sulla popolazione totale di un paese. La città è il luogo della modernità, dell'espansione dell'individualismo, della flessibilità mentale, dell'emancipazione, un luogo verso cui fuggono gli abitanti delle campagne per liberarsi delle autorità locali e dalle ristrettezze morali e mentali che la comunità rurale comporta; il processo di urbanizzazione si intreccia così profondamente con quello di modernizzazione che può esserne considerato un aspetto. Alcuni indicatori: tra il 1861-1971 Roma è cresciuta di 1329.6%, mentre tra il 1550-1861 solamente di 386% il che implica una discontinuità così forte nella storia di questa città da poter parlare di una sua rifondazione.

3. La nazionalizzazione delle masse – la formazione dello Stato nazionale: lo Stato nazionale è il più importante *corporate actor* della modernità; con questo termine indichiamo le organizzazioni formali costruite razionalmente sulla base dei rapporti non tra le persone, ma tra le posizioni formali all'interno di un apparato. Lo Stato nazionale moderno deve adempiere a queste quattro funzioni:

(i) promuovere la formazione dell'unità nazionale mediante il sostegno dei processi di amalgamazione, di fusione del centro e delle periferie, mediante la scolarizzazione e l'educazione di massa, mediante la protezione dello spazio pubblico dove deve radicarsi la nuova lealtà dei cittadini non verso le comunità concrete (famiglia, clan, etnia), ma verso un modello culturale astratto che è il nucleo dell'identità nazionale; (ii) e la partecipazione popolare al governo dello Stato mediante la mobilitazione politica delle masse e mediante la trasformazione dello stato nazionale in uno stato sociale, basato su una concezione sempre più inclusiva di cittadinanza; (iii) garantire l'inserimento dello Stato e delle attività economiche dei cittadini nell'ordine economico internazionale; (iv) e una soluzione alla questione sociale promuovendo la formazione di una inclusiva classe media egemonica sia dal punto di vista politico, sia da quello economico e culturale; la costruzione degli Stati nazionali accelerano i processi di cambiamento che, assieme allo sviluppo del capitalismo commerciale, finanziario e industriale, segnano il passaggio alla modernità.

Più in dettaglio e in termini più specifici, possiamo incentrare la formazione dello stato nazionale su questi cinque punti:

(i) In primo luogo, il sistema politico istituzionalizzato negli Stati nazionali industriali – il sistema dei partiti e tutta la conflittualità storica connessa - è diventato stabile nella misura in cui si mostrò efficiente nel dare soluzioni durature alle fratture o crisi (chiamate anche “cleavages di Rokkan).

Si tratta delle fratture prodotte dal processo di industrializzazione e di modernizzazione, ovvero la frattura tra l'individuo libero di scegliere e l'appartenenza alla comunità nel senso generale e, in particolare, le fratture tra centro-periferia, stato-chiesa, urbano-rurale, operai-proprietari, internazionale-nazionale (cf. Rokkan, 1982, 166-229).

Il conflitto scoppiato nell'ottobre 2003 attorno all'esposizione obbligatoria del Crocifisso nelle scuole pubbliche italiane - imposta dal concordato compreso nei Patti Lateranensi firmati nel 1929 da Mussolini e dal cardinale Gasparri, ma abolita esplicitamente dal nuovo concordato firmato tra il primo ministro Craxi e il cardinale Casaroli nel 1984 - dimostra quale deficit di modernità dello Stato condiziona tuttora il sistema politico italiano.

Lo scontro sull'esposizione obbligatoria del Crocifisso è di fatto uno scontro sull'uso privilegiato dello Stato da parte di una minoranza religiosa, come tempo fa il cardinale Ruini definì i “veri cattolici” nell'Italia consumistica di oggi.

(ii) In secondo luogo, la condizione fondamentale della stabilizzazione di uno stato nazionale democratico è la formazione di uno spazio pubblico produttivo, dove la parola “produttività” indica la capacità di mediare tra le istanze “apocalittiche” (sì o no, la vita o la morte) e le istanze “utilitaristiche” (più o meno, meglio - peggio), ovvero la capacità di trasformare i dissidi (conflitti sui valori ultimi) in

disaccordi (conflitti sulle soluzioni relative a problemi specifici). In uno spazio pubblico produttivo, i dissidi diventano “meri disaccordi”, anche se le soluzioni politiche continuano a trarre la loro legittimità dalla memoria collettiva dei dissidi; la possibilità che il potere moderno venga esercitato con il consenso razionale e volontario di coloro che ne sono destinatari dipende dalla dialettica tra i dissidi e i disaccordi, tra la memoria dello sfondo problematico e l'accettazione della soluzione pragmatica.

Lo spazio pubblico deve anche mediare efficacemente tra le istanze alte e basse, ovvero tra la cultura alta e quella di massa, che è data dall'intensità dei processi di volgarizzazione, divulgazione e traduzione.

Le condizioni storiche della formazione dello spazio pubblico produttivo è l'invenzione della stampa e la promozione della trasparenza (*public accountability*) delle decisioni pubbliche a valore centrale della democrazia.

L'invenzione e la diffusione della stampa ha reso possibile la formazione delle comunità immaginate di lettori. Lo spazio pubblico nazionale è il luogo dove confliggono queste comunità astratte, che condividono non spazio e tempo, ma significati, interpretazioni, emozioni, punti di vista suscitati dalla lettura degli stessi testi.

La coscienza nazionale trae l'origine “dalle idee di simultaneità” generate dalla diffusione della stampa: i lettori formano una comunità che si situa, nell'immaginario collettivo, nel tempo trasversale, fatto di rapporti indiretti, collaterali, complementari, contemporanei. Leggendo in lingue volgari i lettori si sentono parte di una comunità unificata immaginaria simultanea nel senso che, senza comportare un'interazione sociale nello spazio realmente condiviso, ha un impatto reale sulla storia del mondo. Da queste comunità immaginate dei lettori nascono poi le nazioni, comunità immaginate storicamente più importanti (cf. Anderson 1995, 49-58; Thompson, 1995), e i movimenti politici di massa, forza decisiva nella storia del Novecento. Zygmunt Bauman (2003/4, 37-38) dice che “tutte le comunità sono immaginate, anche la comunità globale, ma l'immaginazione diventa una forza potente e coagulante se sostenuta dalle istituzioni dell'auto-identificazione e dell'autogoverno collettivo come è il caso delle nazioni moderne e degli Stati sovrani cui hanno dato l'origine.”

Nello spazio pubblico dello Stato nazionale si forma la lealtà verso un modello culturale astratto che si sostituisce alla vecchia lealtà verso la famiglia, il clan, il vicinato, l'etnia, ovvero verso gruppi concreti e radicati nel territorio. E' questa lealtà verso i modelli culturali astratti che costituisce la base della solidarietà nazionale. Il modello culturale astratto che costituisce il nuovo “oggetto di lealtà” è fatto di valori della nazione, di narrazioni che esaltano il suo passato immaginario, il suo futuro “promesso”, il suo ruolo tra le altre nazioni, di riferimenti al ruolo unico della lingua nazionale, di confessioni dell'amore per la patria ecc.

Il filosofo tedesco Habermas (1984) ha analizzato il processo attraverso cui si è formata, nella storia della modernità occidentale, una nuova “sfera pubblica”, fatta di privati cittadini che si riunivano per discutere sulle regole da dare alla società civile e sui modi di governare lo Stato. Crescendo questa sfera si situava in modo autonomo tra l'autorità pubblica legata allo Stato e la società civile, fatta di privati e incentrata sul mercato. Nel corso di questi ultimi due secoli questa sfera autonoma diventa il luogo dell'esercizio pubblico della ragione, un luogo dove l'argomentazione viene privilegiata sul dominio, sull'imposizione e sulla fede fino a dar luogo al formarsi di una morale comunicativa, intensamente condivisa. Essa è la preconditione della capacità critica delle masse, della loro autonomia sia nei confronti del potere statale sia nei confronti della ricchezza privata.

La funzione storica più rilevante di questa invenzione della civiltà borghese sta nel costituire uno spazio in cui la *razionalità è vincolata alla trasparenza*: la razionalità cresce con il crescere della trasparenza, mentre la *segretezza* costituisce un ostacolo alla razionalizzazione, una limitazione dell'uso pubblico della ragione. La storia politica della modernità è anzitutto la storia di questa relazione tra la razionalità e la trasparenza, storia che attraversa fasi drammatiche, crisi sconvolgenti e sanguinari tentativi di sovversione.

La trasparenza può essere definita come una progressiva diminuzione delle diverse asimmetrie: quelle ad esempio tra il centro e la periferia, tra chi controlla l'accesso alle informazioni e i cittadini, tra la cultura alta e bassa, tra l'economia e la politica. Bisogna però interpretare la ricerca di trasparenza in un senso più radicale: come un valore forte essa comprende anche una serie di pratiche e di tecnologie del sé, come ad esempio sono le confessioni e altri generi comunicativi che mirano a rendere trasparenti alcuni lati nascosti della nostra vita o del nostro carattere. La trasparenza è un ideale, mai uno stato già raggiunto, compiuto. L'orientamento alla trasparenza passa in Occidente per la mediazione del campo letterario che ci fornisce i grandi "linguaggi dello smascheramento o del disvelamento", utili per scoprire ad esempio la vera logica dei sentimenti. Passa anche per la mediazione delle scienze umane – la psicologia anzitutto – o la critica della falsa coscienza, il cui punto di partenza è la volontà di conoscere la "vera storia" di un'origine. Una importante corrente della filosofia europea si occupa della critica dell'alienazione o dell'inautenticità, dell'impersonalizzazione e la conseguente deresponsabilizzazione degli individui ecc. - tutte forme di lotta contro il deficit di trasparenza della vita e della storia, radicate profondamente nella tradizione occidentale.

(iii) In terzo luogo, lo Stato nazionale si è trasformato in uno stato sociale sufficientemente efficace da conciliare l'*orientamento all'innovazione dominante nel mercato*, con la *ricerca della stabilità* che caratterizza la vita individuale ed associata; i processi di mutamento promossi dal mercato delle merci ma anche dallo spazio pubblico in generale e dalle istituzioni culturali – università, arte, mode – in particolare sono una dimensione fondante della società moderna ma debbono essere compensati dallo Stato sociale altrimenti diventano distruttivi per la società nel suo complesso. L'espressione "Stato sociale" non indica solamente l'insieme di istituzioni di sostegno ai deboli, ma tutte le questioni legate alla qualità della vita nella società tecnologica ad alto tasso di mutamento; Germani (1971) definisce il mutamento istituzionalizzato – ovvero razionalmente governato - come uno degli aspetti costitutivi della modernità, ma fino a che punto è il mutamento continuo promosso dal mercato e da istituzioni simili compatibile con la struttura dell'esistenza, con l'orientamento alla stabilità che appartiene alla vita associata? In ogni caso se consideriamo l'innovazione un bene collettivo, dobbiamo considerare anche come un dovere morale garantire la sopravvivenza di coloro i cui progetti sono falliti perché senza la loro partecipazione al gioco l'innovazione non si sarebbe realizzata.

(iv) In quarto luogo, lo Stato nazionale ha dovuto democratizzarsi in modo rilevante – particolarmente negli anni Sessanta - per riuscire a governare la postindustrializzazione della società, cioè, la transizione dallo Stato industriale moderno fordista verso uno Stato postindustriale (postfordista, postmoderno) basato sulla produzione delle conoscenze e la loro veloce ed efficace diffusione nella società, sulla flessibilità a tutti i livelli e sugli investimenti massicci nel capitale umano.

In questa fase il problema centrale per il potere politico moderno è dato dalla resistenza delle istituzioni obsolete, basate sulla gerarchia e controllate dalle forze interessate alla rigidità proprie dello Stato industriale della vecchia (o prima) modernità; la globalizzazione come espansione del mercato, deregulation, delocalizzazioni e la diffusione pervasiva delle innovazioni, è ancora una fase della post-industrializzazione.

(v) In quinto luogo, lo Stato post-nazionale e post-industriale contemporaneo deve imparare, per conservare la propria legittimità, a risolvere tensioni, contraddizioni e crisi di incompatibilità che sono tipiche delle *società ad alta differenziazione funzionale*; la crescente autonomizzazione dei codici di riferimento dei diversi settori differenziati e, anzitutto, la loro competizione per acquisire l'egemonia nella società, debbono essere "governati", ovvero limitati attraverso l'imposizione di un modello culturale rappresentativo della maggioranza rilevante di cittadini. La formula "società del rischio" si riferisce alla società il cui problema più urgente è quello di controllare l'incertezza, generata dalla complessità dell'ambiente tecnologico e dai costi nascosti della crescita economica - i rischi ambientali e la crisi ecologica in generale.

(vi) In sesto luogo, lo Stato postindustriale deve promuovere i patti nazionali ed internazionali per garantire una *governance* della "modernità liquida"; con questo termine Z. Baumann indica la liquefazione, sotto la spinta della rivoluzione industriale, delle strutture permanenti, vincolate ad un luogo e ad un tempo; questa liquefazione trasforma il mondo in un orizzonte aperto di possibilità che si offrono

alla libera scelta di individui, i quali si mobilitano, si trasferiscono, cambiano il loro status, si istruiscono, imparano nuovi mestieri, sviluppano le competenze ed abilità nuove per realizzare queste possibilità; lo Stato industriale moderno diventa così una *tecnopolis*, una società che deve rifondarsi sulla scelta libera e razionale degli individui; la tecnopolis ha tre dimensioni costitutive: la *tecnica*, ovvero l'efficienza dei mezzi per realizzare i propri scopi; la *riflessività*, ovvero la capacità di osservare e valutare le proprie scelte per giustificarle davanti al "tribunale della ragione" in termini di valori; la *scelta* ovvero incessante crescita delle opzioni tra cui scegliere dischiuse all'individuo. Queste tre dimensioni definiscono il mondo moderno, la *polis* moderna che deve essere governata politicamente.

4. Interazione mediata

La nascita dell'interazione mediata indica la diffusione dei media in un senso molto vasto – tutto ciò che permette agli uomini di interagire a distanza, senza condividere il luogo e il tempo in un'interazione faccia a faccia; la conseguenza del predominio dell'interazione mediata è la *trascendenza del luogo*, il fatto, cioè, che la nostra identità dipende ormai in una misura minima dalla nostra collocazione nello spazio, dal luogo dove viviamo; ogni luogo è inserito ormai nella rete di interazione mediata. Lo stesso vale per le imprese – non conta "dove" ma "che cosa", tutte le imprese che producono le auto appartengono allo stesso sistema senza alcun riguardo al luogo dove sono situate;

5. Mondo bipolare

Il sistema internazionale basato sull'equilibrio tra i grandi Stati nazionali europei ha portato alla catastrofe della seconda guerra mondiale; in virtù della sconfitta della Germania ad opera dell'Unione sovietica e degli USA, si forma un mondo bipolare, dominato, cioè, da due superpotenze vincitrici della seconda guerra mondiale diventate poi le potenze nucleari; Gli USA e l'Unione sovietica erano gli unici due Stati sovrani nel senso di essere capaci di difendersi dall'aggressione di ogni altro Stato; tutti gli altri Stati nazionali debbono integrarsi, per garantirsi la sicurezza, in uno dei blocchi militar-ideologici in cui il mondo si divide (o, eventualmente, rimanere neutrali con il loro consenso); la collocazione in un blocco del sistema bipolare costituisce un limite assoluto alla sovranità degli Stati - il passaggio da un blocco all'altro di uno Stato sposterebbe a favore del nemico l'equilibrio del terrore e questo sarebbe una ragione sufficiente per iniziare la guerra nucleare;

6. Postindustrializzazione: La competizione militar-ideologica-tecnica tra i due blocchi ha accelerato lo sviluppo industriale fino a generare nella storia della società industriale dei mutamenti talmente profondi da indurre molti studiosi a parlare della *fine della società industriale*; i sociologi introducono concetti nuovi per cogliere questa nuova era nella storia del capitalismo, questa radicale discontinuità che si è aperta nella storia della modernità industriale - come ad esempio "società dell'abbondanza" o "Nuovo stato industriale" dell'economista Kenneth Galbraith (1964, 1969), "L'era della discontinuità" di Peter Drucker (1970), "rivoluzione silenziosa" di Inglehart (1970) o "società postindustriale" di Daniel Bell (1973) di cui parleremo più tardi in dettaglio.

I suoi indicatori vertono sulla

(i) crescente importanza del capitale umano, della conoscenza e della valorizzazione delle qualità specificamente umane come innovazione per lo sviluppo economico – gli investimenti nella ricerca sono i più produttivi;

(ii) il problema essenziale non è più la produzione dei beni scarsi, ma la vendita dei beni superflui – nasce la società dell'abbondanza, il sistema si ri-orienta alla stabilità, nasce la tecnostruttura che include anche i sindacati;

(iii) è in corso una rivoluzione silenziosa che porta ad un mutamento profondo di valori nei paesi industriali: dai valori determinati dalla paura della scarsità, dal rispetto dell'autorità e dall'orientamento al successo verso i valori postmoderni e postmaterialisti fondati sulla ricerca del senso, antiautoritari e volti alla massimizzazione del benessere.

Possiamo riassumere quest'evoluzione in quattro punti-chiave:

(1) il sistema produttivo si basa ora sull'automatizzazione, chemizzazione e sulla valorizzazione del fattore umano in tutti i campi (possiamo parlare di una *riumanizzazione* del lavoro rispetto alla *disumanizzazione* del lavoro denunciata dall'inizio dell'era industriale da tanti critici come aspetto esistenzialmente insostenibile della società industriale);

(2) l'investimento più produttivo è ora l'investimento nell'uomo, nella formazione del capitale umano, per cui il lavoro umano semplice deve essere sostituito da un uso molto più efficiente delle risorse umane - e questo è la nuova condizione della crescita economica e dello sviluppo nell'era postindustriale;

(3) lo Stato deve investire nello sviluppo dei settori che stimolano la crescita del capitale umano come sono intelligenza e creatività per rendere possibile l'applicazione della scienza in tutti gli ambiti della società (la terza rivoluzione industriale, *knowledge based society*);

(4) la nuova centralità del terzo settore - servizi, educazione, ricerca - ha per conseguenza la formazione di una nuova classe media che diventa classe egemone del sistema industriale, la conflittualità tra il capitale e il lavoro si indebolisce decisamente.

I voli spaziali sono un esempio icastico del peso che ha avuto la tecno-scienza nella formazione dell'egemonia politica nel mondo bipolare; l'iniziale vantaggio dei sovietici è stato, infatti, superato dagli USA attraverso massicci investimenti nella scienza - il progresso degli anni ottanta è, in una misura eccezionale, una ricaduta della competizione spaziale. La cosmonautica cinese che inizia ad avere i primi successi in questi anni è un segnale politico forte - anche in Cina è iniziata la postindustrializzazione.

7. Globalizzazione: possiamo considerare la globalizzazione come l'accelerazione della postindustrializzazione, provocata dalla fine del mondo bipolare - la postindustrializzazione nel mondo postbipolare si chiama globalizzazione. La dissoluzione del mondo bipolare ha avuto per conseguenza un indebolimento degli Stati nazionali e una radicale *deregulation* economica, che ha esteso la competizione su tutti i paesi industrializzati, aumentato la mobilità dei capitali e intensificato il processo di planetarizzazione dei mercati competitivi. Ha aumentato inoltre la domanda di flessibilità a tutti i livelli, flessibilità del mercato di lavoro, della conoscenza, degli atteggiamenti, della comunicazione. Ha inoltre ridotto gli Stati nazionali a apparati la cui unica funzione è quella di garantire l'ordine ed ad abbassare le tasse, il costo del lavoro e i costi ecologici per le imprese multinazionali che investono nel territorio sotto il loro controllo. Una questione decisiva della globalizzazione riguarda la supremazia americana sul mondo - è l'inizio di un mondo unipolare o si tratta invece di un momento unipolare destinato ad essere superato presto dall'evoluzione internazionale?

In ogni caso la società mondiale del rischio - di quello ambientale, morale, sociale e politico - è la fase finale della globalizzazione.

Differenziazione funzionale

Gli sette processi macro-strutturali costitutive della modernità industriale nelle sue diverse forme che abbiamo descritto sono tutti un'estremizzazione della forma che ha assunto in Occidente il mutamento e che indichiamo con il termine "differenziazione funzionale". Essa è il nucleo di ciò che Polanyi (1974) ha chiamato "la grande trasformazione": si tratta di un processo attraverso cui la società si

è costituita in settori sempre più specializzati ed autonomi che è cominciato con la separazione dello Stato e dell'economia dalla religione e dal potere politico centrale ed è culminato nella totale diversificazione della società in una rete di subsistemi autonomi ma interdipendenti, ciascuno dei quali ha una sua funzione specifica e una sua struttura organizzativa ed è in trasparente per tutti gli altri settori specializzati. Ogni sistema specializzato sviluppa infatti un suo codice funzionale (come ad esempio la moneta in economia o i voti in politica) che permette di valutare le azioni singole all'interno di questi sistemi. La differenziazione di questi codici ha per conseguenza un aumento continuo della specializzazione, della divisione del lavoro, dell'impersonalità e dell'astrattezza del sistema sociale nel suo complesso. Il processo di differenziazione funzionale, nella società industriale avanzata, si distingue da tutte le altre forme di differenziazione sociale per assenza di un meccanismo centrale di coordinazione, mediante cui sarebbe possibile esercitare il potere politico e l'autorità morale universale.

Nelle società tradizionali il futuro è solamente una ripetizione del passato, per cui il sapere accumulato, la saggezza e l'esperienza degli anziani "che hanno già vissuto" è la fonte principale (e sufficiente) di legittimità dell'autorità. Nelle società moderne, al contrario, il futuro è "sempre nuovo", radicalmente diverso dal passato; le autorità e le istituzioni traggono la loro legittimità dalla capacità di governare la *differenza drammatica* tra il passato e il futuro che si manifesta come richiesta generale di mutamento. Le istituzioni e le autorità diventano "inattuali" quando non sono più in grado di svolgere la loro funzione specifica, quella, cioè, di governare nell'interesse di tutti (della società intera, della sua unità) le forze che rendono il presente radicalmente diverso dal passato.

L'*attualità* come questione di (s)fondo delle società industriali e fonte di legittimità delle loro istituzioni ha la sua origine nella radicalità travolgente che il processo di differenziazione funzionale ha assunto tra il 1800 e il 2000 che in Occidente ha travolto i tutti i vincoli del passato, tutte le tradizioni. La differenziazione funzionale come processo generale di crescita della civiltà occidentale, implica

- (i) la crescente separazione tra le istituzioni;
- (ii) la divisione del lavoro regolata da criteri di efficienza e non di appartenenze;
- (iii) la religione astratta e separata da altre sfere della vita;
- (iv) la cultura che rompe i legami con la religione;
- (v) la ragion di Stato che come sfera autonoma dell'agire politico rompe i vincoli imposti dalla morale comune;
- (vi) la formazione di uno spazio pubblico, indipendente in qualche misura dalla ricchezza economica, dove si scontrano legittimamente le opinioni "argomentate" e in cui l'arte, emancipatasi dalla religione e dalla politica, assume un ruolo fondamentale;
- (vii) la conoscenza scientifica si ritaglia un suo oggetto specifico – le leggi della Natura;
- (viii) il potere politico assume la forma di "progetti legislativi in competizione per il consenso";
- (ix) i comandi politici si conformano all'idea di legge, ovvero sono *astratti, generali, e presi da un'autorità legittima*.

Due conseguenze della differenziazione funzionale hanno un'importanza essenziale.

In *primo luogo*, l'invasione continua della società da oggetti nuovi, da nuove possibilità di azione, da nuove possibilità di scelta, da conoscenze potenzialmente distruttive, da strumenti pericolosi. I nuovi ritmi, nuovi spazi e nuove velocità, nuove competenze e abitudini che questi mutamenti implicano, debbono essere integrate nel mondo della vita, ovvero nella struttura dell'esistenza umana caratterizzata da limiti biologici e psicologici, dalla ricerca di relazioni sociali stabili e, anzitutto, dalla ricerca di un

senso da dare alla propria esistenza mortale, limitata e per questo rivolta verso il futuro in un modo problematico, interrogativo.

In *secondo luogo*, la differenziazione funzionale è un processo sociale in virtù del quale si instaura un ordine socio-politico egualitario nel senso di essere fondato sulla norma, secondo cui ogni individuo *deve* aver accesso a tutte le sfere differenziate purché si sottometta allo schema estremamente selettivo di istituzioni, criteri e comunicazioni speciali, valido di volta in volta in ciascuna di esse. A nessun cittadino può essere precluso l'accesso alle sfere funzionalmente differenziate sulla base delle “qualità *ascritte*” come età, sesso, origine etnica, razza, origine di classe, identità nazionale o religiosa, appartenenza a minoranze religiose, etniche, morali o ideologiche. Questa norma è l'origine del concetto occidentale di diritti umani, definiti come un insieme di norme universalmente vincolanti, la cui prevaricazione può essere causa di “guerra giusta”, mossa al prevaricatore di questi diritti da un loro difensore riconosciuto come tale dalla comunità internazionale.

Capitolo terzo

Risposte allo sviluppo: ricostruzione razionale della società

La società industriale è in perenne transizione

Il processo di differenziazione funzionale destabilizza la società, perché tende ad assumere forme di “uneven development” che porta alla crescita unilaterale di certi settori a scapito di tutti gli altri provocando gravi crisi di incompatibilità. La società industriale nella sua veloce crescita sembra dall’inizio patologica agli occhi di molti sociologici. Come vedremo più tardi Durkheim, uno dei padri della sociologia moderna, ha introdotto il concetto di “anomia” per indicare questa tendenza intrinseca al disequilibrio patologico tra i diversi settori specializzati della società moderna.

Il filosofo Jan Patočka scrisse:

“tutta una disciplina scientifica - speculativa, la moderna sociologia, è sorta prevalentemente come riflessione sui pericoli, anzi sulla percezione del carattere patologico di tutta l’evoluzione della civiltà industriale. Gli uni vedevano questa patologia come una caratteristica del periodo di transizione a cui rimedierà lo sviluppo futuro in conseguenza delle leggi intrinseche del progresso che credevano di aver scoperto; così Auguste Comte interpretava la crisi della società moderna come una conseguenza del deficit di consenso sociale, d’armonia spontanea nella definizione della realtà che può essere superato dal positivismo, dalla scientificizzazione del pensiero di tutti. Anche Marx credeva nello sviluppo, seppur diverso. Nella necessaria dissoluzione della produzione industriale capitalistica, che avverrà come una conseguenza necessaria del suo stesso funzionamento. Gli altri ancora credevano di scorgere evidenti sintomi di patologia sociale nell’aumento dei suicidi e dei casi di malattia mentale; oggi potremmo aggiungere l’abuso delle droghe, la rivolta dei giovani e l’abbattimento di tutti i tabù sociali, che comincia a rasentare l’anarchia.” (1980, 94 - 95).

I concetti e le teorie della sociologia possono essere adeguatamente compresi solo all’interno di un progetto sistematico di “una ricostruzione razionale della società (cf. Coleman 1993). Questo progetto è una reazione ai macroprocessi della rivoluzione industriale che abbiamo descritto.

I cambiamenti radicali apportati dalla rivoluzione industriale hanno frammentato le tradizioni che hanno perduto la propria funzione legittimante; il loro posto è stato preso dalla coscienza critica che è lo strumento universale della ragione. Le scienze umane sono anzitutto una istituzionalizzazione della critica, ovvero il quadro istituzionale in cui avviene l’emancipazione della società moderna dalle tradizioni mediante la presa della coscienza critica delle crisi generate dalla modernità industriale.

Per “mutamento razionale” intendiamo la capacità di una società di cambiare in seguito alle critiche che rivolge a se stessa; la critica razionale rende possibile di controllare, attraverso le deliberazioni basate sul consenso razionale, le conseguenze della industrializzazione che sono ad esempio la crescita disordinata delle città seguita alla unificazione del territorio, cioè alla riduzione della distanza tra il centro e la periferia in virtù dell’evoluzione dei sistemi di trasporto e della accresciuta mobilità degli abitanti e delle merci.

La modernità industriale è costituita non solamente dal crescente peso assunto dalla conoscenza scientifica nel processo di industrializzazione, ma anche dalle grandi interpretazioni critiche del mutamento sociale diffuse nello spazio pubblico dalle scienze umane (cf. ad esempio Vattimo, 1989, 21 - 41) che i cittadini prendono a punto di partenza dei loro progetti d'azione.

Il canone e i classici

I concetti e le teorie delle scienze umane in generale e della sociologia in particolare possono essere dunque adeguatamente compresi solo all'interno di un progetto politico di "rational reconstruction of society" (cf. James Coleman 1993). Questo progetto è una reazione ai sconvolgenti processi della rivoluzione industriale che minacciano le basi dell'ordine sociale provocando crisi ingovernabili. Le interpretazioni di questi processi elaborate dalle scienze umane si impongono come "attuali" nello spazio pubblico perché pongono questioni di (s)fondo. Attuale, abbiamo detto, è ciò che rende il futuro radicalmente diverso dal passato e a questa differenza deve saper rispondere il gruppo che pretende di guidare la società. L'attualità, o meglio il senso d'attualità che si esprime mediante le questioni di (s)fondo che le scienze umane elaborano ed diffondono nello spazio pubblico, sono dei tentativi di creare i presupposti razionali per governare le conseguenze sociali della rivoluzione industriale, attraverso non solo consigli dati al potere politico, al principe, ma anche attraverso le mobilitazioni di massa. Le teorie proposte dalle scienze umane legittimano i progetti politici dei maggiori attori collettivi. In risposta alle crisi che l'industrializzazione provoca si forma il canone sociologico, l'insieme di testi classici che elaborano le questioni di (s)fondo della società industriale - e queste nelle sue diverse articolazioni costituiscono il quadro storico della sociologia come disciplina accademica. Il discorso canonico è una risorsa per imporre e renderle credibili certe questioni di (s)fondo, per suscitare "forme adeguate d'attenzione" e per provocare "mobilitazioni di massa" che si strutturano attorno ai discorsi "classici", integrati nel canone. Merton (1966) mette come esergo della sua influente opera "Teoria e struttura sociale" la frase di Whitehead, secondo cui la scienza che esita a dimenticare i propri fondatori è perduta. Il senso di questa affermazione è che la scienza deve diventare indipendente, nella sua organizzazione e nel suo procedere, dalle opere del passato, deve diventare una disciplina, un insieme di pratiche normalizzate. Vice versa nelle scienze umane i classici hanno una funzione irriducibile, alla stregua dell'arte o della letteratura.

Chi sono i classici? Il sociologo americano Alexander ne dà la seguente definizione:

"I classici sono precedenti opere di esplorazione umana a cui viene conferito uno status privilegiato rispetto alle esplorazioni contemporanee dello stesso campo. Il concetto di status privilegiato indica che gli operatori contemporanei di quella disciplina credono di poter apprendere, sul proprio campo di studi, da una comprensione di quest'opera precedente tanto quanto dalle opere dei loro contemporanei...è a causa di questa posizione privilegiata che l'esegesi e la re-interpretazione dei classici ...diventa un'attività rilevante nelle varie discipline... I teologi occidentali hanno assunto la Bibbia come loro testo classico...per gli studiosi di letteratura inglese Shakespeare è...l'autore il cui lavoro incorpora gli standard più alti del loro campo. Per circa cinquecento anni, ad Aristotele e Platone è stato riconosciuto, in teoria politica, lo status dei classici " (Alexander, 1990, 60).

Possiamo dire che le opere dei classici formano il nucleo testuale di una disciplina, dove per "testualità" intendo il fatto che la ricerca si svolge prevalentemente come interpretazione dei testi che spesso si oppongono ad altre interpretazioni degli stessi testi: i testi e le interpretazioni circolano assieme formando un'egemonia discorsiva accademica, istituzionalizzata, protetta da un regime di selezione e i codici d'accesso. Le egemonie testuali - discorsive accademiche caratterizza il fatto che esse ricorrono all'uso dei testi e delle interpretazioni garantite dalle comunità di interpreti autorizzati come ad una risorsa primaria della produzione intellettuale. La forma letteraria egemonica delle scienze umane sono i commenti, esplicazioni, commenti sui commenti.

Da qui il contrasto con le discipline che usano altre forme di ricerca. Dimenticare i classici è una condizione generale della scientificità, a cui però le scienze umane non possono conformarsi, perché

ciascuna di queste è formata da un nucleo testuale indissolubile. Alexander (1990) difende la centralità dei classici insistendo sulla funzione insostituibile e produttiva del *discorso* in sociologia. Nessuna descrizione della società in cui gli attori agiscono può essere neutrale, è sempre governata da una sensibilità che impone come rilevante in essa un aspetto a scapito di un altro, legittimamente rilevante per chi vede la situazione motivato da un'altra sensibilità. Immaginiamo una descrizione neutrale della povertà o dello sfruttamento, un accordo generale sugli indici empirici della miseria, della qualità della vita o della superiorità di una civiltà sulle altre.

Mutamento razionale: un ideale delle scienze umane

Le scienze sociali nel loro insieme sono mosse da un ideale: preparare le condizioni perché la società possa cambiare solamente in conseguenza della critica razionale che è stata mossa alle sue istituzioni nello spazio pubblico. La società moderna “cresce, va avanti, si sviluppa” incorporando le critiche che rivolge a se stessa. In altri termini: una società diventa moderna dal momento in cui la forza decisiva del mutamento in essa è la risposta alla critica di se stessa. L'artista moderno e l'intellettuale moderno in generale creano "against *this society*"; la loro opera esercita una critica forte dello status quo della società e così contribuisce a modificarla – la modernità si fonda sulla consapevolezza che l'unica via razionale e efficace al progresso è la capacità di trarre dalla critica dello *status quo* le linee per cambiare la società.

Tre sono le grandi critiche della società moderna elaborate dalle scienze sociali, in risposta alle quali la società moderna si è radicalmente trasformata – la critica rossa, bianca e verde.

La critica rossa è incentrata sulla lotta contro l'ingiustizia del dominio di classe, contro la povertà del proletariato, la sua esclusione dei diritti civili, sulla critica morale della disuguaglianza; in risposta alla critica rossa il capitalismo diventa più solidale che promuove un “consumismo di massa”, e lo Stato moderno diventa “sociale”.

La critica bianca è incentrata sul rifiuto della “bruttura” dei prodotti industriali, della negazione della bellezza imposta dalla standardizzazione, sulla critica estetica del fordismo, del capitalismo il cui cuore è la catena di montaggio e il taylorismo; in risposta alla critica estetica il capitalismo ha incorporato l'arte, il *design*, è diventato “postfordista”, ha diversificato i prodotti, ha incorporato il senso estetico delle *élites*, è diventato capace di soddisfare le domande delle minoranze, di sostituire la catena di montaggio disumanizzante con sistemi di lavoro neoartigianale unendo i vantaggi della produzione artigianale a quella di massa (cf. Ungaro 2002); i lavoratori vengono coinvolti nel processo di produzione, il controllo esterno è sostituito da quello interno, il lavoro è gestito da chi l'esegue; la produzione è ora capace di rispondere ad una domanda estremamente diversificata e sensibile alla qualità estetica “alta”.

La risposta alla critica verde risulta più difficile, bisognerebbe trasformare il modello culturale che legittima la crescita economica e questo compito per ora eccede le potenzialità di cambiamento delle democrazie industriali (sulla relazione “capitalismo-critica” cf. Boltanski 1999).

La razionalità come valore della modernità consiste nel progettare le istituzioni moderne in modo tale da far sì che il mutamento promosso in conseguenza della critica dello status quo possa essere l'unico mutamento legittimo (e condiviso) della società.

I concetti della tradizione sociologica di cui parleremo di seguito debbono essere considerati come grandi critiche rivolte alla società industriale perché questa possa cambiare in modo razionale, cioè in risposta ad esse.

L'era dei catechismi e manifesti: sacerdozio dell'Umanità

Voglio indicare con la formula “epoca dei catechismi e dei manifesti” l'insieme di testi che cominciano a circolare nella prima metà del 800'. Tutte portano nel titolo la parola “catechismo” o “manifesto” che non è, in questo senso attuale, se non una variante moderna della “rivelazione” - rendere manifesta la verità per comunicarla alle masse che sono il motore della Storia. In questi testi la sfera del “sociale” non viene ancora riconosciuta nella sua autonomia rispetto a quella economia, politica e culturale. Anzi, il progetto di mutamento si fonda su una implicita riduzione della sfera sociale su quella economica (Marx) o culturale (Comte).

Durante la rivoluzione francese vengono pubblicati, ad esempio, diversi "catéchisme du citoyen" , più tardi esce il celebre *Catechismo degli industriali* di S. Simon (1823), il filosofo dell'utilitarismo Jeremy Bentham prepara un *Catechismo del popolo* (1836), nel 1852 esce il *Catechismo positivo* di Comte. Persino il più influente di questi testi, il *Manifesto comunista* di Marx e Engels del 1848, è stato concepito da Engels nel 1847 sotto il titolo "Catechismo dei comunisti". Tutti questi testi sono mossi da un comune senso d'attualità e d'urgenza: l'impetuoso processo di industrializzazione ha svuotate e reso inattuali le istituzioni e le autorità tradizionali, il governo della società industriale deve di conseguenza essere *rifondato* su nuove basi morali e scientifiche; i mutamenti imposti dall'industrializzazione devono essere governati a partire da un sapere nuovo, rivoluzionario, scientifico, messo a disposizione di tutti dallo Stato illuminato, mediante una rivoluzione basata sull'educazione scientifica delle masse. Il positivismo e il marxismo sono esempi più influenti di questo progetto di rifondazione della società industriale su nuove basi scientifiche.

La prima grande questione di (s)fondo elaborata e diffusa dalle scienze sociali all'inizio dell'epoca industriale è dunque questa: siccome l'industrializzazione è mutamento e questo, se non controllato razionalmente, minaccia l'ordine sociale, bisogna governare il cambiamento a partire dalla diffusione del sapere scientifico che deve rimpiazzare la religione e la metafisica. "Come conciliare il mutamento continuo, innescato dalla rivoluzione industriale con il bisogno dell'ordine sociale stabile e del senso da dare all'esistenza umana finora legato strettamente al senso religioso" è la prima questione di (s)fondo della modernità, impostasi come la più attuale all'inizio dell'era industriale, la quale però continua a riproporsi, nelle variazioni a volte patetiche, come una questione inaggirabile della società industriale fondata sulla tecnoscienza.

I testi che formano il primo strato del canone sociologico appartengono dunque al genere discorsivo di catechismi e i manifesti. Cominciano a circolare con intensità ed esercitano un'influenza determinante nello spazio pubblico nella prima metà del 800'. I testi più importanti e ancora attuali in qualche misura di questa "era dei *catechismi* e dei *manifesti*" sono *Catechismo degli industriali* di S. Simon (1823), il *Catechismo positivo* di Comte (1852), *Il catechismo dei comunisti* di Engels (1847) che diventa l'anno successivo il *Manifesto comunista* di Marx e Engels (1848). Appartiene a questo gruppo di testi anche l'influente "catechismo del rivoluzionario", uscito in Russia attorno al 1870 e attribuito a Neceiev o Bakunin. La rivoluzione è figlia di questo genere letterario, di questi testi che legittimano l'idea secondo cui la società industriale è una società radicalmente diversa da tutte quelle che la precedevano e deve per questo essere governata come una chiesa di tipo nuovo (in Brasile ancora oggi sono in funzione molte chiese in cui si pratica il culto positivista), che garantisce l'autorità legittima all'ordine fondato su un sapere "rivelato dalla scienza", indubitabile, accessibile a tutti e che può essere sintetizzato in una "dottrina universale" da diffondere come catechismo tra le masse. La parola "catechismo" è infatti definita dal dizionario come "complesso dei principi fondamentali di una qualsiasi dottrina, di un movimento o di una prassi". In termini più specifici: gli scienziati sociali sono dei preti che servono la Dea ragione che diventa una nuova religione su cui poi si fonda un ordine sociale caratterizzato dal controllo razionale del mutamento imposto dall'industrializzazione.

Un importante esempio dell'eredità di questo genere di scrittura nel secolo ventesimo sono gli scritti di Gramsci, la sua idea del partito come "moderno principe", ovvero il partito totalitario che unisce le masse trasformando il loro "senso comune".

Come è costruito questo genere di testi che gli autori producono e diffondono in consapevole continuità con la tradizione universalizzante della chiesa cattolica come "nuovi" catechismi o "manifesti-rivelazioni" capaci di mobilitare ed emancipare le masse?

BENTHAM l'utilitarista

Prendiamo ad esempio l'opera di J. Bentham che usa il concetto di catechismo del popolo nel suo "Essay on the Promulgation of Laws" (1817). Nella sua visione le leggi debbono essere chiare nel senso che la loro utilità deve risultare evidente a tutti. Da ciò risulta l'imperativo di formularle e promulgarle in modo tale che tutti le capiscano: le leggi vanno diffuse nelle scuole, nelle chiese, affisse ai muri dei teatri, dei mercati, "manifestate" in tutti i luoghi pubblici, tradotte in varie lingue. Il linguaggio giuridico deve essere "emendato" il che presuppone un'estesa riforma del linguaggio e della logica nel senso che egli chiama "utilitarismo". L'elaborazione scientifica del diritto presuppone che tutte le leggi e ordinamenti vengano ridefinite partendo dal concetto di "utilità dei più". L'utilitarismo è il nuovo vangelo che si rivolge a tutti e tutti possono anche riconoscere la veridicità di questo principio: partendo dal principio della maggiore utilità per tutti, la costituzione e tutti i diritti razionali devono essere riformati. Un ruolo decisivo gioca nella visione utilitaristica della politica la sanzione dell'opinione pubblica, per cui la promozione delle leggi e il governo in generale deve avvenire nella più totale "visibilità" o "trasparenza" per usare una parola moderna.

I principi del suo "Codice costituzionale" sono i seguenti: anzitutto "il retto e appropriato fine del governo, in ogni società politica, è la massima felicità di tutti gli individui che la compongono, o, in altri termini, la massima felicità del maggior numero". Se la condizione umana fosse tale che la felicità d'ogni individuo non entrasse mai in conflitto con la felicità di un altro, se cioè la felicità di tutti e di ciascuno potesse accrescersi all'infinito, allora l'espressione "massima felicità di tutti" potrebbe valere senza riserve e specificazioni. Ma "non c'è circostanza in cui la felicità di ogni individuo non sia soggetta a entrare in conflitto con la felicità di chiunque altro... Pertanto, ogni qual volta la felicità di un minor numero si ponga... in un rapporto di incompatibilità o di fortunata competizione con la felicità del maggior numero, si avrà un fine *obliquo* del governo, od obliquo oggetto da perseguire... Da ciò segue (*la necessità di*) fare sì che l'interesse particolare dei governanti concordi con l'interesse universale. Ecco dunque un terzo principio di prima grandezza... lo chiameremo principio della prescrizione degli interessi convergenti... Ma come si potrà produrre questa condizione di interessi convergenti? La natura delle circostanze non suggerisce altro metodo che quello di sopprimere l'influsso e l'efficacia di qualsiasi interesse obliquo alla cui azione l'individuo possa essere esposto dalla situazione in cui si trova." Da queste considerazioni Bentham conclude che la democrazia è l'unica forma di governo in cui possiamo creare questa convergenza, visto che abbiamo a disposizione sanzioni come l'opinione pubblica, la elettività delle cariche pubbliche ecc.

Bentham propone una riforma del governo basato su principi evidenti ed ordinabili che possono diventare la guida del governo. In questo senso li considera come "nuovo catechismo", ovvero come esposizione "dei principi di una dottrina". Per Bentham questo catechismo della ragione sono i principi utilitaristi – diffusi e compresi dalle masse ed effettivamente applicati. L'utilitarismo è il progetto di ricostruzione del governo della società a partire da pochi principi evidenti.

L'attualità dell'utilitarismo è ancora oggi centrale nelle democrazie industriali, seppur suscita obiezioni di principio che riguardano fondamentalmente la natura della validità dei valori che dovrebbero valere non per i loro effetti vantaggiosi nella società ma "in se stessi". La critica della visione utilitaristica della morale ad esempio è uno dei punti chiave della tradizione filosofica tedesca. Chiediamoci ad esempio se possiamo uccidere cinque persone per salvarne sei o se dobbiamo respingere questa soluzione come poco utile, ma ci consideriamo obbligati ad accettare la soluzione in cui uccisione di cinque uomini ne salva mille? Il caso delle gemelle siamesi di cui recentemente si occupava la corte suprema britannica costringendo infine i genitori ad accettare la soluzione che imponeva l'uccisione di una gemella per far vivere l'altra piuttosto che far morire entrambe è un caso emblematico.

Un altro argomento importante è il cosiddetto "paradosso del votante" che consiste nel porre questo problema: il votare non è mai utile, il mio voto singolo non decide mai niente, per andare a votare gli individui debbono dunque essere motivati non utilitaristicamente, ma moralmente. Ma il votante è motivato moralmente solo nei casi in cui le questioni da risolvere mediante il voto non sono solo marginali, sulle quali sarebbe possibile fare un compromesso ragionevole, ma gli uni si considerano minacciati dalla vittoria degli altri "sostanzialmente". Questioni di questa radicalità non possono essere

comunque risolte con il voto. Ne consegue che l votante è motivato ad andare a votare solamente quando sono in gioco questioni che il voto non può risolvere.

COMTE il positivista

Auguste Comte si proclama alla fine del suo *Catéchisme positive* (1852) “fondateur de la Religion de l'Humanité”. Le questioni d'attualità legate a questo testo sono tuttora importanti e si ripresentano di volta in volta come grandi questioni di (s)fondo della società industriale. La rivoluzione comunista si fondava su una fede nel ruolo salvifico della conoscenza per molti rispetti vicina a quella positivista e rivendicava un ruolo non dissimile dalla nuova “religione dell'umanità”.

Il testo è concepito come dialogo tra un prete dell'umanità e una fanciulla alle cui domande il prete risponde ed è caratterizzato da uno stile profetico e pseudoreligioso:

"In nome del passato e dell'avvenire, i servitori teorici e i servitori pratici dell'UMANITA' stanno per prendere degnamente la direzione degli affari terrestri, per costruire una provvidenza vera, morale, intellettuale e materiale; per escludere dal potere irrevocabilmente diversi servitori di Dio, cattolici, protestanti o deisti, come quelli che sono sia arretrati sia nocivi."

Con queste parole Comte inizia la prefazione al suo trattato di “religione di Umanità”, dove la parola "religione" significa comunque "sintesi o unità". L'unificazione dell'umanità e la sintesi del sapere non può essere raggiunta attraverso una nuova fede qualsiasi, ma solo attraverso lo sviluppo del sapere positivo delle scienze, l'unico sapere capace di superare lo scisma tra il corpo e l'anima, l'individuo e la collettività, la fisica e la morale, l'altruismo e l'egoismo - “vivre pour les autres” è lo slogan positivista. La dottrina di questa religione universale dell'umanità ha un solo articolo: comprendere l'ordine universale che domina l'esistenza umana per determinare la nostra relazione generale ad esso. La fede positivista cerca di spiegare direttamente le leggi effettive dei diversi fenomeni osservabili, interiori o esteriori, descrivere le relazioni costanti tra di essi, il loro succedersi nel tempo che la conoscenza delle leggi positive ci permette di prevedere.

"Il dogma fondamentale della religione universale consiste dunque nell'affermare l'esistenza di un ordine immutabile a cui gli eventi di tutti i generi sono sottomessi. Quest'ordine è contemporaneamente soggettivo ed oggettivo; in altre parole, riguarda sia l'oggetto contemplato sia il soggetto contemplante. Le leggi fisiche in realtà presuppongono le leggi logiche e vice versa. Se la nostra mente non seguisse spontaneamente alcune regole, non potrebbe mai apprezzare l'armonia esteriore. Dato che il mondo è più semplice e più potente dell'uomo, l'ordine di quello sarebbe inconciliabile con il disordine di questo."

Dell'opera di Comte è generalmente nota la “legge dei tre stati delle speculazioni umane” che è una specie di filosofia della storia molta citata nei licei nel primo quarto del secolo scorso. L'umanità passa attraverso uno stato teologico in cui gli uomini si occupano delle questioni più insolubili, adorano gli astri, sono politeisti, feticisti ed infine diventano monoteisti e in questo stato gettano le basi dell'ordine morale e sociale della civiltà occidentale. Dallo stato teologico poi passano allo stato metafisico in cui si forma la terminologia filosofica come enti, entità, essere ecc. che apre la strada verso l'ultimo stato dell'umanità che è naturalmente quello positivo in cui l'uomo scopre le leggi universali del cosmo e della società. Questa visione di Comte ha avuto un'immensa influenza sulle nascenti scienze sociali e la ritroviamo anche in Marx sotto forma di evoluzione storica dal feudalesimo (incentrato sulla proprietà terriera) al capitalismo (incentrato sulla proprietà dei mezzi di produzione) verso il comunismo (abolizione della proprietà privata e fondazione della società sulla conoscenza della storia, delle forze reali che agiscono nella storia).

La filosofia positiva spiega ogni fenomeno a partire dalla conoscenza delle leggi generali che governano il cosmo. L'umanità deve essere considerata come un essere supremo ed eterno, il cui destino si sviluppa secondo le leggi sociologiche, cosmiche e biologiche. La formula sacra del positivismo è questa: l'amore è il principio dell'umanità, l'ordine è la sua base, progresso il suo scopo. Bisogna conoscere ciò che è per prevedere ciò che sarà, per migliorare tutto ciò che può essere migliorato.

L'industrializzazione ha provocato nelle società occidentali un'anarchia a cui bisogna porre rimedio mediante un'imposizione della religione universale alle classe dirigenti, perché il proletariato non è abbastanza competente per dirigere la società industriale. Nella visione di Comte l'uomo diventa sempre più religioso, perché cerca l'unità a cui lo sottrae la rivoluzione industriale; e i giuristi, animati dallo spirito positivo, devono cominciare a costruire una morale umana. L'umanità si sostituisce a Dio ricordandosi tuttavia dell'utilità storicamente limitata della religione cristiana. In conclusione del suo celebre *Catechismo* Comte propone l'istituzione di un calendario dell'umanità fatto di nomi di grandi personaggi - gennaio ad esempio sarebbe Mosé, febbraio Omero, marzo Aristotele, aprile Archimede, fino a Descartes. I giorni dei mesi sarebbero poi dedicati ai santi dell'umanità come ad esempio Spinoza, Hobbes o altri.

Il positivismo nella sua versione originaria comtiana ha attirato l'attenzione – in un modo a volte forse grottesco ma sostanzialmente giusto - al rapporto irrisolto tra il modo di produzione capitalista e il ruolo della conoscenza razionale che continua ad essere ancora oggi la questione centrale della modernità industriale: la conoscenza razionale è la forza principale del progredire della società, ma non viene applicata al governo della società, che continua ad essere legittimato in termini di morale tradizionale e di religione cristiana. Al positivismo comtiano si ispirano tutte le utopie tecnocratiche attuali come ad esempio la società postindustriale, *knowledge society* o *information society* o le diverse riforme dei programmi scolastici.

La visione "catechistica" della conoscenza che voleva istituire un dominio scientifico sull'intera società fu criticata dall'inizio dalle posizioni chiamate "liberali". Queste si richiamano alla tesi di Ferguson secondo cui "le istituzioni sono un prodotto delle azioni umane ma non delle intenzioni umane". Le intenzioni hanno sempre conseguenze impreviste, perché la condizione fondamentale in cui gli uomini agiscono è quella di "ignoranza" o di "sapere limitato" - un esempio è il mercato che si "autoregola". La difesa dell'ordine *non intenzionale* della società costituisce un grande movimento d'opinione che ha avuto negli anni Ottanta e Novanta un enorme successo ed ha ispirato la transizione dei paesi post-comunisti dall'economia pianificata a quella di mercato. L'opera emblematica è in questo contesto quella di Hayek. Egli ha coniato la formula "la controrivoluzione della scienza" per indicare quell'abuso della ragione che secondo lui consiste nella applicazione del sapere "ingegneristico" alla società il che aprirebbe la strada verso la schiavitù.

L'opposizione liberale alla concezione catechistica della Ragione, la quale vorrebbe affidare ad una elite dei sapienti il governo della società, si fonda su due assunti fondamentali:

(1) non esiste alcun altro modo di come conoscere la società se non attraverso l'interpretazione delle azioni individuali che vogliono raggiungere uno scopo esplicito in collaborazione con gli altri;

(2) se analizziamo però gli effetti composti complessivi di queste azioni scopriamo che molte istituzioni su cui il comportamento umano si basa sono sorte e funzionano senza una mente che le disegnasse e dirigesse.

"La collaborazione spontanea degli uomini liberi crea cose che sono più grandi di quello che le loro menti individuali sono capaci di comprendere" (Hayek, 1948, 7).

L'argomento fondamentale di questa tradizione intellettuale è che la società nel suo insieme non deve essere soggetta, per permettere "la creazione delle cose più grandi di quello che le menti individuali sono capaci di comprendere", a nessuna coalizione degli individui che imporrebbe i suoi scopi a tutti gli altri: la società deve essere governata solo da principi astratti e generali, non dalle persone concrete e dalle loro intenzioni specifiche. Per essere più grande di ciascun individuo la società deve essere libera.

R. Boudon (1981) ha creato un modello influente di quest'analisi in sociologia analizzando gli effetti perversi delle azioni umane che dimostrano che le azioni guidate da intenzioni razionali non hanno mai solo quegli effetti che ha voluto chi le ha intraprese. Effetti perversi sono ad esempio le code sulle autostrade o negli uffici, le conseguenze nefaste del blocco dei fitti o delle politiche assistenzialistiche che perversamente avvantaggiano i ricchi ecc. Eliminare gli effetti perversi delle nostre azioni è costoso,

generalmente bisogna rinunciare ad imporre certe limitazioni alla libertà individuale nel seguire i propri piani.

In termini generali possiamo dire che Comte impersona il discorso a favore della mano visibile, mentre i suoi critici liberali difendono la mano invisibile del mercato e il suo potere di trasformare le intenzioni egoistiche in vantaggio comune.

MARX il rivoluzionario

Riflettiamo su un altro catechismo-manifesto che ha profondamente segnato il ventesimo secolo. Mi riferisco al *Manifesto dei comunisti* di Marx ed Engels, dove l'espressione "manifesto", abbiamo detto, è una variante moderna della "verità rivelata".

Nel novembre 1847 Engels scrive a Marx:

"Pensa bene tu al *Catechismo* che ti accludo. Credo faremo bene a sopprimere la forma di catechismo e a intitolare la cosa Manifesto dei Comunisti...lo feci con fretta orribile. Comincia col: Che cosa è il proletariato, la sua origine, la differenza fra proletariato e classi lavoratrici di periodi antecedenti, sviluppo dell'antagonismo fra proletariato e borghesia....".

Queste questioni diventeranno i grandi temi del *Manifesto* che esce l'anno dopo.

Marx comincia con l'analisi della crescente contraddizione nella società industriale tra le forze di produzione e i rapporti di produzione, ovvero tra l'organizzazione della produzione e l'organizzazione della società. I concetti che Marx ricava da questa analisi sono quelli di alienazione, di sfruttamento del lavoro salariato, di proletariato, di coscienza di classe, di disconoscimento del senso universale del lavoro ecc. Considero Il *Manifesto* come una versione moderna della "rivelazione" in quanto comunica alle masse una verità dirompente che le rende consapevoli delle loro reali condizioni di vita, dell'alienazione; in virtù di questo sapere gli sfruttati potranno superare questa loro condizione nella rivoluzione guidata dal proletariato.

Il *Manifesto* definisce il capitalismo come un sistema destinato all'autodistruzione in quanto contiene in sé una contraddizione che può essere risolta solamente per mezzo di una rivoluzione violenta: si tratta della contraddizione tra **le forze produttive universalistiche** e **i rapporti di produzione particolaristici**, basati sulla proprietà privata. Il proletariato ha una funzione storica, quella cioè di riscattare l'umanità, di liberare il lavoro dalla soggezione alla proprietà privata.

Marx ed Engels propongono anche una teoria della storia in termini di lotta di classe e di coscienza di classe.

Gli operai devono mobilitarsi per promuovere una rivoluzione non per difendere il salario, ma per esplicitare il carattere universalmente umano del lavoro, dei mezzi di produzione, della rivoluzione industriale. Questo processo di mobilitazione degli operai è agevolato dai mezzi di comunicazione che sono creati dalla grande industria e che collegano tra di loro gli operai di località diverse. Così le molte lotte locali che hanno dappertutto eguali caratteristiche sboccano in una lotta internazionale, in una lotta del proletariato mondiale contro la borghesia mondiale.

"Durante il suo dominio di classe, di appena un secolo, la borghesia ha creato delle forze produttive molto più numerose e importanti di quanto non avessero mai fatto tutte insieme le generazioni passate. Soggiogamento delle forze naturali, macchine, applicazione della chimica all'industria e all'agricoltura, navigazione a vapore, ferrovie, telegrafi elettrici, dissodamento di interi continenti, apertura dei fiumi alla navigazione, intere popolazioni sorte quasi per incanto dal suolo - quale dei secoli passati poteva immaginare che tali forze produttive fossero celate nel grembo del lavoro sociale?"

Le forze risvegliate dalla borghesia si rivoltano però contro lo stregone borghese, perché esse sono incompatibili con il regime di proprietà privata. Il capitalismo borghese consiste nella costante espansione del mercato economico nelle aree che non possono essere controllate da nessuno Stato o autorità politica.

Far corrispondere un sistema politico al mercato che trascende tutti i confini è il problema che il capitalismo non sa risolvere.

"Che cos'altro dimostra la storia delle idee, se non che la produzione intellettuale si trasforma insieme con quella materiale? Le idee dominanti di un'epoca sono sempre soltanto le idee della classe dominante. Quando si parla di idee che rivoluzionano tutta una società si esprime soltanto il fatto che all'interno della vecchia società si sono formati gli elementi di una società nuova, che la dissoluzione delle vecchie condizioni di vita procede di pari passo con il dissolvimento delle vecchie idee.... Di tutte le classi che oggi stanno di fronte alla borghesia, solo il proletariato è una classe veramente rivoluzionaria. Le altre classi decadono e muoiono con la grande industria, mentre il proletariato ne è il prodotto più peculiare...Le condizioni di esistenza della vecchia società sono già abolite nelle condizioni di esistenza del proletariato. Il proletariato non ha proprietà; i suoi rapporti con la moglie e con i figli non hanno più nulla di comune con i rapporti familiari borghesi; il moderno lavoro industriale, l'attuale soggiogamento al capitale, eguale in Inghilterra, in Francia, in America e in Germania, ha spogliato il proletariato di ogni carattere nazionale. Le leggi, la morale, la religione, sono per lui altrettanti pregiudizi borghesi, dietro ai quali si nascondono altrettanti interessi borghesi. Tutte le classi che finora si sono impossessate del potere, hanno cercato di consolidare la posizione raggiunta assoggettando tutta la società alle condizioni del proprio modo di appropriazione. I proletari, invece, possono impossessarsi delle forze produttive sociali soltanto abolendone il modo di appropriazione attuale e con esso l'intero attuale modo di appropriazione. I proletari non hanno nulla di proprio da salvaguardare; devono distruggere tutto ciò che fino ad ora ha garantito e assicurato la proprietà privata. Tutti i movimenti avvenuti sinora, furono movimenti di minoranza o nell'interesse di minoranze. Il movimento proletario è il movimento indipendente dell'enorme maggioranza, nell'interesse dell'enorme maggioranza. Il proletariato, che è lo strato più basso della società attuale, non può sollevarsi, non può innalzarsi, senza che salti per aria tutta la sovrastruttura degli strati che costituiscono la società ufficiale."

Il capitale è un prodotto collettivo e può essere messo in moto soltanto dall'attività comune di tutti i membri della società - il capitale è una forza sociale. Per conseguenza, se il capitale viene trasformato in proprietà comune, appartenente a tutti i membri della società, ciò non vuol dire che si trasformi una proprietà personale in proprietà sociale; la proprietà perde solamente il suo carattere di classe.

Se proiettiamo la speculazione marxiana su un piano più empirico, giungiamo a queste tre tesi sull'evoluzione della società moderna.

1. La proprietà dei mezzi di produzione è la forma di controllo sociale da cui dipende ogni potere nella società: lo stato è soltanto "un comitato che amministra gli affari comuni di tutta la classe borghese". Lo Stato e la sua sovranità è il prodotto della lotta di classe, l'abolizione dello Stato borghese, di questo comitato renderà lo Stato inutile in quanto espressione dell'antagonismo delle classi.

2. La nostra epoca, l'epoca borghese, si distingue tuttavia, perché ha semplificato gli antagonismi di classe. La società intera si va sempre più scindendo in due grandi campi nemici, in due grandi classi direttamente contrapposte: borghesia e proletariato." Queste due classi nuove poco a poco assorbono le altre classi, distruggendo tutte le classi intermedie: la classe dei grandi capitalisti che possiedono tutti i mezzi di produzione e la classe di coloro "che non posseggono niente, i quali sono costretti a vendere il loro lavoro ai borghesi per ricevere, in cambio del lavoro, i mezzi di sostentamento per la loro esistenza".

3. La legge ferrea dei salari che legittima il rifiuto comunista di ogni riformismo sostiene che il prezzo del lavoro, cioè le condizioni a cui l'operaio sarà costretto a vendere il proprio lavoro, è strettamente determinato dal costo di riproduzione della forza-lavoro: "le spese di produzione del lavoro consistono precisamente nella quantità di mezzi di sostentamento che sono necessari per mettere i lavoratori in grado di mantenere la propria capacità al lavoro e per impedire alla classe operaia di estinguersi. Il lavoratore non percepirà, dunque, per il suo lavoro, più di quanto sia necessario a questo scopo. Il prezzo del lavoro, ovvero il salario, sarà quindi il minimo necessario per il suo sostentamento" (Engels, Il catechismo dei comunisti).

La smentita storica di queste previsioni costituisce un aspetto importante della tradizione sociologica. Diciamo che la sovversione storica di queste previsioni perentorie rappresentano una parte importante del canone sociologico.

In primo luogo, la previsione di Marx non è smentita dal fatto che gli Stati democratici hanno conquistato un'autonomia rispetto agli interessi della borghesia che ha garantito alla politica la possibilità di realizzare progetti riformisti di grande importanza. La smentita sta nel fatto che la rivoluzione bolscevica stessa non ha eliminato lo Stato, ma al contrario, lo Stato socialista è diventato strumento di repressione che il partito vittorioso ha usato per imporre il proprio potere su tutta la società. La storia del comunismo era una storia di oscillazione tra uno Stato onnipotente che si vede costretto a delle riforme che concedevano un po' di spazio alla società civile per reimporre poi un controllo illimitato. La storia del comunismo oscillava, metaforicamente parlando, tra Breznev a Kruscev fino a che lo Stato non crollasse.

Che cosa è allora lo Stato se persiste la sua forza repressiva anche dopo l'abolizione delle classi? Inoltre lo Stato democratico si è mostrato più aperto di quanto Marx non avesse previsto. La legge garantita dallo Stato, la capacità di regolare e promuovere meccanismi di soluzione dei conflitti era più efficace.

Il concetto deficitario di Stato ha avuto conseguenze negative sullo sviluppo del marxismo, la prima delle quali è l'incapacità di vedere nello Stato un'istituzione capace di governare l'economia, di introdurre nel sistema i vincoli ispirati ai valori di giustizia sociale, di uguaglianza e di partecipazione. A. Giddens riassume la questione nella sua riflessione sui temi costitutivi della sociologia occidentale in questo modo:

“L'opinione di Marx era, al contrario, che lo sbaglio degli economisti stava nel non riconoscere il carattere di classe dello Stato. Lungi dall'essere uno strumento per eliminare le divisioni di classe, lo Stato si dimostra intrinsecamente coinvolto nel loro mantenimento, proteggendo gli interessi della classe dominante contro quelli delle altre classi presenti nella società. In ogni caso, in nessuna tradizione di pensiero lo Stato è arrivato ad essere oggetto di uno studio sistematico. Sia gli studiosi non marxisti che i marxisti hanno posto l'attenzione più sugli ipotetici *effetti* delle attività statali che sullo Stato stesso. Lo stesso Marx lasciò in effetti soltanto alcuni testi frammentati sul tema dello Stato, essendo le sue energie concentrate sulla critica della teoria economica tradizionale sul terreno che ad essa era proprio: i rapporti di produzione capitalistici” (Giddens, 1983, 64).

In secondo luogo la stratificazione sociale della società industriale avanzata non si è sviluppata secondo lo schema antagonista di Marx. La conoscenza specializzata quale asse su cui si articola la crescita economica della società industriale avanzata è diventata pure un'importante risorsa della mobilità sociale, del passaggio di massa degli individui dalla classe operaia a quella media. Nella società postindustriale il problema chiave è quello di organizzare la scienza, promuovere l'istruzione e questo modifica tutta la società, perché la conoscenza è un bene pubblico di tipo particolare la cui produzione efficiente è possibile solo a condizione che la società si democratizzi nel suo complesso, che si investa nei beni pubblici e che la politica diventi sensibile ai bisogni più complessi che sono quelli legati alla scarsità. " Knowledge is different from other goods: it has many of the central properties of a public good, indeed of a global public good" ha scritto Joseph Stieglitz. La diversità della conoscenza rispetto ad altri beni pubblici sta nel fatto che la sua qualità dipende dalla qualità di tutta la società: *la qualità della conoscenza e gli effetti positivi che produce nella società dipendono dalla qualità delle sue istituzioni e del capitale sociale di cui dispone, ovvero dalla sua capacità di governare se stessa, e dalla solidarietà generata dalla società civile.*

L'evoluzione della società post-industriale ha smentito la visione semplificata di Marx. La identità politica non è più incentrata sulla identità di classe, ma sui bisogni di qualità della classe media.

In terzo luogo, la società capitalista è diventata una società dei consumi il che smentisce la teoria pessimista sulla legge ferrea dei salari. I salari crescono, si diffonde il benessere, la *qualità* della vita diventa un problema più importante del *livello* della vita. La tesi marxista è in sostanza una polemica contro le prospettive dal riformismo – la condizione operaia non può essere modificata attraverso le riforme perché vale la legge ferrea dei salari. Al contrario il secolo ventesimo è un secolo del riformismo,

il successo dei partiti della sinistra riformista ha contribuito in modo decisivo alla sopravvivenza e al rafforzamento del capitalismo democratico.

L'era dei catechismi e dei manifesti interpreta le fratture della modernità come una grande occasione per ridefinire il rapporto tra l'ordine sociale e il sapere razionale. L'ordine sociale fondato sulla religione deve essere ri-fondato sul sapere scientifico. La società industriale deve essere governata da una *élite* che conosce le leggi immutabili della natura e della storia. Il catechismo positivista o il manifesto comunista progettano una nuova religione dell'umanità i cui sacerdoti sono gli scienziati che comunicano alle masse una visione razionale del proprio destino.

Gli autori principali dell'era dei catechismi e dei manifesti sono accomunati dalla fiducia nella possibilità di trovare una formula scientifica che renderebbe gli uomini padroni della loro storia. Il monopolio del potere nelle mani di pochi o la violenza rivoluzionaria vengono visti come condizioni transitorie necessarie per raggiungere questo obiettivo, per gettare le basi di una nuova storia "fatta dagli uomini", non solamente "degli uomini".

Per Comte l'unico titolo legittimo a governare è la conoscenza scientifica e la volontà di essere utile all'umanità. Per Marx vi è una contraddizione distruttiva dentro il capitalismo, quello tra la natura sociale del capitale e l'appropriazione privata dei suoi risultati. Il sistema sociopolitico basato sulla proprietà privata ostacola lo sviluppo delle forze produttive. La borghesia però ha portato dappertutto la secolarizzazione e la profanazione che risvegliano le masse costringendole a vedere il mondo con l'occhio disincantato:

"(*La borghesia*) ha affogato la sacra estasi del fervore religioso, l'entusiasmo cavalleresco, e il sentimentalismo piccolo-borghese nell'acqua gelida del calcolo egoistico. Ha fatto della dignità personale un semplice valore di scambio...Una continua rivoluzione nella produzione, l'incessante scuotimento di tutte le condizioni sociali, l'incertezza e il movimento eterni contraddistinguono l'epoca borghese da tutte le precedenti. Tutte le stabili e arrugginite condizioni di vita, con il loro seguito di opinioni e credenze, rese venerabili dall'età, si dissolvono e le nuove invecchiano prima ancora di potersi fissare. Tutto ciò che vi era di stabilito e di rispondente ai vari ordini sociali evapora, ogni cosa sacra viene profanata e gli uomini sono finalmente costretti a considerare con occhi disincantati la loro posizione nella vita, i loro rapporti reciproci" (*Il manifesto dei comunisti*).

Questo disincanto totale, questa profanazione di ciò che era sacro, non è solo una perdita e distruzione come vengono presentate nel discorso conservatore; al contrario la secolarizzazione spinge gli uomini a vedere realisticamente la propria condizione, ad avere una relazione più efficace con le possibilità d'azione offerte dalla storia. L'emancipazione dalla fede nel sacro, dalla fede nell'azione del sovraumano nella Storia rende gli uomini "padroni della storia".

Le questioni sollevate nell'era dei catechismi e manifesti sono ancora oggi vive. A partire da che cosa si legittima l'ordine sociale nella società industriale? A partire dalla conoscenza scientifica, dalle istituzioni libere che massimizzano la possibilità di correggere i propri errori, dalla fiducia nella mano invisibile del mercato o al contrario in quella visibile dello Stato? L'ordine sociale è garantito da un fine condiviso o vice versa dalla libertà di ciascuno? Le istituzioni e le leggi massimizzano la libertà di ciascuno, non il numero di valori condivisi. La visione catechistica della società produce una tirannia dell'intenzione il cui simbolo è la burocrazia. E' per questa ragione che non dobbiamo considerare questi "catechisti dell'industrialismo" come inizio della sociologia: nessuno di loro riconosce alla socialità, alla sfera del sociale, una autonomia rilevante rispetto alla politica, economia o cultura.

L'eredità dell'era dei catechismi e dei manifesti è questa questione di (s)fondo: la conoscenza razionale è una forza capace di rendere trasparente e dunque governabile il processo mediante cui la società capitalista si sviluppa o, al contrario, essa stessa non è che un prodotto delle forze cieche che la dominano – la ricerca del profitto, la crescita illimitata, il dominio insensato sulla natura?

Digressione

La breve storia dei luoghi comuni della modernità

La modernità è costituita da sei luoghi comuni costitutivi della modernità che analizzo dettagliatamente in un altro contesto (Belohradsky 2002, 32-53). Questi luoghi comuni sono delle metafore (o tropi come si dice in retorica) che hanno generato un vocabolario, un modo di parlare, uno stile argomentativo che nel loro insieme costituiscono “l’egemonia discorsiva della modernità”.

Eco (1990: 159) dice che le metafore originali possono essere parafrasate solo nella forma del racconto (avventuroso, faticoso, interminabile) della loro interpretazione - «o meglio, del racconto di come esse siano interpretabili in modi diversi». I tropi che chiamo “costitutivi” danno luogo a queste parafrasi infinite che raccontano la storia della propria interpretazione, intrecciandola con altre storie e formando così vocabolari molto complessi.

I nuovi vocabolari irrompono dunque nella storia dell’umanità sotto forma di grandi “tropi costitutivi”, di metafore anzitutto, la cui energia innovativa provoca mutamenti profondi della “mente collettiva”. Queste metafore costitutive generano nuovi vocabolari, nuove pratiche, nuove coalizioni discorsive sconvolgendo le vecchie egemonie discorsive su cui si fondavano le rappresentazioni ufficiali della realtà di una società.

Della forza cogente delle egemonie discorsive possiamo convincerci facilmente: basta iniziare una discussione su un tema contraddittorio ad esempio il conflitto di interessi inerente al governo Berlusconi, il ruolo della scienza nella società, il diritto della donna all’aborto, i diritti umani, sociali o sul degrado ambientale causato dalla crescita economica per renderci conto che le nostre argomentazioni, nonostante la loro diversità, sono “moderne”, ovvero per dare forza persuasiva ai nostri argomenti dobbiamo ricorrere ad uno dei grandi luoghi comuni della modernità come sono “mano invisibile di mercato”, la neutralità religiosa dello Stato, “l’uomo deve essere soggetto della sua vita” oppure ancora “i poteri di tutti i governi sono limitati dai diritti umani” ecc.

Ecco dunque una breve rassegna dei luoghi comuni della modernità.

(i) *Stato-macchina*

Il primo luogo comune dell’egemonia discorsiva moderna è la metafora secondo cui lo Stato è una macchina che deve essere governata secondo regole razionali indipendenti dalle religioni, diventate di fronte a questa interpretazione dello Stato, mere opinioni private. La parola “opinione” è infatti un grande slogan della modernità che indica un mutamento fondamentale nella struttura della civiltà occidentale che consisteva nella riduzione del conflitto tra le versioni del mondo *assolutamente* diverse - ovvero tra le religioni - al conflitto tra le versioni del mondo *relativamente* diverse - ovvero tra le opinioni diverse negoziabili: i dissidi sul quadro delle situazioni diventano semplici disaccordi sulle diverse definizioni possibili della situazione. Dopo che la religione diventa “mera opinione privata”, i conflitti diventano pilastri della comunità politica moderna (Hirschmann 1994), una fonte di progresso, una condizione fondamentale della straordinaria capacità di innovazione e di cambiamento razionale della società industriale democratica; i sostenitori delle opinioni contrapposte si sentono ora uniti dal legame condiviso alla comunità politica basata sui diritti legati alla cittadinanza, al cui profilo storico *più razionale* contribuiscono proprio mediante il loro conflitto.

Lo stato –macchina è essenzialmente un apparato artificiale che persegue con la massima “scientificità” il fine supremo della politica - quello di garantirci la pace civile: al di fuori di questo fine non ci sono altri punti di riferimento *politici* per l’uomo, soprattutto né morali né religiosi.

(ii) *Mano invisibile*

Il secondo luogo comune di cui consta l’egemonia discorsiva della modernità è la metafora della mano invisibile. Essa sostiene che l’ordine economico basato sul mercato è guidato da una *mano invisibile* che trasforma il perseguimento del profitto privato da parte degli individui nel vantaggio di tutti. Questo grande *topos* della modernità postula, nella sua formulazione originaria, che tutti gli individui agiscono perseguendo il proprio vantaggio, ma come se fossero guidati da una mano invisibile che contribuiscono invece al vantaggio di tutti. Nella sua celebre *favola delle api* Mandeville illustra il senso profondo del detto “vizi privati, pubbliche virtù”: le api sono vanitose, bramano le cose preziose, vogliono tutte le comodità; tutto questo sono vizi anche gravi, ma in conseguenza di questi si sviluppano le arti artigiane, cresce il commercio e il benessere dell’intero alveare. La favola separa il concetto di “bene pubblico” dalle intenzioni umane, il benessere collettivo risulta “spontaneamente” dalle azioni individuali non guidate da nessuna dottrina morale - il bene pubblico è la conseguenza non intenzionale dell’agire ispirato al proprio vantaggio.

La separazione del bene dalle intenzioni umane era (ed è) un’idea scandalosa per la morale cristiana che pone l’accento sulla qualità morale delle intenzioni che guidano le azioni umane - le opere di Mandeville sono state messe all’indice.

«Non è dalla benevolenza del macellaio, del birraio o del fornaio che ci aspettiamo il nostro desinare, ma dalla considerazione del loro interesse personale». «Nella società civile l’uomo ha continuamente bisogno della cooperazione e dell’assistenza di un gran numero di persone, mentre la durata di tutta la sua vita gli basta appena a guadagnarsi l’amicizia di pochi»(Smith).

Questo luogo comune (*topos*) della modernità trasforma l'egoismo (*self-interest*) in un motivo moralmente legittimo delle azioni umane: *self interest* come *strongest motiv* delle azioni umane, non è distruttivo per la collettività, perché la mano invisibile "silenziosa" fa convergere continuamente gli egoismi privati verso la realizzazione del bene comune. La Chiesa cattolica solleva del resto ancora oggi obiezioni fondamentali contro l'idea che il bene pubblico possa essere un effetto non intenzionale delle azioni ispirate al perseguimento del proprio vantaggio.

Il mercato e il relativismo morale sono strettamente associati. Mandeville sottolinea che prova piacere quando esamina «i diversi e spesso incredibilmente contraddittori atteggiamenti che la speranza di guadagno e il pensiero di lucro fa assumere agli uomini»: l'organizzatore del funerale è contento per l'affare concluso, quando con l'espressione rattristata ne contratta il prezzo con gli eredi. La contrattazione tra un commerciante di stoffe e la sua cliente «crea un'atmosfera di serenità artificiale, mille volte più accattivante di quella che la sola natura è capace di produrre» [Mandeville 1974: 30-31].

L'unica istituzione capace di far convivere pacificamente gli uomini tanto diversi, è la mano invisibile del mercato dove la convivenza è una conseguenza inintenzionale del perseguimento razionale del proprio vantaggio.

(iii) *Contratto sociale*

Il terzo luogo comune dell'egemonia discorsiva moderna è la allegoria secondo cui il governo deriva la sua legittimità da un contratto originario, in virtù del quale gli uomini liberi e in possesso di tutti i propri diritti, hanno deciso di trasferirne alcuni al governo, per garantirsi la pace e la sicurezza. Si tratta di un'allegoria costitutiva della discorsività moderna, una di quelle "meta-narrazioni", cui si richiamano, come al proprio fondamento di legittimità, tutte le istituzioni e tutti i movimenti della modernità.

L'allegoria del contratto sociale offre anzitutto un fondamento solido per i diritti umani: i diritti hanno solamente gli individui, le istituzioni derivano i propri diritti dalla decisione degli individui di cederli ad esse in qualche misura "nel proprio interesse e sempre in modo revocabile". Il consenso diventa così il principio legittimante delle istituzioni che, sorgendo dalla decisione libera e razionale degli uomini, non riflettono più un ordine trascendente.

La coalizione discorsiva che cerca di rendere esplicite le conseguenze politiche implicite dell'allegoria del contratto originario si chiama "contrattualismo". È stato Locke a formulare questo principio nel modo più classico: nello stato di natura tutti gli uomini sono liberi, indipendenti, eguali e nessuno può essere privato di questi diritti senza il suo consenso; l'unica via legittima per cui alcuni di questi diritti possono essere trasferiti al governo è il patto tra gli uomini liberi, il cui fine è quello di proteggere i cittadini contro gli intrusi nel rispetto della volontà della maggioranza; solamente il consenso degli individui liberi istituisce la società politica e solamente da esso può aver inizio un governo legittimo.

Uno degli esempi più influenti dell'uso politico rivoluzionario di questa meta-narrazione è *La dichiarazione d'indipendenza degli Stati Uniti* del 1776, attribuita a Jefferson:

«Quando nel corso degli umani eventi diviene necessario per un popolo sciogliere i vincoli politici che lo hanno legato a un altro e assumere tra le nazioni della terra la posizione separata e uguale a cui gli danno diritto le leggi della Natura e del Dio della Natura, il debito rispetto per le opinioni del genere umano esige ch'esso popolo dichiari le cause che lo spingono alla separazione. Riteniamo ovvie (*we hold the following truths as self-evident*) queste verità: che tutti gli uomini sono stati creati uguali; che sono stati dotati dal Creatore di (*impliciti e*) inalienabili diritti; che tra questi sono la vita, la libertà, e il perseguimento della felicità; che per conseguire questi diritti si stabiliscono tra gli uomini, governi i quali derivano i loro giusti poteri dal consenso dei governati; che ogni qual volta una forma di governo diventa lesiva di questi fini, è nel diritto del popolo di modificarla o abolirla, e di istituire un nuovo governo, che affondi le sue basi su tali principi e organizzi il suo potere in tal forma quale al popolo sembri più atta a conseguire sicurezza e felicità».

Gli elementi costitutivi di questo luogo comune della modernità, sono la natura che "ha iscritto" nei nostri cuori certi diritti, il consenso dei governati, i diritti inalienabili e il rispetto per le opinioni del genere umano. L'intreccio tra questi elementi può variare, ma la *fabula* è sempre la stessa: il potere politico è limitato dalla "iscrizione dei diritti per opera della natura nel cuore di ogni uomo", i governi sono "prodotti umani", istituiti per difendere i diritti datici dal Creatore, ogni popolo ha un diritto inalienabile di destituire il governo che contravviene a questi diritti per istituirne un altro, ovvero il governo è sottoposto al giudizio sovrano dei popoli.

(iv) *La Natura è un libro scritto in caratteri matematici*

La metafora di Galileo secondo cui "la Natura è un libro scritto in caratteri matematici", dalla quale prende le mosse il processo di matematizzazione del mondo che è alla base dell'epoca della tecnica è il quarto luogo comune dell'egemonia discorsiva della modernità. La metafora "il mondo è un libro" è antica, Blumenberg ne analizza la storia ad esempio nel libro *La leggibilità del mondo*, ma Galileo modifica radicalmente questo antico luogo comune. La natura interpretata come un libro scritto in caratteri matematici ha dato origine ad un vocabolario che trasformato in profondità la cultura occidentale. La formulazione originale di questo luogo comune della modernità si trova nel libro di dialoghi *Il Saggiatore*, in cui Galileo difende i principi della "scienza nuova" contro la filosofia tradizionale, rappresentata nel libro dal filosofo Sarsi (pseudonimo del padre Grassi) - l'incarnazione dell'aristotelismo cattolico:

“La filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi a gli occhi (io dico l'universo), ma non si può intendere se prima non s'impara a intender la lingua, e conoscer i caratteri, ne' quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri sono triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile a intenderne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi in un aggirarsi vanamente per un oscuro laberinto. Ma posto pur anco, come al Sarsi pare, che l'intelletto nostro debba farsi mancipio dell'intelletto d'un altr'uomo ...” [Galileo Galilei 1965: 38].

Galileo è convinto che Dio comunica con l'umanità attraverso la Scrittura nella sua età infantile, con l'umanità adulta comunica invece attraverso il libro della *Natura* “scritto in caratteri matematici”. La *Natura* come «osservantissima executrice dell'ordini di Dio» è una scrittura di tipo rivoluzionario, per intender la quale l'uomo non ha bisogno di “interpreti autorizzati”. La parola “conoscenza” deve essere ora riservata, nel senso proprio di “discorso capace di rivelare la verità”, solo alle asserzioni derivate dall'osservazione della natura e dai calcoli matematici, mentre tutto il sapere tradizionale, custodito, commentato e tramandato dagli interpreti autorizzati, diventa «mera testimonianza della passata condizione dell'umanità».

Gli effetti emancipatori di questa divinizzazione della *Natura* che diventa “parola di Dio” rivolto agli uomini adulti svuotando il peso della tradizione sono costitutive della modernità, ne formano il nucleo.

Questa metafora-chiave della modernità emancipa anzitutto la ragione umana dall'autorità dei “libri antichi”. Ciò che nella *Bibbia* si dice della *Natura* deve essere inteso come “favole per il volgo” come sottolinea Galileo nella lettera del 21 dicembre 1613 indirizzata al padre Castelli. Divinizzando la *Natura*, Galileo ha confinato la Chiesa cattolica ad essere una comunità di interpreti autorizzati della prima rivelazione, fatta all'umanità ancora ignorante; a Galileo sembra essere un compito della Chiesa quello di conciliare la prima rivelazione con la seconda, fatta all'umanità ormai adulta mediante il libro della *Natura*. L'uomo non ha più bisogno di leggere i libri antichi che testimoniano il contenuto della prima rivelazione, può ascoltare direttamente la parola di Dio studiando la *Natura* con metodo matematico.

Le società democratiche industriali sono ancora oggi tese tra il mondo della vita fondato su tradizioni e il mondo matematizzato costruito da tecnologie; la doppia lettura del mondo, le due competenze tra le quali bisogna imparare a mediare - quella, cioè, di interpretare la tradizione e quella di saper spiegare i fenomeni della *Natura*, trasforma l'uomo moderno in “cittadino di due mondi” per usare un'espressione forgiata da Gadamer nella sua riflessione sulla eredità europea. L'uomo europeo è “cittadino dei due mondi” in quanto appartiene sia al mondo della vita il cui senso viene trasmesso da tradizioni, sia al mondo costruito dalla scienza, mondo matematizzato, misurabile e utilizzabile dagli uomini per raggiungere i propri fini. Questa doppia cittadinanza dell'uomo europeo, cominciata con il tentativo di Galileo di mediare consapevolmente tra i lettori dei due tipi di “dettatura divina” - quella raccolta nella Sacra Scrittura e quella testimoniata dalla *Natura* - costituisce uno snodo fondamentale della egemonia discorsiva moderna: mantenere il confine tra queste due competenze aperto, è forse la funzione più importante dello spazio pubblico moderno.

La questione più inquietante oggi è questa: come conciliare il sapere scientifico, la cui legittimità si basa sul rifiuto di ogni pregiudizio, con le tradizioni morali che sono essenzialmente dei pregiudizi del passato? Jacques Monod, premio Nobel per la biologia, afferma che tutta la nostra cultura è “animistica” nel senso che vi predomina il pregiudizio, secondo cui la *Natura* appartiene alla storia degli uomini - è stata fatta per loro. Il messaggio vero della scienza è invece che la vita è contingente: noi vogliamo rendere necessaria la nostra esistenza, integrare la *Natura* nella Storia dell'Umanità, ma il sapere scientifico vi si oppone dimostrando la non-necessità dell'umanità.

(v) Scienze umane

Il quinto luogo comune dell'egemonia discorsiva della modernità è l'ossimoro - *human sciences*, *Geisteswissenschaften*, *moral sciences* oppure *scienze umane e sociali*. Un ossimoro è la figura retorica che consiste nell'accostare, nella medesima locuzione, parole che esprimono concetti contrari, di modo che l'aggettivo, preso in senso letterale, sia in contrasto con il sostantivo che determina, ad esempio “il fuoco freddo”, “l'alba in Occidente” o “il silenzio rumoroso”. Le scienze dello spirito o le scienze umane si formano come reazione alle conseguenze di quel modo di interrogare la *Natura* che la metafora epocale di Galileo eleva a norma suprema della ragione - ipotesi, verifiche, fatti, esperimenti, osservazioni, misurazioni, calcoli.

Il ruolo delle “scienze dello spirito” (o delle *humanities*) nella egemonia discorsiva moderna è sempre più importante ed attuale. I discorsi costruiti e fatti circolare dall'apparato culturale delle scienze umane - fatte di parole come ad esempio classe sociale, stratificazione sociale, significato storico, società industriale, feudale, post-industriale, rivoluzione culturale, interpretazione, teoria, ecc. - compensano il ruolo che hanno avuto nelle società pre-moderne le tradizioni, ora svuotate, frammentate e oscurate dalla mobilità orizzontale e verticale degli uomini moderni. Le storie di orientamento, di sensibilizzazione, di conservazione e di conversione che le scienze umane fanno circolare nello spazio pubblico, sono dei sostituti funzionali delle tradizioni, dei riferimenti contestuali che esse offrivano.

La ragione del grande successo del marxismo in Occidente deriva dal fatto che si è presentato con successo come una rivoluzione nelle scienze umane che consisteva nella scoperta delle “leggi della storia umana”, in riferimento alle quali

poi il partito comunista ha formulato il suo programma politico. Lo sviluppo completo delle scienze sociali coincide, dal punto di vista marxista, con la fine della preistoria umana e l'inizio di una "storia veramente umana", in cui i prodotti dell'uomo non gli si rivoltano più contro come "cieche forze della storia"; anzi l'uomo riconosce nei propri prodotti industriali se stesso, le sue forze e le sue possibilità – ha superato la sua "alienazione", diventa finalmente "padrone della storia". Per quanto oggi queste concezioni rivelino il loro sfondo escatologico, una gran parte del canone sociologico si formò in risposta alle domande che il marxismo sollevava.

(vi) *L'uomo è soggetto*

Il sesto luogo comune o "tropo della modernità" è la metafora secondo cui *l'uomo è soggetto*. Essa genera un'egemonia discorsiva che definisce la storia dell'umanità come processo in cui l'uomo si rende padrone di se stesso. Nei corsi di filosofia liceali l'insieme degli effetti storici dell'irruzione della metafora "l'uomo è soggetto" nella storia viene indicato con la formula "rivoluzione cartesiana". In fatti fino a Cartesio la parola "soggetto" non era usata in modo privilegiato per indicare il modo d'essere dell'uomo, quel "pensare il proprio pensare" come fondamento di ogni certezza e di conseguenza della superiorità su tutti gli altri esseri viventi.

Dal punto di vista sociologico la ri-definizione dell'uomo in termini di soggettività, è una risposta alla crisi suscitata in Occidente dalle guerre di religione e dal crollo della concezione geocentrica del cosmo. Il cartesiano *cogito ergo sum* ricolloca l'uomo di nuovo al centro del cosmo, seppure in un senso nuovo; la soggettività come punto di partenza sicuro per conoscere la realtà è dunque una compensazione dell'uomo per la posizione ,arginale che occupa nella versione scientifica del mondo.

"Da Copernico in poi si direbbe che l'uomo sia finito su un piano inclinato - ormai va rotolando, sempre più rapidamente, lontano dal punto centrale - dove? Nel nulla? Nel trivellante sentimento del proprio nulla?" si chiede Nietzsche in un celebre passo della sua *Genealogia della morale*. Nella concezione del mondo elaborata dalla nuova scienza galileiana l'uomo perde la sua centralità, ma per rappresentare la realtà con certezza deve partire dalla sua autocoscienza, altrimenti «si aggirerebbe in un oscuro laberinto» per prendere in prestito la formula di Galileo. La filosofia moderna costruisce così una meta-narrazione compensativa di eccezionale importanza storica in cui l'uomo torna al centro del cosmo, perché i fatti scientifici acquistano un senso solamente a partire dalla soggettività. Il pensiero è la nuova terraferma sotto i piedi dell'uomo - Hegel chiama Cartesio, nella sua storia della filosofia, "Colombo dell'età nuova".

Pascal ad esempio chiama l'uomo "canna pensante", ovvero un essere fragile e minacciato che però penetra tutto l'immenso cosmo con il suo pensiero. Il più noto dei pensieri di Pascal è questo:

«La grandezza dell'uomo è così evidente che s'inferisce dalla sua stessa miseria. Invero, ciò che negli animali è natura, nell'uomo lo chiamiamo *miseria*: riconoscendo così che, essendo oggi la sua natura simile a quella degli animali, è decaduto da una natura migliore, che era un tempo la sua ... La grandezza dell'uomo sta in questo: che esso ha coscienza della propria miseria. Una pianta non si conosce miserabile. Conoscere di esser miserabile è, quindi, un segno di miseria, ma, in pari tempo, un segno di grandezza ... Nel pensiero sta la grandezza dell'uomo. L'uomo è solo una canna, la più fragile della natura; ma una canna che pensa. Non occorre che l'universo intero si armi per annientarlo; un vapore, una goccia d'acqua bastano a ucciderlo. Ma, quand'anche l'universo lo schiacciasse, l'uomo sarebbe pur sempre più nobile di quel che lo uccide, perché sa di morire, e la superiorità che l'universo ha su di lui; mentre l'universo non ne sa nulla».

Rousseau ha celebrato nell'uomo, accanto al pensiero, anche i sentimenti autentici, la capacità di percepire la bellezza del mondo, di udire la voce della natura che parla all'uomo come ad un essere privilegiato ed unico.

Tutta la egemonia discorsiva della modernità è attraversata da aspri conflitti tra coloro che rafforzano l'antropocentrismo compensativo della filosofia moderna fondato sulla formula "cogito ergo sum" e coloro che invece considerano questa ricollocazione furtiva dell'uomo al centro del cosmo un mito egocentrico dell'umanità ancora immatura.

Capitolo quarto

Toennies- Parsons, Durkheim - Merton

L'invenzione del sociale

Il sociale come comunità (e comunità come mito politico) di Ferdinando Toennies

Gemeinschaft: le origini del concetto

La categoria di comunità entra nella sociologia europea verso la fine del diciannovesimo secolo come espressione del disagio *sociale* provocato dalla prima modernità industriale; possiamo interpretarla come una “messa in concetto” di quel senso di minaccia e di ansia che ha trovato la sua espressione politica nel movimento “conservatore”. Nella sua classica analisi della “tradizione sociologica” Robert Nisbet (1977) sostiene che, per quanto la sociologia sia un momento della modernità, le sue categorie sono invece derivate dal movimento politico conservatore che si opponeva al quadro istituzionale della industrializzazione.

E questo vale senz'altro per la categoria di comunità: essa esprime una reazione intellettuale alla riduzione, caratteristica della “prima modernità industriale” ovvero del capitalismo borghese, dell'ordine sociale alle relazioni fondate sul contratto, sull'efficienza e sull'utilitarismo. Karl Mannheim riassume il motivo decisivo della nascita dell'opposizione conservatrice al razionalismo in questo modo:

“Con l'espansione dell'organizzazione capitalistica l'uomo viene ad essere trattato sempre più come una grandezza astratta ed esperimenta sempre più il mondo esterno in base a queste relazioni astratte... Di fatto, questo mondo meccanizzato, questa forma astratta di esperienza e di pensiero non esauriscono affatto ciò che noi conosciamo del nostro ambiente sociale. Un quadro esauriente della situazione attuale mostrerebbe la falsità di un'accentuazione unilaterale del razionalismo; si dovrebbe dunque ammettere che le forme intuitive, qualitative, concrete di pensiero ripudiate dal razionalismo non sono affatto scomparse ... che fine hanno fatto tutte le relazioni e atteggiamenti vitali e i corrispettivi modi di pensare soppressi dallo sviluppo di un razionalismo coerente? (Mannheim, 1967, 157-158).

La questione di sfondo che l'affermarsi dell'egemonia dell'economia capitalista ha imposto come fondamentale può essere formulata in questo modo: su che cosa si fonderà l'ordine sociale se (i) la crescita della società industriale si basa sul contratto scritto, sulle leggi imposte dallo Stato e su quelle che sorreggono il mercato capitalista, e se (ii) tutte le fonti di solidarietà si dissolvono, man mano che si impone come “strongest motive” dell'agire individuale il perseguimento dei fini privati, visto che ogni tipo di ordine sociale presuppone necessariamente forme di solidarietà più originarie di quelle su cui si basa il contratto, lo Stato e il mercato?

Questa questione emerge in diversi campi con diversi gradi di urgenza, ma riceve la sua forma più incisiva (e drammatica) nell'opera di Toennies intitolata *Gemeinschaft und Gesellschaft* (*Comunità e società*), pubblicata nel 1886.

Robert Nisbet (1977, 67) sostiene che la categoria di "comunità" domina tutta la cultura del diciannovesimo secolo:

"Il concetto di comunità assume, nel diciannovesimo secolo, la stessa importanza fondamentale che aveva assunto il concetto di contratto nell'Età della Ragione. Allora i filosofi hanno usato il fondamento logico del contratto per dare legittimità ai rapporti sociali; il contratto rappresentava il modello di tutto quello che era buono e degno di essere difeso nella società. Nel diciannovesimo secolo, tuttavia, assistiamo alla decadenza del contratto di fronte alla riscoperta del simbolismo della comunità. In molte sfere del pensiero, i vincoli comunitari – reali o immaginari, tradizionali o progettati – vengono a formare l'immagine della buona società. La comunità diventa lo strumento che denota la legittimità di associazioni così diverse come stato, chiesa, sindacati, movimento rivoluzionario, professione e cooperativa. Per comunità intendo qualcosa che va molto al di là della semplice comunità locale. La parola ... include tutte le forme di rapporti caratterizzati da un alto grado di intimità personale, profondità emotiva, impegno morale, coesione sociale e continuità nel tempo. La comunità è fondata sull'uomo concepito nella sua completezza piuttosto che sull'uno o sull'altro dei singoli ruoli che egli si trova ad interpretare nell'ambito dell'ordine sociale; (...) Fondamentale per la forza del vincolo comunitario è l'antitesi reale o immaginaria (...) con i rapporti non-comunitari di competizione o conflitto, profitto o consenso contrattuale."

La contraddizione che il titolo riassume guadagna durante e dopo la prima guerra mondiale un'enorme popolarità e anche, purtroppo, un'ambigua urgenza politica, come testimoniano le espressioni in cui l'opposizione comunitaria all'impersonale società capitalista s'è incarnata – ad esempio "compagno", "Genosse", "camerata", "fratello". Per deplorare il deficit di legittimità radicale (insieme morale e antropologico) che caratterizza la società capitalista, queste espressioni evocano i vincoli più originari di quelli contrattuali su cui questa società si fonda. Una preferenza inconscia per la comunità anima infatti implicitamente la maggior parte delle categorie sociologiche - presunte "neutrali e descrittive" – che applichiamo alla società moderna, ad esempio la massificazione, la razionalità strumentale, l'agire comunicativo, il consumismo, l'utilitarismo, il pragmatismo ecc.

L'originarietà della comunità: un mito politico

Il passato rurale a cui Toennies si ispira per definire i tratti decisivi del concetto di comunità ("in campagna la comunità tra gli uomini è più forte e viva") è comunque un'invenzione retorica: il matrimonio ad esempio non era solo una comunità di vita, ma anche un contratto tra le parti, concluso più spesso sotto la pressione di imperativi societari, politici o religiosi. Diciamo dunque che il concetto di comunità proposto da Toennies è una costruzione retorica, in cui si accorda, nel quadro di una critica alla modernità e di una mobilitazione morale contro la minaccia di disumanizzazione dei rapporti umani, una priorità ai rapporti che precedono l'industrializzazione (definiti appunto *comunitari*) rispetto a quelli basati sulla competizione regolata dal mercato, sulla burocrazia statale e sul contratto scritto (definiti come *societari*).

Nel tentativo di definire la differenza tra la "comunità" e la "società" Toennies ricorre a concetti come comunità di sangue, coabitazione, organismo, vita, discendenza, unione dei corpi, madre e bambino, marito e moglie, fratelli e sorelle, vicinato, amicizia, economia autosufficiente e tutte le forme di convivenza definite per mezzo di questi concetti le considera "formazioni naturali". La società viene invece definita mediante aggettivi presi a prestito dal linguaggio giuridico, economico o amministrativo.

"La teoria della società muove dalla costruzione di una cerchia di uomini che, come nella comunità, vivono e abitano pacificamente l'uno accanto all'altro, ma che sono non già essenzialmente legati, bensì essenzialmente separati, rimanendo separati nonostante tutti i legami, mentre (nella comunità) rimangono legati nonostante tutte le separazioni. Di conseguenza, qui non si svolgono attività che possano venire derivate da un'unità a priori esistente necessariamente, e che quindi esprimano anche la volontà e lo spirito di quest'unità nell'individuo ... Piuttosto, in questo ambito ognuno sta per conto proprio e in uno stato di tensione contro tutti gli altri ...

Nessuno farà qualcosa per l'altro, nessuno vorrà concedere e dare qualcosa all'altro, se non in cambio di una prestazione...reciproca che egli ritenga almeno pari alla sua ... La società ... viene quindi concepita come una massa di individui naturali e artificiali, le cui volontà e i cui settori stanno in molteplici connessioni l'una rispetto all'altra e l'una con l'altra, e tuttavia rimangono tra loro indipendenti e senza influenze interne. Qui ci appare il quadro generale della società borghese o società di scambio, di cui l'economia politica cerca di riconoscere la natura ... Si tratta pur sempre di un'entità in divenire, che deve essere qui concepita come soggetto della volontà generale o della ragione generale; e nello stesso tempo si tratta di un'entità fittizia e nominale. Essa è come sospesa nell'aria quale è uscita dalle teste dei suoi consapevoli portatori, i quali si tendono le mani desiderosi di scambio al di là di tutte le distanze, i confini e gli scrupoli, assumendo questa perfezione speculativa come l'unico paese, l'unica città, a cui tutti i cercatori di fortuna e gli avventurieri hanno un interesse realmente comune. Così essa viene rappresentata - come la finzione del denaro per mezzo di un metallo o della carta - dall'intero globo terrestre ... In questo concetto, infatti. Si deve astrarre da ogni relazione originaria o naturale tra gli uomini. La possibilità di un rapporto sociale non presuppone altro che una pluralità di persone capaci di fornire qualche prestazione, e quindi anche di promettere qualcosa. La società, intesa come totalità al di sopra della quale deve estendersi un sistema convenzionale di regole, è quindi, in linea ideale, illimitata; essa rompe costantemente i suoi confini reali e accidentali. Nel suo ambito ogni persona tende al proprio vantaggio, e afferma gli altri soggetti solamente in quanto w finché essi lo possono favorire. Così, prima e al di fuori della convenzione - e anche prima e al di fuori di ogni contratto particolare - il rapporto di tutti verso tutti può essere concepito come un rapporto di ostilità potenziale o come una guerra latente, contro cui tutti quegli accordi delle volontà spiccano poi come altrettanti trattati e conclusioni di pace. ... Ma anche la concorrenza, come tutte le forme di questa guerra, reca in sé la possibilità della sua fine. Questi nemici ... riconoscono in certe circostanze il vantaggio di accordarsi ... In tal modo la concorrenza viene limitata e risolta dalla coalizione. In analogia con questo traffico fondato sullo scambio di valori materiali può anche essere compresa tutta la socialità convenzionale, la cui regola suprema è la cortesia: essa consiste in uno scambio di parole e di compiacenze nel quale ognuno sembra essere a disposizione di tutti e tutti sembrano stimare gli altri come loro pari, ma nel quale in realtà ognuno pensa a se stesso ed è preoccupato di affermare la sua importanza e i suoi vantaggi in contrasto con tutti gli altri. Cosicché, per tutto ciò che di gradevole l'uno fa all'altro, si aspetta di ricevere in cambio almeno un equivalente, ed anzi lo esige; e di conseguenza pesa esattamente i suoi servizi, le sue adulazioni, i suoi regali, e così via, in relazione all'effetto desiderato ... Poiché tutti i rapporti sociali in genere riposano sulla comparazione di una prestazione possibile e offerta, diventa chiaro per quale motivo le relazioni con oggetti visibili e materiali hanno qui la precedenza ... Al contrario, la comunità, come vincolo del sangue, è in primo luogo un rapporto tra i corpi, che si esprime quindi in atti e in parole, mentre è di natura secondaria la relazione comune con oggetti che non vengono tanto scambiati quanto posseduti e goduti in comune. Inoltre la società, nel senso che possiamo chiamare morale, è interamente condizionata anche dalle connessioni con lo Stato, che finora non è stato preso in considerazione perché la società economica deve essere concepita come il suo presupposto"(Toennies, 1963, 96-97).

Il successo del concetto di “comunità” è dunque dovuto ad un’efficace strategia retorica che consiste nell’analizzare i fenomeni sociali come due poli di una dicotomia, dove un polo è definito per assenza delle qualità proprie dell'altro polo: l'assenza delle qualità proprie di un polo nell'altro polo è un problema che dobbiamo risolvere attraverso una sintesi tra i due poli o attraverso un recupero della dimensione mancante formulate come programma di un movimento politico e di una mobilitazione culturale e morale di tutta la società.

Le figure retoriche usate da Toennies per contrapporre la comunità *naturale* ed *organica* alla società *artificiale* e *meccanica*, prefigurano una forma di mobilitazione politica che era una delle ideologie decisive del Ventesimo secolo: quella, cioè, che voleva riconciliare la comunità e la società in uno Stato di tipo nuovo o in un partito di tipo nuovo, dove i rapporti comunitari sono integrati in quelli societari - i problemi della Terza via, dello Stato sociale, dello Stato totale, della società dei compagni o dello Stato razzista. Il concetto di comunità costituisce un archetipo delle critiche più o meno conservatrici mosse alla società mercantile, massificata, consumistica, utilitaristica ecc. sia di destra (camerata, lo Stato totale) che di sinistra (compagno, lo Stato senza classi).

La retorica di Toennies prefigura anche il problema di emancipazione femminile, dato che la immagine della donna è vincolata all’ideale di comunità e subordinata agli imperativi comunitari: "Gli uomini sono più intelligenti: essi soltanto hanno la capacità del calcolo, del riflettere, del combinare, della

logica", perché "alla donna manca il presupposto della volontà arbitraria", ovvero della volontà non legata alla natura ma ai progetti razionali (1963, 189).

L'originarietà della comunità è un mito, nella storia reale dell'umanità la comunità e la società si intrecciavano sempre. La modernità infatti non distrugge la comunità, ma la trasforma assieme alla società - nella società moderna si riforma anche una comunità moderna. La società non può dunque essere definita come ciò che resta dopo che abbiamo perso la comunità; al contrario, la modernità impone una trasformazione della comunità da tradizionale a moderna - si forma una comunità più aperta e meno legata al luogo, alla condivisione del tempo e dello spazio.

Toennies ha costruito la modernità dissociando per via di artifici retorici la comunità dalla società. Egli ad esempio scrive:

"Ma la volontà essenziale (*propria della comunità*) è fondata sul passato e deve essere spiegata in base a questo, come il divenire che ne deriva; invece la volontà arbitraria (*propria della società*) può essere compresa soltanto in base al futuro, al quale è riferita. Quella lo contiene in germe, e questa in immagine"(Toennies 1963, 130).

Il concetto di comunità non è in questo contesto che un'antitesi dell'economia di mercato, della tecnica, della burocrazia, della metropoli, della pianificazione razionale. La comunità "reale" non è mai esistita nella storia, nasce nel momento in cui si avverte il bisogno di opporsi alla "società", ovvero al contratto, al mercato, alla città promiscua. L'intenzione che muove il testo di Toennies è quella di presentare la comunità come qualcosa che abbiamo perso, qualcosa che ora manca e che deve essere ricostruito, altrimenti la società industriale non sopravvivrà. E' proprio in virtù di questa retorica che il sociale viene definito come una dimensione originaria della società, irriducibile a quella economica, politica e culturale.

Ambiguità del concetto di comunità

La dicotomia "comunità - società" raccoglie in sé, fondendole in un concetto coerente, una serie di dicotomie analoghe, tutte usate per promuovere forme di mobilitazione politica di grande rilevanza storica: lavoro organico - lavoro meccanico, solidarietà organica - solidarietà meccanica, uomo sradicato - uomo radicato, movimento - istituzione, città - campagna, persona - massa, cultura - civiltà, popolo - massa, uomo - donna ecc.

"La donna è determinata dal modo di sentire, l'uomo dall'aspirazione, la donna dall'animo, l'uomo dal calcolo, la donna dalla coscienza, l'uomo dalla consapevolezza. La sede naturale della donna è la comunità, le virtù femminili sono quella della casa. Il commercio ripugna alla donna perché è basato sul rischio, messa a repentaglio del patrimonio. Nella società la donna deve farsi determinare dalla consapevolezza. La donna diventa illuminata, fredda, consapevole. Nulla è più estraneo, anzi orribile, rispetto a quella che rimane la sua natura originaria, e pur sempre innata nonostante tutte le modificazioni acquisite. Nulla è forse più caratteristico e più importante per il processo di formazione della società e di dissoluzione della vita di comunità. Soltanto con questo sviluppo l'individualismo, che costituisce il presupposto della società, diventa verità. In ciò consiste però anche la possibilità del suo superamento e della ricostruzione di forme di vita comunitarie. Da molto tempo è stata riconosciuta ed affermata l'analogia della sorte delle donne con la sorte del proletariato. La loro crescente consapevolezza può, come quella del pensatore isolato, svilupparsi ed elevarsi ad una consapevolezza etico - umana" (1963, 207).

Il fatto che la società s'espande fino ad includere le donne è un fatto importante che apre la possibilità di affidare proprio alle donne il compito di riconciliare effettivamente le forme comunitarie di vita con quelle societarie. Più tardi Toennies affida alla nazione tedesca, dotata di un senso particolare per l'originarietà della comunità, il compito imprescindibile di conciliare la comunità con la società per rendere la modernità occidentale umanamente sostenibile:

"Ciò che contraddistingue Comte è il fatto che egli, sotto la potente influenza di Saint-Simon, assunse una posizione critica di fronte al progresso, all'età moderna e al liberalismo. Questo fu anche l'atteggiamento dei Romantici, cioè dei sostenitori della tradizione, del Medioevo

e dell'autorità. Ma Saint-Simon e Comte assumono questa posizione sul terreno stesso del progresso, cioè sul terreno dell'età moderna e del liberalismo. Senza voler ritornare alla fede e al feudalesimo, essi riconoscono tuttavia il prevalere di un ordine positivo ed organico nel Medioevo, e riconoscono pure il carattere essenzialmente negativo e rivoluzionario dell'età moderna, senza tuttavia negare la scienza, l'Illuminismo e la libertà, ma al contrario affermandoli e accentuandoli con forza maggiore. Tale è anche la posizione obbligata della teoria socialista di fronte ai problemi della civiltà. Teoria socialista non significa qui una teoria che pronuncia determinati giudizi di valore (sul capitalismo, sulla proprietà privata, sul proletariato) e che postula una determinata politica o addirittura un intero ordinamento della società: con tale espressione si vuole soltanto indicare una teoria che non accetta senz'altro i giudizi di valore involutivi, e ritenuti evidenti, del liberalismo e quindi dell'opinione filosofico - sociale dominante, ma che si pone al di fuori e al di sopra dell'antitesi a cui quest'opinione rimane ingenuamente ferma..."(Toennies, 1963).

La società moderna viene dunque definita come indebolimento dei legami che ci uniscono agli altri e dissoluzione della comprensione comune del mondo; la cultura viene sostituita dalla civiltà. Le nostre azioni sono determinate dallo Stato e dalle sue suddivisioni amministrative e dalla volontà individuale; al posto di numerose consociazioni, comunità e collettività cresciute naturalmente che hanno nel passato condeterminato i caratteri degli uomini, i loro fini e valori, dominano oggi formazioni giuridiche nuove e arbitrarie. Il costume, le convinzioni condivise e i tipi di convivenza reale - casa, villaggio, piccola città - si sono dissolte nel tumultuoso sviluppo della grande città che è invece il luogo costitutivo della società.

"La grande città è la forma di convivenza tipica della società in generale. Essa è perciò essenzialmente una città commerciale e, in quanto il commercio domina in esse il lavoro produttivo, una città industriale. La sua ricchezza di capitale, il quale è denaro che si moltiplica con il suo impiego, sotto forma di capitale commerciale, usuraio o industriale, ed è mezzo per appropriazione dei prodotti del lavoro o per lo sfruttamento delle forze di lavoro. Essa è infine la città della scienza e della cultura, che si accompagnano sempre al commercio e all'industria. Il pensiero e l'opinione si formano e si modificano con grande rapidità. Il discorso e lo scritto diventano, mediante la diffusione di massa, le leve di eccitazioni enormi. Dalla grande città si sviluppa la capitale nazionale ... infine si sviluppa ... la massima espressione di questa specie: la città mondiale, la quale comprende in sé l'estratto non soltanto di una società nazionale, ma di tutta una cerchia di popoli, cioè del mondo. In essa il denaro e il capitale sono illimitati o onnipotenti; essa sarebbe in grado di produrre merci e scienza per l'intero globo, di fornire leggi valide e un'opinione pubblica a tutte le nazioni. Essa rappresenta il mercato e il traffico internazionale; in essa si concentrano industrie mondiali, i suoi giornali hanno importanza mondiale, uomini di tutti i paesi si riuniscono in essa avidi di denaro e di piaceri, ma anche spinti dalla curiosità e dal desiderio di imparare" (291). Nella società la convezione occupa il posto lasciato libero dal costume e religione. Lo stato proteggendo la proprietà impone la miseria. "La grande città, e la situazione sociale in generale, rappresentano la decadenza e la morte del popolo che si sforza invano di diventare potente con la sua massa, ed ha la sensazione di poter usare la sua potenza soltanto per la rivolta, se vuole liberarsi della sua infelicità. La massa raggiunge la consapevolezza di sé attraverso un'educazione varia, fornita da scuole e da giornali. Essa passa dalla coscienza di classe alla lotta di classe. La lotta di classe può distruggere la società e lo stato, che essa vuole riformare. E poiché tutta la cultura si è trasformata in civiltà sociale e statale, la cultura stessa tramonta in questo suo aspetto trasformato. Ma i suoi germi sparsi possono rimanere vitali, l'essenza e le idee della comunità possono di nuovo ricevere alimento, e sviluppare una nuova cultura nell'ambito di quella che si estingue" (295). Finale: si è assunta come punto di partenza quel momento della storia in cui lo spettatore attuale gode del privilegio insostituibile di osservare i movimenti che si stanno compiendo con gli occhi della propria esperienza e di percepire, sia pure incatenato alle rocce del tempo, i suoni e profumi delle approssimanti figlie dell'Oceano".

Questo è un testo molto radicale, nella sua critica alla modernità è assai più patetico dei testi d'ispirazione marxista. La sua efficacia si basa sul rovesciamento della prospettiva corrente - il comunismo già ci fu, è stato superato dalla storia, ma ora tornerà, i resti del passato che il progresso industriale si è lasciato dietro, sono ora la speranza per il futuro ecc.

Il punto-chiave comunque è questo: il concetto di comunità coglie, attraverso una descrizione drammatica dei costi umani dell'industrializzazione, l'irriducibilità delle relazioni sociali alle istanze come economia, politica o ideologia. Esso vuole indicare i costi complessivi del progresso per sottrarli alla disattenzione cui li condanna la razionalità economica che fa coincidere la razionalità con l'efficienza

del mercato e la burocrazia dello Stato. Non possiamo scindere il concetto di comunità dal senso di angoscia e di indignazione che l'anima.

Questa è anche la ragione della ricezione entusiastica dell'opera di Toennies dopo la prima guerra mondiale. Essa era interamente dovuta alla retorica che legittimava il rovesciamento della prospettiva sulla modernità industriale: contro le autorità artificiali veniva esaltata l'autorità naturale, contro la grande città promiscua e bastarda la comunità di sangue, contro la libertà d'azione i vincoli di lealtà verso i propri consanguinei ecc. Il successo del nazismo e del comunismo nell'Europa centrale era dovuto al fatto che contenevano molti elementi di questa retorica "antimoderna".

Ecco un passo istruttivo dell'autobiografia di Hitler:

"Quell'aggregato meccanico di razze, quella mescolanza di slavi, boemi, polacchi, ungheresi, ruteni, serbi, croati, mi erano ogni giorno più odiosi, e soprattutto detestavo con tutta la forza del mio essere quei parassiti che prosperano in tutti i momenti critici dell'umanità: ebrei, ebrei dappertutto! La testa dell'Impero mi si mostrava come il frutto di un incesto ... Quanto più vivevo a Vienna, tanto più cresceva il mio odio contro quel magma di popoli stranieri che portava alla degenerazione l'antica capitale austriaca L'Austria non era altro che un vecchio mosaico dove il cemento che tiene insieme le diverse tessere si è asciugato e sgretolato ..."

Se l'originarietà della comunità è un mito, un'ideologia, può essere "decostruita". Decostruire il concetto di comunità significa mostrare che la sua originarietà fu costruita retoricamente, che la sua forza persuasiva risulta dall'uso efficace dei mezzi retorici specifici. Bisogna anzitutto ricordare che l'immagine della comunità come una forma di vita collettiva precedente alla società non può essere definita se non come ciò che manca alla società – il concetto di comunità può entrare in scena solamente come qualcosa che già "fu cancellato dalla Storia", come "ciò che la società ha distrutto e cui dobbiamo dare una nuova vita". Se il concetto di comunità viene dall'inizio definito come la dimensione assente della società, poi non si può dire che precede la società. La nostalgia della comunità è, infatti, una risposta all'espansione del mercato e della burocrazia come forme di interazione sociale dominanti nella società industriale. Di che cosa tratta Shakespeare nel dramma "Enrico IV" o T. S. Eliot nel suo "Assassinio nella cattedrale"? Quando due amici legati da vincoli comunitari di solidarietà diventano il primo Re e l'altro Vescovo ubbidiscono agli imperativi societari, astratti, alla ragion di Stato e di Chiesa sacrificando la loro amicizia. In Sud Africa gli Zulu si sono lanciati in una guerra imperialista, guidati da un Re-guerriero che si sentiva chiamato a fondare un Impero Zulu, distruggendo le comunità etniche originarie, ivi compresa la sua famiglia. Sua madre si opponeva alle sue mire imperiali ergendosi a simbolo della comunità originaria, sovra politica e fu messa al bando; solo in opposizione alla società il concetto di comunità può diventare comprensibile; trasformato in oggetto di aspirazione e di nostalgia diventa anche un potente motivo di mobilitazione politica.

La comunità è un mito politico che dà legittimità agli imperativi societari, alla ragione di Stato che, irrompendo nella storia europea, esige una lealtà fondata sul sacrificio dei vincoli comunitari.

Comunità immaginate

Il secolo Ventesimo è stato chiamato "secolo degli estremi". E' importante rendersi conto che gli estremismi che l'hanno devastato hanno assunto la forma di rivolta contro la modernità, per cui tutti i movimenti politici del secolo Ventesimo sono intrisi di retorica comunitaria; tutte le ideologie totalitarie ad esempio recuperano la comunità come ideale politico come testimoniano le parole "compagno, fratello, camerata, *Genosse*, lo Stato etico, la solidarietà della razza ecc." I movimenti "sociali" si ispirano nelle loro azioni all'idea che per garantire la sopravvivenza della società industriale è necessario rifondare la società sui vincoli ed imperativi comunitari.

Abbiamo già parlato di B. Anderson (1991) che introduce il concetto di "comunità immaginate" per indicare le comunità di lettori che si sono formate dopo l'invenzione e la diffusione della stampa; lo spazio pubblico occidentale non è che una proiezione di queste comunità immaginate i cui partecipanti condividono non la vita situata nello spazio e nel tempo, ma significati, interpretazioni, emozioni, punti di vista suscitati dalla lettura degli stessi testi.

Le comunità immaginate più importanti della modernità sono le nazioni. La coscienza nazionale trae l'origine "dalle idee di simultaneità" generate dalla diffusione della stampa: i lettori formano una comunità che si situa, nell'immaginario collettivo, nel tempo trasversale, fatto di rapporti indiretti, collaterali, complementari, contemporanei. Leggendo in lingue volgari i lettori si sentono parte di una comunità unificata immaginaria simultanea nel senso che, senza comportare un'interazione sociale nello spazio realmente condiviso, ha un impatto reale sulla storia del mondo. Da queste comunità immaginate dei lettori nascono poi le nazioni, comunità immaginate storicamente più importanti (cf. Anderson 1995, 49-58; Thompson, 1995), e i movimenti politici di massa, forza decisiva nella storia del Novecento. Abbiamo già citato la tesi di Zygmunt Bauman (2003/4, 37-38) secondo cui "tutte le comunità sono immaginate, anche la comunità globale, ma l'immaginazione diventa una forza potente e coagulante se sostenuta dalle istituzioni dell'autoidentificazione e dell'autogoverno collettivo come è il caso delle nazioni moderne e degli Stati sovrani cui hanno dato l'origine".

Lo Stato nazionale in quanto comunità immaginaria più importante della modernità si fonda sulla lealtà verso un modello culturale astratto che si sostituisce alla vecchia lealtà verso la famiglia, il clan, il vicinato, l'etnia, ovvero verso gruppi concreti e radicati nel territorio. E' questa lealtà verso i modelli culturali astratti che costituisce la base della solidarietà nazionale. La cultura costituisce il nuovo "oggetto di lealtà" fatto di "valori della nazione", ovvero di narrazioni che esaltano un passato immaginario, un futuro "promesso", un ruolo immaginario tra le altre nazioni, un ruolo unico della lingua nazionale ecc. La nazione come comunità significa, infatti, che i cittadini si considerano *personaggi di una storia comune* che si recita in diverse forme in diverse occasioni per rinsaldare il senso condiviso della vita collettiva. Dal tipo di comunità cui dà luogo la coscienza nazionale dipende la capacità effettiva delle nazioni di risolvere i nodi e traumi della modernità industriale.

Nella ricerca di una società solidale globale, di collegare la globalizzazione ad un'etica condivisa e solidale, si impone lo stesso motivo di fondo – conciliare la comunità con la società dopo l'indebolimento dello Stato nazionale ad opera, appunto dell'economia globalizzata. E' un fatto di fondamentale importanza storica che nell'era della globalizzazione la nazione non rappresenta più la sintesi efficace tra la comunità e la società come nel passato. L'analisi delle conseguenze di quest'evoluzione eccedono comunque i limiti di questa riflessione.

Parsons: una reinterpretazione struttural-funzionalista della dicotomia comunità – società

Talcott Parsons reinterpreta negli anni Cinquanta e Sessanta la dicotomia "comunità- società" in termini struttural-funzionalisti, ovvero come poli di un dilemma irriducibile che ogni attore deve imparare a risolvere per poter integrarsi nella società cui appartiene. Ogni attore deve infatti imparare a distinguere tra i ruoli nel cui svolgimento tratta gli altri come strumenti per ottenere qualcosa e quei ruoli nel cui svolgimento tratta invece gli altri come parti del sistema stesso. Nel primo caso cerca di realizzare attraverso gli altri uno scopo, nel secondo considera gli altri come parte del gruppo cui anch'io appartengo, ovvero distingue tra l'esterno e l'interno della società. Sulla differenza tra il modo di trattare coloro che considero "appartenenti al mio sistema" (interno) e coloro che considero "esterni" è basata la solidarietà sociale. Nel primo caso l'attore si orienta soprattutto al loro uso per realizzare un fine, alla loro utilità all'interno di un mio piano d'azione (a che cosa questi mi servono – mi chiedo anzitutto), nel secondo invece si orienta alla realizzazione di una relazione con loro di tipo non strumentale, solidale, "interna" - l'altro ci interessa per quello che è e non per quello che può fare per noi.

Parsons definisce quattro variabili strutturali che indicano i tipi fondamentali di tensione tra gli imperativi comunitari e quelli societari che si presentano in diversi modi nel corso di ogni tipo di interazione sociale: si tratta di neutralità affettiva – affettività, specificità – diffusività, universalismo-particolarismo, prestazione-qualità.

Queste quattro variabili strutturali sono corni dei dilemmi che compenetrano tutte le azioni degli attori sociali. Tutti i ruoli che un attore svolge in una data società sono investiti, in qualche misura, dalla tensione ineliminabile tra la manifestazione dell'affettività e la neutralizzazione dell'affettività; non è possibile massimizzare la neutralità e l'affettività contemporaneamente, e non è mai ugualmente legittima, ma solamente una a scapito dell'altra e l'una delegittimando l'altra. Il ruolo dell'amico è più

affettivo di quello del vigile urbano per cui non posso comportarmi contemporaneamente come vigile urbano e come amico. Tutti i ruoli implicano poi un orientamento specifico o diffuso verso l'altro; un orientamento verso l'altro è più diffuso quando concerne più aspetti della sua vita. Ad esempio l'interesse affettivo che mi lega ad un amico è diffuso nel senso che mi interessano tutti gli aspetti della sua vita, tutti sono temi possibili della comunicazione – una relazione diffusiva tende a coinvolgere gli attori in modo totale, non vi sono barriere alla comunicazione interpersonale. Viceversa una relazione sociale specifica consiste nel limitare l'interesse per l'altro ad una sua prestazione o funzione specifica. Ad esempio se vado a comprarmi un libro il mio rapporto con il venditore si limita all'interesse specifico che ho alla sua prestazione, vi sono barriere di tipo morale e psicologico ad essere “diffusivo”.

L'attore sociale classifica gli altri in modo universalistico quando prescinde nel valutarli dal fatto che essi appartengono allo stesso sistema sociale a cui appartiene lui stesso; gli individui visti universalisticamente sono essenzialmente interscambiabili l'uno con l'altro. Così ad esempio se un vigile urbano non dà le multe ai propri compaesani vuol dire che è particolaristico; se invece dà la multa anche al proprio fratello allora è universalistico. In un senso generale l'universalismo è la preconditione dell'efficienza di tutti i sistemi di selezione razionali.

La classificazione ispirata ai principi universalistici impone che gli altri vengano valutati secondo ciò che sanno fare, secondo la loro utilità oppure piuttosto che secondo ciò sono, cioè le loro qualità ascritte. Se ad esempio valuto solo i punteggi ottenuti dagli studenti in un esame prescindendo dalle loro qualità come età, sesso, nazionalità, allora li valuto in base alla qualità. Il termine “prestazione” si riferisce agli status che si possono acquisire, mentre il termine qualità si riferisce a quanto ci è ascritto – età, razza.

L'approccio di Parsons solleva una serie di interessanti questioni. Ad esempio i processi di socializzazione e di risocializzazione o di terapia sociale sono legati agli effetti di un inserimento nella comunità, come anche quelle forme di solidarietà che ci permettono di resistere alle pressioni conformiste da parte della “maggioranza”.

Le variabili strutturali definite da Parsons possono essere usati ad esempio per analizzare i problemi della spaccatura normativa nord/sud in Italia; non vi è dubbio che il deficit di civismo, di etica pubblica, è strettamente connesso con il deficit di interiorizzazione della differenza universalismo – particolarismo. Banfield (1976) propone il concetto di *familismo amorale* per indicare l'atteggiamento tipico delle zone depresse del Sud d'Italia, cioè l'orientamento a conseguire il vantaggio per la famiglia al di fuori di ogni considerazione universalistica.

Per concludere: La *questione di (s)fondo* legata alla teoria di Toennies investe anzitutto i limiti dell'universalismo: fino a che punto la verità, la giustizia, il diritto, il bene sono la *nostra* verità, la *nostra* giustizia, i *nostri* diritti, il *nostro* bene, ovvero il rapporto tra la comunità e la pretesa di imporre i *nostri* diritti e le *nostre* visioni del mondo come “umane”, ovvero universalmente valide. Il richiamo all'ideale di comunità è una risorsa di mobilitazione politica nelle società moderne, un archetipo di lotta per la legittimità.

Nel film *Artificial Intelligence* di Steve Spielberg, un bambino-robot capace di esprimere sentimenti cerca la Fata Turchina, per diventare un bambino vero. Nel film è una scena particolarmente istruttiva: gli umani, per ribadire la differenza tra la carne, la vita autentica ed i *mecca*, i robot, organizzano le Fiere della Carne dove distruggono i *mecca* in scena in modo rituale per celebrare “noi che siamo vivi”. E' un impegno per il futuro dell'umanità viva che si libera dalle “cose artificiali”. Il bambino-robot David viene presentato in scena da un predicatore che mette gli spettatori in guardia contro “questo pupazzo che simula la vita per sostituire i *mecca* ai bambini veri e questo è “un attacco alla dignità umana, la più grande menzogna” il cui scopo è quello di “carpire ai vivi autentici i loro sentimenti”. Il piccolo David però prega per la sua vita, il pubblico ne rimane impressionato e gridando “è un bambino, i *mecca* non pregano per la loro vita” il predicatore viene cacciato dalla scena a sassate. Ecco quanto è fragile il confine tra la comunità umana e i robot che dovrebbero essere solamente al servizio degli uomini.

La società in cui viviamo è da tempo un collettivo – un assemblaggio fatto di cose, di umani, di non umani, di robot che bisogna rappresentare ed integrare. Un messaggio importante di questa scena

consiste nel situare il confine tra l'umano e non umano nella comunicazione – è un certo modo di comunicare (pregare per la vita, avere una relazione riflessiva con se stesso) che definisce la comunità degli umani. Il problema della comunità nell'era postindustriale è quello di dare una rappresentanza e visibilità al non umano, al ruolo degli “agenti di mediazione” tra la natura e la società..

Le *questioni di (s)fondo* legate alla dicotomia comunità – società si inquadrano in tre grandi contesti storici:

quello dell'identità e dell'integrazione,

quello dei movimenti collettivi e delle azioni collettive e

quello della ricerca dell'esperienza di senso.

Giorgio Gaber ha colto questi tre momenti in una delle sue canzoni più profonde *Canzone dell'appartenenza*. Egli dice che “L'appartenenza/non è lo sforzo di un civile stare insieme/non è il conforto di un normale voler bene/l'appartenenza/è avere gli altri dentro di sé. /L'appartenenza/è un'esigenza che si avverte a poco a poco/si fa più forte alla presenza di un nemico/di un obiettivo o di uno scopo./È quella forza che prepara/ al grande salto decisivo/che ferma i fiumi, sposta i monti/con lo slancio di quei magici momenti/in cui ti senti ancora vivo./Sarei certo di cambiare la mia vita/se potessi cominciare/a dire noi ...”

L'ultimo verso invoca la forza terapeutica insita nella comunità, la relazione tra la capacità di cambiare se stesso e l'integrazione nella comunità. La ricerca di senso è sempre legata alla comunità delle idee, dei discepoli e dei maestri, alla comprensione comune, alle scoperte ed esperienze comunicate. La comunità è la casa del senso.

Due motivi di attualità dell'opera di Toennies

(i) dalla *biocomunità* alla *biosocietà*

Nell'introduzione al suo trattato Toennies scrive che la comunità è un'associazione reale e organica, mentre la società è un'associazione ideale e meccanica. Ogni convivenza confidenziale, intima, esclusiva viene intesa come vita in comunità; la società è invece la vita in pubblico, nel mondo esterno regolato dalle regole impersonali del contratto e della burocrazia, dallo Stato e dalla finanza.

“Così pure gli sposi sanno bene di entrare col matrimonio in una completa comunità di vita (*communio totius vitae*); una società di vita sarebbe una contraddizione in termini (...) Comunità di lingua, di costume, di fede – ma società di profitto, di viaggio, delle scienze (...) La comunità è antica, mentre la società è nuova, come cosa e come nome (...) La comunità è la convivenza durevole e genuina, la società è soltanto una convivenza passeggera e apparente. E' quindi coerente che la comunità debba essere intesa come un organismo vivente, e la società, invece, come un aggregato e prodotto meccanico” (1963, 46-47).

La distinzione tra “comunità” e “società” si basa anzitutto sul monopolio che la comunità aveva, nella storia dell'Occidente, come luogo della riproduzione della vita (possiamo dire “comunità di vita” ma non “società di vita”, dice Toennies). E' un segno importante dell'epoca della globalizzazione tecnologica che la comunità sta perdendo questo privilegio: la *Lebensgemeinschaft*, la *comunità di vita come organismo vivente*, è da tempo diventata una specie di *Lebensgesellschaft*, ovvero una società di vita, dove i processi di riproduzione e di protezione della vita sono governati da norme molto astratte (pensiamo alla procreazione assistita) e da imperativi d'efficienza o addirittura dalle leggi di mercato. Il potere politico sta diventando un *biopotere* che decide sulle modificazioni genetiche o sulla clonazione degli esseri umani.

La politica che oggi predomina è essenzialmente una biopolitica, per usare un termine fu introdotto da M. Foucault ed elaborato nel contesto italiano anzitutto da Giorgio Agamben. Nell'accezione di Foucault il concetto di biopolitica significa innanzitutto “l'ingresso della vita biologica nei calcoli e nei meccanismi del potere”; e G. Agamben ricorda che “l'assunzione della cura della vita dei cittadini da parte degli Stati moderni va di pari passo alla possibilità di autorizzarne lo sterminio. Con altrettanta

fermezza, contro coloro che vorrebbero restaurare una chiara separazione fra vita e politica, *zoè* e *bios*, casa e città, si deve ricordare che una tale chiara distinzione non è forse mai esistita e che la politica occidentale nasce appunto dal difficile incrocio fra queste due realtà. E' a partire da questo terreno incerto, in cui il nostro privato corpo biologico è diventato indistinguibile dal nostro corpo politico, che dobbiamo provare a ripensare lo spazio politico dell'Occidente, a immaginare una vita che non sia più separabile dalla sua forma politica". Giorgio Agamben (1995) chiude il suo trattato *Homo sacer- il potere sovrano e la nuda vita* sostenendo che "la prestazione fondamentale del potere sovrano è la produzione della nuda vita come elemento politico originale e come soglia di articolazione fra natura e cultura, *zoé* e *bios*; il campo (*di concentramento*) e non la città è oggi il paradigma biopolitico dell'occidente".

(ii) dalla comunità omogenea alla comunità pluralistica

La comunità pluralistica è caratterizzata dal fatto che le linee divisorie tra i gruppi sono multiple, basate su associazioni volontarie che non coincidono con le divisioni razziali, etniche, regionali, religiose o sociali. Laddove invece coincidono, e dove questa coincidenza è elevata a fonte suprema di legittimità del potere politico, vengono a mancare le basi di una coesistenza pacifica tra i "diversi" - le linee di divisione s'irrigidiscono e tutta la comunità pluralistica crolla. La convivenza pacifica è impossibile nelle comunità chiuse che impongono di sommare le linee di divisione (chi è cinese in Indonesia deve essere cattolico, chi è irlandese in Irlanda deve essere cattolico, chi è bianco deve essere protestante, chi è italiano deve essere cattolico, chi è Padano deve parlare il dialetto ecc.).

Giovanni Sartori pone la questione del rapporto tra l'universalismo democratico e le politiche d'integrazione degli "stranieri culturali" immigrati in questi termini:

"La domanda è: fino a che punto una tolleranza pluralistica si deve piegare non solo a stranieri culturali ma anche ad aperti e aggressivi nemici culturali? Insomma, può il pluralismo accettare la propria frantumazione, la rottura della comunità pluralistica?" (1997, 492).

La trasformazione dell'EU da un'alleanza stabile di Stati nazionali in una *res publica*, fondata su una Costituzione europea e su una cittadinanza europea garantita da una legalità cogente e universalistica, è la preconditione della capacità dei paesi europei di integrare gli "extra-comunitari" o gli "stranieri culturali" in comunità pluralistiche; e questo significa superare una lealtà comunitaria rigida e monologica che impone inflessibilmente che le linee divisorie "si sommino" in un quadro istituzionale che subordina la lealtà comunitaria alla lealtà incondizionata verso il contenuto politico della cittadinanza, definita dalla Costituzione, in virtù della quale solamente è possibile frantumare le linee divisorie sommate.

Durkheim: anomia ovvero il sociale come fonte di norme sovrane

Nel 1893 esce "La divisione sociale del lavoro" di Emile Durkheim, un libro che è diventato nel Ventesimo secolo uno dei testi dei "più classici" della sociologia occidentale. Nei manuali di sociologia il contenuto del libro viene sintetizzato nella (non particolarmente felice) formula secondo cui Durkheim analizza il passaggio "dalla solidarietà meccanica a quella organica" come il processo costitutivo della modernità.

La solidarietà meccanica si fonda sulla somiglianza tra le forme di vita degli individui. Essi vivono allo stesso modo, nello stesso ambiente, sono esposti agli stessi stimoli, hanno le stesse abilità e conoscenze: sono solidali in quanto simili. La solidarietà meccanica è sempre esistita nella storia delle società umane: basata sulla morale e sulla omogeneità sociale, è rinforzata dalla disciplina della piccola comunità. Nell'ambito di tali strutture, domina la tradizione, manca totalmente l'individualismo e la giustizia è nettamente orientata verso la subordinazione dell'individuo alla coscienza collettiva. La proprietà in comune, la religione indistinguibile dal culto e dal rituale, e tutti i problemi del pensiero e della condotta individuale sono determinati dalla volontà della comunità. I vincoli della parentela, del localismo e del sacro danno solidità al tutto.

La solidarietà organica invece è basata sulla divisione del lavoro, cioè sulla crescente interdipendenza di tutti gli individui nell'ambito della società di cui fanno parte. L'individuo si è liberato da restrizioni del passato, dal conformismo sociale: la religione diventa individuale e il rapporto con la collettività riflessivo e dunque caratterizzato da una distanza che possiamo chiamare "coscienza critica". L'ordine sociale ora trae la sua legittimità dalla complementarità dei ruoli e che ciascun individuo svolge nella società, dal fatto, cioè, che nessuno può esistere indipendentemente dagli altri. La divisione del lavoro deve sbocciare in una nuova unità sociale basata sulla libera unione tra gli individui che svolgono differenti funzioni interdipendenti. Questa è l'essenza della modernità

In realtà il problema generale che l'autore vi pone è molto più complesso. Durkheim considera come problema centrale della società industriale quello del rapporto tra la differenziazione funzionale della società e le basi dell'ordine sociale: quale è il limite della divisione del lavoro, della differenziazione della società moderna, superato il quale l'ordine sociale si dissolve?

Ecco un passo chiave del libro:

"Se c'è una regola di condotta il cui carattere morale sia incontestabile, è quella che ci ordina di realizzare in noi i tratti essenziali del tipo collettivo. Essa raggiunge il massimo rigore presso i popoli inferiori, per i quali il principale dovere è di somigliare a tutti, e di non avere nulla di personale né in fatto di credenze, né in fatto di pratiche. Nelle società più avanzate le uniformità richieste sono meno numerose; ve ne sono tuttavia ancora di quelle la cui assenza ci mette in uno stato di colpa morale. Senza dubbio il reato conta un minor numero di categorie differenti; ma oggi come un tempo, se il criminale è oggetto di riprovazione, lo è in quanto non è un nostro simile. ...la coscienza umana che dobbiamo realizzare integralmente in noi non è altro che la coscienza collettiva del gruppo del quale facciamo parte. Infatti, di che cosa può essere composta se non delle idee e dei sentimenti ai quali siamo maggiormente legati?" (1996, 387).

La coscienza collettiva è un fatto sociale. Il tratto costitutivo di ogni "fatto" è la costrizione per cui i fatti devono essere considerati alla stregua di cose che si oppongono alla nostra volontà. Durkheim fonda su questa considerazione la scientificità della sociologia: un fatto sociale "è qualsiasi maniera di fare, fissata o no, suscettibile d'esercitare sull'individuo una coercizione esteriore" e tale da essere "generale nell'estensione d'una società data, pur avendo un'esistenza propria indipendente dalle sue manifestazioni individuali". Sono dunque fatti sociali le correnti d'opinione che ci spingono al matrimonio o al suicidio o alla proliferazione nel modo più o meno forte. A prima vista, questi fenomeni sembrano inseparabili dalle forme irripetibili che prendono nei casi particolari, ma la statistica ci fornisce il mezzo per isolarli come "fenomeni collettivi". Il tasso di natalità, dei suicidi, della nuzialità descrivono uno stato d'animo collettivo rendendolo visibile nella sua forza causale,.

"Noi non diciamo, invero, che i fatti sociali sono delle cose materiali, ma che sono delle cose allo stesso titolo di quelle materiali, benché sotto un'altra forma. Che cosa è infatti una cosa? La cosa si oppone all'idea come quello che si conosce al di fuori si oppone a quello che si conosce al di dentro. E' cosa (...) tutto quello che lo spirito non può arrivare a capire che a condizione di uscire da se stesso, mediante osservazioni e sperimentazioni, passando progressivamente dai caratteri più esterni e più immediatamente accessibili ai meno visibili e più profondi. Trattare dei fatti di un certo ordine come delle cose, non è dunque classificarli in questa o quella categoria del reale; è assumere nei loro riguardi una certa attitudine mentale (...) le loro proprietà caratteristiche non possono essere scoperte dall'introspezione anche più attiva" (Durkheim, 1971, 33).

Questa attribuzione della causalità autonoma ai fatti sociali, la presentazione dei fenomeni come suicidio, l'alcolismo, la natalità, la propensione al matrimonio ecc. nella loro "fatticità opaca" penetrabile solo da chi usa i metodi adeguati e da chi ha una competenza specifica equivale alla invenzione del sociale come di una categoria di fatti indipendenti dagli individui, dalla psicologia, dall'economia e dallo Stato. Davanti a noi si profila così un nuovo mestiere – quello del sociologo – e un nuovo campo di fenomeni da governare con mezzi diversi da quelli di filosofia morale e di politica in generale. Il sociologo tematizzando il mondo sociale penetra nell'ignoto, come lo scienziato naturale, il legame privilegiato tra l'osservazione interiore e il fenomeno sociale va rotto: l'uomo di scienza che studia la

natura fisica ha il senso vivissimo delle resistenze che questa gli oppone, mentre “sembra che il sociologo si muova in mezzo a cose immediatamente trasparenti per lo spirito, interpretabili attraverso osservazione interiore. In realtà, nella situazione attuale della scienza sociologica, non sappiamo neppure quello che “sono persino le principali istituzioni sociali, come lo Stato e la famiglia, il diritto di proprietà od il contratto, la pena e la responsabilità; ignoriamo quasi completamente le cause dalle quali dipendono, le funzioni che svolgono, le leggi della loro evoluzione.” Scoprire queste leggi è il compito del sociologo che offre in questo modo una conoscenza specifica necessaria allo Stato per garantire una gestione razionale della società nel suo insieme.

“Per capire la maniera nella quale la società rappresenta se stessa e il mondo che la circonda, dobbiamo considerare la natura di questa società e non quella dei singoli individui. I simboli, mediante i quali essa pensa se stessa, cambiano secondo quello che essa è. Se per esempio si considera derivata da un animale eponimo, ciò vuol dire che forma uno di quei gruppi speciali denominati clan. Là dove l'animale è sostituito da un antenato umano, ma mitico, significa che il clan ha cambiato natura” scrive Durkheim nella sua prefazione alla seconda edizione delle sue *Regole del metodo sociologico* (1971).

Wallerstein (1999) riassume, nella sua riflessione sull'eredità durkheimiana in sociologia, l'opera di Durkheim in questa formula: "there exist social groups which have explicable rational structure". Il senso di questa formulazione è quello di definire un campo di ricerca indipendente dalle intenzioni e dagli stati d'animo individuali, a cui possiamo attribuire potere di “causare” certi fenomeni che si manifestano come collettivi, cioè come tassi, proporzioni, percentuali, probabilità ecc. Ogni tale gruppo comunque contiene dei sottogruppi che sono in un conflitto reciproco.

La funzione della regola secondo cui ogni individuo deve realizzare in sé i tratti del tipo collettivo cui appartiene, è di prevenire il disordine, la dissoluzione della solidarietà sociale e per questa ragione essa assume carattere morale. E' impossibile che le offese arrecate ai sentimenti collettivi più fondamentali siano tollerate senza che la società si disintegri, e queste offese vengono combattute con l'aiuto delle regole morali che ci vincolano agli altri.

La differenziazione sociale minaccia le basi della solidarietà sociale

La novità specifica e rivoluzionaria della società moderna sta però nel fatto che una regola contraria - quella che ci ordina di specializzarci - ha esattamente la medesima funzione morale e lo stesso peso costrittivo. Anche la differenziazione della società nei settori specializzati ed autoreferenziali è necessaria alla coesione della società e al benessere collettivo. La solidarietà che deve compensare la specializzazione di tutti, la differenziazione funzionale della società, “differisce naturalmente” da quella delle società tradizionali, garantita dalla somiglianza di tutti, dal modo di vivere uno e condiviso, che si ripete nel corso del tempo. Le società moderne possono restare in equilibrio soltanto se in esse il lavoro è diviso; “l'attrazione del simile per il simile” basta sempre meno a produrre la solidarietà capace di garantire la coesione di una società differenziata funzionalmente. "La sola autorità capace di valere come moderatrice dell'egoismo individuale è quella del gruppo; la sola capace di valere come moderatrice dell'egoismo del gruppo è quella di un altro gruppo che li comprenda tutti" (cf. 1996, 388).

In breve, il primo dovere degli uomini moderni è quello di costruire una morale su basi diverse da quelle delle società tradizionali dove la solidarietà è garantita dal fatto che tutti gli individui si assomigliano. Questa morale deve essere astratta per arginare efficacemente il processo di differenziazione che costituisce un trend ineluttabile della modernità. Durkheim dunque presenta anzitutto una teoria della modernità come processo al cui centro sta il mutamento provocato dalla differenziazione della società: la religione si astrattizza e generalizza, gli individui hanno meno legami interpersonali e meno vincoli reciproci, le istituzioni si specializzano, la cultura si secolarizza, gli individui e i gruppi si separano dalla filosofia unitaria rappresentata dalla chiesa. Dilthey (1970) scrisse che “per comprendere il destino della religione bisogna prendere come punto di partenza l'opposizione tra la pretesa delle grandi religioni rivelate e redentrici a regnare sulla totalità dell'anima e la differenziazione progressiva della civiltà in sfere vitali autonome - lavoro mondano, arte, poesia, scienza, filosofia. Ecco l'immenso

conflitto... che mobilità contro la religione tutte le forze autonome dell'uomo e della società". La differenziazione della società in settori specializzati non deve provocarne la disintegrazione, deve essere compensata da una nuova solidarietà, non basata sulla somiglianza, ma sulla comprensione dei vincoli che derivano all'individuo dalla sua partecipazione alla divisione del lavoro.

Premettiamo: la differenziazione aumenta il benessere, la produttività del lavoro, ma ha anche dei costi sociali. Emergono le organizzazioni burocratiche, impersonali, vi sono premesse della crudeltà e dell'indifferenza morale. Il processo della centralizzazione impersonale e burocratica è vissuta nell'esperienza della gente come uno sviluppo che distrugge le istituzioni della vita pubblica e privata profondamente radicate nel passato. Si forma la minaccia d'invasione delle sfere autonome da parte di quelle più potenti, particolarmente minacciosa è il potere economico, il più imperialista. Questa "differenziazione diseguale" fa incombere su tutta la società il pericolo che le leggi di una sfera (non solamente di quella economica ma per esempio di quella militare o burocratica) si imporranno su tutte le altre sfere o che ridurranno il peso di quelle che sono essenziali per la solidarietà sociale.

Il concetto di anomia

In questo contesto teorico Durkheim introduce un concetto che costituisce uno dei punti - chiave della storia della sociologia, mi riferisco al concetto di "anomia". Una società moderna può progredire solo se l'efficienza è di tutte le sue parti, perché la divisione del lavoro aumenta l'interdipendenza. La divisione del lavoro disintegrerebbe la società se non fosse compensata da norme condivise, il conflitto tra il capitale e il lavoro diverrebbe distruttivo. Ad esempio tutte le scienze seguono i propri metodi che dirigono lo scienziato come i costumi l'uomo nella società. Ma siccome le scienze "si compenetrano da ogni lato" devono anche cooperare.

L'anarchia distruttiva proviene dalle parti di un tutto che non cooperano tra loro. Anche le crisi economiche hanno quest'origine. "Questi diversi esempi sono varietà della medesima specie; in tutti questi casi, se la divisione del lavoro non produce la solidarietà, è perché le relazioni degli organi non sono regolate - si trovano in uno stato di anomia."

Se il conflitto tra il capitale e il lavoro non si trasformerà in un conflitto consensualmente regolato, la società come un tutto perderà d'efficienza.

Nella visione di Durkheim la società moderna è flessibile, gli uomini si adattano ad una varietà di situazioni, sono sempre più dissimili e tutto questo processo è compensato solo dalla coscienza dell'interdipendenza reciproca, dall'ideale comune dell'individualismo. In un articolo in cui difendeva sullo sfondo drammatico del processo Dreyfus l'individualismo moderno contro le critiche cattoliche e reazionarie in genere Durkheim scrisse:

"Nella misura in cui le società divengono più vaste, si dispongono su più estesi territori, le tradizioni e le pratiche, per potersi piegare alla diversità delle situazioni e alla mobilità delle circostanze, sono obbligate a mantenersi in uno stato di plasticità e di inconsistenza che non offre più forte resistenza alle variazioni individuali. Queste ultime, essendo meno fortemente continue, si producono più liberamente e si moltiplicano; cioè ciascuna segue più il proprio senso. Nello stesso tempo, in seguito a una divisione del lavoro più sviluppata, ogni spirito si trova indirizzato verso un punto differente dell'orizzonte, riflette un aspetto differente del mondo e, per conseguenza, il contenuto delle coscienze differisce da un soggetto all'altro. Ci si incammina a poco a poco verso uno stato, che è attualmente quasi raggiunto, in cui i membri di un medesimo gruppo sociale non avranno più nulla in comune fra loro eccetto la loro qualità d'uomo, gli attributi costitutivi della persona umana in generale."

Se liberiamo questa formulazione dal suo pathos moralistico, l'idea su cui si basa la morale moderna è la solidarietà di tutti con lo sforzo di ciascuno di trovare il modo di diversificarsi nel contesto mutevole cui appartiene.

Il concetto di anomia è stato applicato in modo esemplare nel secondo grande libro di Durkheim, dedicato al suicidio. La tesi di partenza è quella secondo cui le aspirazioni individuali alla felicità in senso

generico devono essere limitate dalla coscienza collettiva, altrimenti producono disagio intenso ed incontrollabile.

"Mai gli uomini consentirebbero a limitare i propri desideri se si credessero autorizzati a superare il limite loro assegnato... Soltanto la società... è capace di svolgere questa funzione moderatrice, soltanto essa è quel potere morale superiore di cui l'individuo accetta l'autorità." Soltanto la coscienza collettiva assegna un limite efficace alle passioni umane e regola l'accesso a certe risorse pubbliche e private. "

Secondo Durkheim è caratteristico dell'uomo che è soggetto a un freno non fisico, ma morale, cioè sociale. Egli non riceve la sua legge "da un ambiente materiale... ma da una coscienza superiore alla sua e di cui sente la superiorità." Quando la società è in crisi, il limite che la società per mezzo della superiorità della coscienza collettiva pone agli appetiti individuali si indebolisce e gli individui si trova in un contrasto grave con le loro possibilità reali, o, per meglio dire, le loro aspirazioni diventano irreali e dunque foriere del disagio e della frustrazione.

L'economia è per principio, agli occhi di Durkheim, una sfera "anomica", dove la competizione sfrenata ci spinge a volere sempre di più ed è un problema particolarmente drammatico della società moderna quello di cercare di sottometerla ad un limite. Per ora sembra che non si sia formata una coscienza collettiva sufficientemente superiore da porre un limite alla volontà del capitale di crescere sempre di più.

Nell'ultima sua grande opera *Le forme elementari della vita religiosa* Durkheim cerca di dimostrare che nella religione "c'è qualcosa di eterno, destinato a sopravvivere a tutti i simboli particolari di cui il pensiero religioso si è successivamente circondato" (1963, 467).

La funzione irriducibile della religione è quella di rinsaldare attraverso culto e rituali la coscienza collettiva della società come un tutto.

L'egemonia della coscienza collettiva deve esser realizzata anche nella società moderna e per questo l'analisi delle società elementari ci fornisce argomenti decisivi. "La società non è affatto l'essere illogico o alogico, incoerente e fantastico, come ci si compiace troppo spesso di considerarla. Al contrario, la coscienza collettiva è la forma più alta della vita psichica, poiché è una coscienza di coscienze." La società nel suo insieme dispone di una potenza creatrice che nessun individuo può eguagliare, essa genera la sintesi delle rappresentazioni del mondo. Una società è il più potente fascio di forze fisiche e morali di cui la natura ci offre lo spettacolo, perciò la sociologia sembra chiamata ad aprire una nuova via alle scienze dell'uomo.

"Finora si era di fronte a questa alternativa: o spiegare le facoltà superiori e specifiche dell'uomo riconducendole alle forme inferiori dell'essere - la ragione ai sensi, lo spirito alla materia - il che voleva dire negare la loro specificità; oppure collegarli a qualche realtà soprasperimentale che veniva postulata, ma di cui nessuna osservazione può stabilire l'esistenza. ... Ma dal momento in cui si è riconosciuto che al di sopra dell'individuo c'è la società, e che questa non è un essere nominale e razionale, ma un sistema di forze operanti, diventa possibile un nuovo modo di spiegare l'uomo. Per conservarli i suoi attributi distintivi non è più necessario collocarli al di fuori dell'esperienza:...ciò che nell'individuo sorpassa l'individuo proviene da questa realtà superindividuale, ma data nell'esperienza, che è la società" (1963, 487).

L'opera di Durkheim è il luogo dove il concetto di "società" e di "sociale" è stato fissato in modo particolarmente efficace e coerente. Essa legittima il sociale come "forza causale autonoma" contribuendo in modo decisivo all'istituzionalizzazione della scienza che se ne occupa. La coscienza collettiva viene definita come "cosa" nel senso che si impone a noi come una realtà esterna pur essendo costituita da noi, dalla società, non inerente alla natura come le leggi della fisica. La funzione della coscienza collettiva in tutte le società è quella di compensare la differenziazione degli individui e dei gruppi.

La caratteristica della modernità sta nel fatto che la differenziazione funzionale è diventata un processo egemonico e pervasivo, per cui la funzione della coscienza collettiva è più complessa. A

garantirla non basta più la somiglianza “meccanica” degli individui, ma una nuova religione collettiva che concili la specializzazione che è un imperativo supremo della modernità con la solidarietà sociale senza la quale nessuna società possa sopravvivere. Nella società moderna questa funzione compensativa spesso fallisce producendo “anomie” ovvero differenziazioni distruttive, illimitate, non compensate, selvagge. La coscienza collettiva nella sua autorità efficace, l’immagine della società come un tutto, si rigenera sempre di nuovo nella religione che negli impeti di effervescenza che genera riunisce di nuovo in un tutto i frammenti “anomici”.

"Verrà un giorno in cui le nostre società conosceranno ancora momenti di effervescenza creativa da cui sorgeranno nuovi ideali, da cui scaturiranno nuove formule che serviranno per un certo tempo di guida all'umanità; e una volta vissute queste ore, gli uomini proveranno spontaneamente il bisogno di riviverle ogni tanto nel pensiero, cioè conservarne il ricordo per mezzo di feste che ne ravvivino regolarmente i frutti" (1963, 467-8).

Struttura sociale e anomia di R. K. Merton

L’inchiesta svolta nel 2000 tra i sociologi per scoprire i testi più citati del secolo Ventesimo ha dimostrato che il testo più citato della sociologia contemporanea era il saggio intitolato *Struttura sociale e anomia* di R. K. Merton (1966, 209-257). Egli dà dell’anomia un’interpretazione semplificata ma di grande efficacia per rendere il concetto operativo e per indirizzare ricerche empiriche su diverse forme di anomia che egli considera come un tratto costitutivo della struttura sociale moderna.

Il punto chiave dell’approccio di Merton sta nel ritenere che “il comportamento socialmente deviante come un prodotto della struttura sociale, tale e quale il comportamento conformista”. La spinta alla devianza sociale è dovuta alla diseguale importanza che la struttura sociale ci induce ad assegnare ai suoi due elementi costitutivi – alle mete (gli obiettivi legittimi per tutti i membri della società, ciò per cui vale la pena di lottare, i fini validi) o alle norme (ovvero le regole che dobbiamo rispettare nella lotta per realizzare questi fini, le vie legittime al successo o i mezzi accettabili per perseguire i nostri scopi). Tra questi due elementi della struttura vi deve essere una coerenza, gli attori debbono investire affettivamente sviluppare un attaccamento a tutti e due i poli di questa dicotomia.

Nella cultura moderna, e nei processi di socializzazione ad essa legati, le mete invece vengono sopravvalutate; veniamo in continuazione esortati a raggiungere i nostri fini ad ogni costo, diventare qualcuno, avere successo, vincer al gioco non giocare secondo le regole. La devianza, la criminalità viene così prodotta dalla struttura sociale stessa, il criminale non è un disadattato ma al contrario uno che prende troppo sul serio i fini da perseguire nella società cui appartiene.

Citando lo slogan del miliardario americano Carnegie “Di a te stesso che il tuo posto è in cima” Merton mostra che la struttura sociale americana espone ogni individuo alla tensione dovuta alla sopravvalutazione delle mete individuali, dei valori per il cui raggiungimento si è spinti a lottare e la sottovalutazione delle regole da rispettare in questa lotta per i propri valori.

“A quest’accentuazione positiva dell’obbligo di tenere fede a mete ambiziose, si accoppia una accentuazione della condanna di coloro che rinunciano alle loro ambizioni. Gli Americani sono ammoniti: “non essere un disertore”, perché nel dizionario della cultura americana come nel lessico della gioventù “non esiste una parola come *insuccesso*”. Il manifesto culturale è chiaro; non si deve rinunciare, non si deve smettere di lottare, non si devono volere mete minime; “non l’insuccesso, ma le aspirazioni meschine sono un delitto”.

A questo modo, la cultura impone l’accettazione di tre assiomi culturali: primo, tutti dovrebbero tendere alle stesse mete ambiziose, dal momento che esse sono aperte a tutti; secondo, l’apparente insuccesso del momento è solo una tappa intermedia verso il successo finale; e, terzo, il vero insuccesso consiste nell’abbassare le proprie ambizioni e nel rinunciarvi.

Parafrasandoli, all’ingrosso, in termini sociologici, questi assiomi rappresentano: primo, un rafforzamento simbolico complementare all’incentivo; secondo, l’associazione di uno stimolo, grazie al quale viene resa minore la possibilità che vengano a mancare reazioni; terzo, un incremento dell’intensità del motivo nell’evocare reazioni continue nonostante la continua assenza di ricompensa.

Stando alla parafrase sociologica questi assiomi significano: primo, che coloro i quali nella società si trovano in una posizione tale da non avere pieno ed eguale accesso alle opportunità, sono distolti da criticare la struttura sociale ed invitati a rivolgere la critica a se stessi; secondo, che una data struttura di potere sociale viene preservata per il fatto che coloro i quali si trovano negli strati inferiori si identificano non con i loro pari, ma con coloro che stanno in cima (ai quali essi finiranno per unirsi). E, terzo, che essi esercitano pressioni per una conformità all'ingiunzione culturale di non allentare le ambizioni, grazie alla minaccia che coloro i quali non si conformeranno, non avranno più un pieno diritto ad essere considerati membri della società.

E in questi termini, ed attraverso questi processi che la cultura americana contemporanea continua ad essere caratterizzata dalla forte importanza attribuita alla ricchezza come simbolo fondamentale di successo, senza che si attribuisca un'importanza corrispondente alle vie legittime da percorrere verso questa meta. Come reagiscono gli individui che vivono in questo contesto culturale? E quale rapporto hanno le nostre osservazioni rispetto alla dottrina secondo la quale il comportamento deriva di norma da impulsi biologici i quali rompono la repressione che viene imposta dalla cultura. In breve, quali sono le conseguenze che una cultura, in cui l'importanza attribuita alle mete dominanti di successo è venuta sempre più separandosi dall'importanza attribuita ai procedimenti istituzionalizzati per il perseguimento di queste mete, ha rispetto al comportamento di persone aventi diversa collocazione nella struttura sociale? (Merton, 1966, 222-223).

Ogni individuo deve trovare il modo di adattarsi a questa distorsione della struttura sociale americana in particolare e moderna in generale. Merton analizza i modi in cui gli individui cercano di adattarsi al disequilibrio tra i due elementi della struttura sociale in questa tabella:

	Mete, valori, fini	vie permesse, mezzi, norme
Anomia	+	-
Ritualismo	-	+
Rassegnazione	-	-
Integrazione	+	+

Un individuo si comporta in modo anomico quando è motivato dai valori condivisi nella società in modo talmente forte da tendere a non rispettare le norme che limitano i modi attraverso cui è legittimo realizzare i propri valori. Il ritualismo al contrario consiste nel sottrarsi alla tensione tra le norme e i valori sviluppando un culto per le norme che “vanno rispettate ad ogni costo, mentre dei fini cui queste norme servono non si vuole sapere niente”. Si tratta di un atteggiamento tipico del burocrate e o del funzionario che si limita ad applicare le leggi, di una forma di chiusura preventiva alla realtà. La rassegnazione consiste nel rinunciare sia ai fini sia alle norme, a ritirarsi dal campo in cui si compete e si dimostra il proprio valore. Chi si rassegna sceglie una vita in periferia, in margine. L'integrazione poi è la soluzione maggioritaria – la ricerca di un equilibrio tra la pressione motivante dei valori e quella delle norme sanzionate formalmente ed informalmente.

La struttura sociale moderna è squilibrata a favore del successo individuale per cui favorisce la socializzazione individualistica, che spinge gli individui ad interiorizzare i valori da realizzare piuttosto che le vie “accettabili” a realizzarle, ovvero le norme, i limiti, le regole.

Delle diverse definizioni che Durkheim ha dato dell'anomia per Merton è centrale questa:

“Un qualsiasi essere vivente non può essere felice né vivere se i suoi bisogni non sono in sufficiente rapporto con i suoi mezzi. Se i primi esigono più di quanto possa loro essere accordato o semplicemente esigono altre cose, saranno di continuo frustrati e non potranno funzionare senza dolore... Ma allora, se non interviene nulla da fuori a contenere (*la nostra sensibilità*), essa non può essere di per sé che fonte di sofferenza. I desideri illimitati sono per definizione insaziabili e non è senza ragione che l'insaziabilità è considerata un segno di morbosità. Se nulla li limita, superano sempre e all'infinito i mezzi di cui dispongono, e nulla vale a placarli. Una sete inestinguibile è un supplizio eternamente rinnovato” (Durkheim, 1969, 300-301).

Il problema del limite ai bisogni legittimi – come appunto sono i valori da raggiungere nella vita che la struttura normativa della società promuove - è un problema di grande rilevanza nel contesto della società individualistica dove si tende a giustificare i reati commessi per raggiungere valori giusti come è ad esempio il successo o la ricchezza. La figura di Berlusconi da questo punto di vista costituisce un esempio interessante dell'anomia.

Un altro aspetto del problema del limite è la crisi ecologica: come giustificare un limite alla crescita economica legittimato da una rappresentazione dell'ambiente da rispettare? E' possibile in una società incentrata sull'accumulo delle ricchezza privata legittimare una limitazione della crescita?

Una grande importanza ermeneutica ha avuto il concetto di ritualismo normativo che sta alla radice di ciò che la Arendt ha chiamato "la banalità del male". La difesa di Eichmann nel processo di Gerusalemme consisteva ad esempio nel sostenere che lui non era che esecutore degli ordini che doveva rispettare in quanto si trattava di norme valide per ogni funzionario. Ogni funzionario che esegue le norme senza chiedersi a che cosa servono rischia di finire come Eichmann – partecipare all'esecuzione dell'olocausto senza tuttavia sentirsi colpevole. Il Tribunale di Norimberga stabilisce di fatto per ogni cittadino il dovere morale di disobbedire quando le norme dello Stato cui appartiene sono in contraddizione con i "valori umani" da cui discendono inalienabili "diritti umani".

Capitolo quinto

Le gabbie d'acciaio: la rivoluzione di Max Weber

Descrivere i valori

Un peso eccezionale nel canone sociologico spetta a Max Weber, la maggior parte dei concetti costitutivi della sociologia contemporanea provengono dalle questioni di (s)fondo che egli ha posto. Propongo di riassumere la sua opera in queste cinque nozioni, alla cui interpretazione sociologica ha dato un contributo decisivo: avalutatività, razionalità, legittimità, burocratizzazione, secolarizzazione.

In primo luogo Weber considera come compito istituzionale della sociologia quello di dare una descrizione *avalutativa* dei fenomeni sociali. Ma possiamo "descrivere un valore"? Possiamo guardare in modo neutrale la sofferenza degli altri o la offesa dei diritti che consideriamo "umani"? I valori non vogliono *essere*, vogliono *valere* e come tali si *impongono*. Sappiamo rimanere neutrali di fronte a tali imposizioni?

Non esiste una descrizione pura di niente: "chi descrive prescrive", non esistono descrizioni, ma solo prescrizioni. Inoltre una descrizione può essere molto utile, senza dover essere vera - ad esempio una caricatura può essere più precisa e rilevante di una fotografia e questo per il fatto che per capire le situazioni in cui siamo coinvolti ci servono le asserzioni rilevanti, non vere. Le descrizioni importanti non constano anzitutto di "asserzioni vere", ma di quelle rilevanti. Ogni rilevanza rimanda sempre ad una scelta motivata da valori e preferenze.

Con il neologismo "avalutazione" indico lo sforzo morale ed intellettuale che richiede ogni tentativo di dare una *descrizione avalutativa* di un fenomeno sociale - come ad esempio è la povertà o i valori borghesi richiede - ad esempio la rottura delle solidarietà morali, sociali e religiose, il distacco dai propri valori, il rispetto del contesto storico ecc.

Ma è affatto possibile dare una descrizione avalutativa dei valori che la gente professa o si tratta invece di una illusione o peggio di una malafede che spaccia intenzionalmente per neutrali le descrizioni che sono in realtà mosse da valori e preferenze camuffate?

E' possibile essere neutrale di fronte ad un valore?

Uno dei problemi centrali della modernità è la necessità di garantire un quadro istituzionale per la pluralità dei valori. La modernità verte infatti su due valori opposti: (i) su quello della *pluralità* dei valori concepita non come tolleranza verso gli uomini che sbagliano, ma come una condizione per la scoperta della realtà e l'esercizio della ragione in generale; (ii) su quello dell'*impegno* individuale per la realizzazione dei valori liberamente scelti.

Tra questi due valori vi è però una contraddizione, dato che la pluralità dei valori pone un limite all'impegno individuale per realizzare i valori cui si aderisce: se riconosco la pluralità dei valori non posso impegnarmi totalmente per realizzarne solamente uno.

Ogni valore *vuol valere* e questo significa "essere sopra tutti gli altri", essere l'unico valore valido. Il valore non è, ma *vale*, ovvero implica l'impegno di farlo valere, "il valore anela alla sua attuazione",

dice Weber, vuole essere imposto come supremo e universalmente valido: chi pensa per valori pensa per imposizioni legittime, vuole farli valere ed imporre.

Il sociologo deve dunque andare contro la corrente dei valori, ovvero compiere uno sforzo di "avalutazione" per assumere un atteggiamento neutrale verso ciò che cattura e trascina gli altri – verso i valori. L'atteggiamento *avalutativo* è la preconditione esistenziale per comprendere i valori e comprendere i valori vuol dire che si è in grado di costruire i tipi puri degli orientamenti di valore, le connessioni ideali di senso che spiegano perché gli uomini agiscono in un certo modo e il ruolo che si assegnano nella società. E' questo "sforzo di valutazione" che produce descrizioni dei valori indipendenti dalla loro peculiare validità per noi.

Ho coniato per queste descrizioni neutrali il neologismo "avalutazioni" partendo da questa considerazione: se "valutazione" è una interpretazione della situazione dal punto di vista della validità di un valore, l'*avalutazione* cerca di descrivere le conseguenze della sua realizzazione da parte di una collettività.

Lo sforzo di avere un atteggiamento *avalutativo* nei confronti dei valori presuppone che ammettiamo che:

(i) la pluralità dei valori è irriducibile, è impossibile ordinarli scientificamente secondo un ordine di preferenze "a cui nessun uomo dotato di ragione potrà mai opporsi legittimamente";

(ii) che l'intensità dei conflitti all'interno della società può essere diminuita attraverso l'interpretazione *avalutativa* dei valori per la cui realizzazione gli uomini si impegnano, ovvero attraverso la descrizione neutrale delle connessioni di senso tipiche rispettate dagli attori impegnati nella difesa di questi valori.

La comprensione *avalutativa* di un valore non implica niente in merito della sua validità, non ci spinge a preferirlo o a respingerlo. E' però realistico credere che siamo capaci di avere un atteggiamento *avalutativo* verso i valori? E l'*avalutatività* non è forse essa stessa un valore che esige un impegno particolare?

In ogni caso, secondo Weber per le scienze umane è caratteristico lo sforzo dello scienziato sociale di comprendere il valore piuttosto che "valutare il mondo dal punto di vista della validità di questo valore", di pensare cioè "per valori". Così si crea uno spazio di libertà, di distacco dai propri punti di vista, di "tolleranza produttiva perché basata sulla comprensione dell'altro" che costituisce una dimensione essenziale della modernità.

Per riassumere: non è razionale essere cristiano, ma possiamo sforzarci di dare una descrizione razionale del punto di vista di un cristiano e delle contraddizioni specifiche in cui incorre chi agisce spinto dai valori cristiani.

"Tra i valori, si tratta in ultima analisi, ovunque e sempre, non già di semplici alternative, ma di una lotta mortale senza possibilità di conciliazione, come tra dio e demonio. Tra di loro non è possibile nessuna relativizzazione e nessun compromesso. Beninteso, non è possibile secondo il loro senso. Poiché, come ognuno ha provato nella vita, ve ne sono sempre di fatto, e quindi secondo l'apparenza esterna, ad ogni passo. In quasi ognuna delle importanti prese di posizione particolari di uomini reali, infatti, le sfere di valori si incrociano e si intrecciano. La superficialità della vita quotidiana...consiste appunto in ciò, che l'uomo il quale vive entro di essa non diventa consapevole, e neppure vuole diventarlo, di questa mescolanza di valori mortalmente nemici, condizionata in parte psicologicamente e in parte pragmaticamente; ed egli si sottrae piuttosto alla scelta tra dio e il demonio, evitando di decidere quale dei valori in collisione sia dominato dall'uno, e quale invece dall'altro. Il frutto dell'albero della conoscenza, frutto inevitabile anche se molesto per la comodità umana, non consiste in nient'altro che nel dovere conoscere quell'antitesi e nel dover conoscere quell'antitesi e nel dover quindi considerare che ogni importante azione singola, ed anzi la vita come un tutto - se...condotta consapevolmente - rappresenta una concatenazione di ultime decisioni mediante cui l'anima... sceglie il suo proprio destino - e cioè il senso del suo agire e del suo essere. Non a caso il più grosso fraintendimento, a cui sempre, in ogni occasione, vanno incontro i sostenitori della collisione tra i valori, è rappresentato quindi dall'interpretazione di questo punto di vista come relativismo - cioè come un'intuizione della vita la quale poggia appunto

sulla visione, radicalmente contrapposta, del rapporto reciproco delle sfere di valore..." (Weber, 1958, p. 332-333).

Riflettiamo ad esempio sul modo in cui un Calvinista definisce la situazione in cui agisce, il quadro cui deve conformarsi, le censure che subisce, attraverso quali divisioni e lotte si è giunto a questa definizione della situazione, quali testi e tradizioni sono stati usati per legittimarla. Nessuna scienza però può dirci, se è o non è giusto essere Calvinista, se questo è un "valore valido" e se dunque deve prevalere su tutti gli altri.

Nella visione di Max Weber il valore può essere descritto "realisticamente" nella sua connessione con determinate forme di agire, nelle sue conseguenze, nelle istituzioni che implica, nei mezzi che i suoi sostenitori debbono usare per attuarlo, per farlo valere – ma solamente a condizione che rispettiamo un valore particolare, quello di avalutatività nei confronti dei valori che è il valore fondativo delle scienze umane.

Weber insiste in modo particolare sul rapporto tra la descrizione realistica del valore e la razionalità: non è mai possibile sottrarsi totalmente al *pensare per valori* in quanto anche una descrizione realistica delle conseguenze dell'imposizione di un dato valore "valuta" i costi della sua imposizione, distingue tra il meglio e il peggio. Un'etica razionale comunque può fondarsi solo su una valutazione razionale delle conseguenze delle nostre azioni "dal punto di vista degli altri, dalla loro prospettiva, ovvero fare uno sforzo di *avalutazione*, di vedere il mondo da chi difende valori diversi. La descrizione *avalutativa* non ci darà comunque mai una ragione sufficiente per preferire una religione ad un'altra o un valore ad un altro, dato che le conseguenze degli atteggiamenti di valore debbono essere di nuovo riferiti ad un valore, ad esempio all'utilità dei più, al pacifismo, al progresso materiale, alla ricchezza collettiva, all'uguaglianza ecc.

Riassumiamo: nella prospettiva di Max Weber l'atteggiamento *avalutativo* è il messaggio proprio delle scienze umane che ci insegna a sospendere l'impegno per imporre i nostri valori è una preconditione dell'ordine sociale moderno basato sulla differenziazione della società nelle sfere autonome di valore. La pluralità dei valori è infatti essa stessa un grande valore moderno.

In questo contesto Max Weber ha elaborato la sua celebre distinzione tra l'*etica delle conseguenze* e l'*etica della convinzione*. Egli distingue tra queste due forme di relazione con i propri valori in questo modo: chi vuole far valere le proprie convinzioni di valore prescindendo dai costi che la loro imposizione implica per gli altri segue un'*etica della convinzione*; chi invece considera i costi di quest'imposizione – calcolati in genere in termini di vite umane, pensiamo ad esempio ad una guerra nucleare condotta per imporre la democrazia capitalista o il socialismo come valore universale – come un limite razionale della validità di un valore, segue un'*etica delle conseguenze*.

Il limite della validità di ogni convinzione di valore è dato dalla sua utilità definita in termini più o meno calcolabili, per cui una morale razionale nel contesto politico caratterizzato dal pluralismo delle convinzioni non può essere che utilitaristica.

Il ruolo delle scienze umane consiste nel far riconoscere come norma universale il fatto che gli individui scelgono diverse posizioni di valore, ma che ogni valore scelto equivale all'impegno di osservare in seguito una coerenza tra i mezzi e i fini, che lo scienziato sociale vuole definire in una tipologia dei valori. Il sociologo diffonde le sue *avalutazioni* per indicare ai sostenitori dei diversi valori i costi e le implicazioni delle loro posizioni di valore: "se volete servire questo dio o questo demone (come spesso dice Weber) arriverete a queste conseguenze, che dovete vedere con chiarezza, non chiudere gli occhi davanti ad esse".

Le posizioni di valore non sono mai innocenti, al contrario, esse ci obbligano a volte ad usare mezzi, la cui ripugnanza morale può essere una ragione sufficiente per respingere questi valori, ad esempio l'uguaglianza è un grande valore, ma i mezzi per realizzarla sono il controllo burocratico sulla società come tale, le limitazioni delle libertà individuali, il livellamento delle possibilità, l'inibizione della creatività, ecc. che ripugnano molti sostenitori di questo valore. Le *avalutazioni* diffuse dai sociologi

costringono gli individui a rendersi conto delle conseguenze che avrà in tutte le società la loro decisione di assumere come fine ultimo l'imposizione di un dato valore.

Gli intellettuali in generale e le scienze sociali in particolare hanno una loro etica che consiste nel promuovere il senso di responsabilità di fronte alle conseguenze pratiche delle posizioni di valore.

Nella visione di Max Weber il sociologo realizza questo suo compito elaborando, sulla base delle osservazioni della realtà, i tipi puri dell'agire sociale, del "senso intenzionato dall'attore", ad esempio del cattolico o del conservatore in politica. Nella società pluralista moderna vi è una domanda forte di atteggiamento *avalutativo* di fronte ai valori, senza il quale non è possibile realizzare né i compromessi razionali tra i sostenitori dei valori contrapposti né un approfondimento critico degli argomenti a sostegno dei propri valori.

Le valutazioni prodotte dalle scienze umane contribuiscono al mutamento razionale delle nostre convinzioni, perché ci rendono consapevoli delle loro conseguenze pratiche, ovvero dei costi che la loro promozione implica per gli altri.

"Possiamo...costringere il singolo – o almeno aiutarlo – a rendersi conto del significato ultimo del suo proprio operare. .. Di un insegnante che riesca in questo compito sarei tentato di dire che si è messo al servizio di potenze etiche, per promuovere il dovere, la chiarezza e il senso di responsabilità, e credo che ne sarà tanto più capace quanto più coscientemente eviterà di fornire bell'e pronta o di suggerire per proprio conto ai suoi ascoltatori la posizione da prendere. Senza dubbio la soluzione che vi ho prospettato riposa su questo fondamentale dato di fatto: che la vita... conosce soltanto il reciproco eterno conflitto di quelle divinità, ossia, ...l'impossibilità di conciliare e risolvere l'antagonismo tra le posizioni ultime in generale rispetto alla vita, vale a dire la necessità di *decidere* per l'una o per l'altra" (Weber, 1967, 37).

La connessione "mezzi-fini" ha così un significato morale: se il socialismo necessariamente implica una burocratizzazione estesa della società, devo respingere questo fine per ripugnanza di questi mezzi? Importante è rendere gli uomini moderni consapevoli del costo dei loro ideali, ridurre l'ipocrisia moralistica che distacca i valori dai costi.

I valori sono demoni che tengono i fili della nostra vita e richiedono sacrifici - di noi e degli altri. Comperderli vuol dire liberarsi dal loro aspetto demoniaco, ossessivo, abbagliante.

Razionalità

Il secondo concetto-chiave di Max Weber è quello di "razionalità". Indica un tipo unico di azione sociale che si è affermata solamente in Occidente e che è caratterizzata dal fatto che gli individui organizzano le proprie azioni in riferimento ad un sistema unitario, complesso e conscio di significati. L'attore razionale agisce non per raggiungere gli scopi pratici, bensì per essere coerente con questo sistema di significati, cui si riferisce costantemente e consapevolmente. Grazie a questo riferimento dispone di rilevante autonomia rispetto ai bisogni pratici, inerenti al suo ambiente vitale. Il termine "razionalizzazione" indica invece il processo di sistematizzazione delle idee che guidano le sue azioni per renderle coerenti, stabili, comunicabili ed insegnabili. Un modello storico di razionalizzazione è la *teodicea* ovvero una specie di "tribunalizzazione della storia", dove Dio stesso deve giustificare le sue azioni davanti al tribunale della ragione.

Ora il punto che ci interessa è il vincolo della razionalità alla "profezia", alla conversione religiosa. Se, infatti, tra i valori esiste una tensione irriducibile, non traducibile in linguaggi scientifici, poi ci convertiamo ai valori, non li scegliamo razionalmente. La profezia e la conversione ad essa significa che la vita come un tutto diviene oggetto di un controllo conscio da parte dell'attore professante le idee. Il cristianesimo o il capitalismo ad esempio sono sistemi razionali che generano un controllo complesso sulla vita nel suo insieme, ma convertirsi ad essi non è affatto razionale. La razionalità è così legata alla religione, alla conversione.

"la rivelazione profetica comporta (in primo luogo per il profeta e poi per i suoi seguaci) una dimensione unitaria della vita, conseguita mediante una consapevole presa di posizione unitaria, e fornita di senso, di fronte ad essa. Vita e mondo, eventi sociali ed eventi cosmici, hanno

per il profeta un determinato senso sistematicamente unitario; e l'atteggiamento degli uomini, se vogliono ottenere la salvezza, deve essere orientato su tale base, e fornito di senso unitario in riferimento ad esso...Anche se in grado diverso e con diversi risultati, essa comporta sempre un tentativo di sistemazione di tutte le manifestazioni della vita (Weber, 1961, II, .455-6).

Le azioni sono razionali non in quanto efficienti nel raggiungimento del loro scopo, ma in quanto sono ancorate ad un sistema di valori da cui ricavano il loro senso, motivano per scegliere un fine piuttosto che un altro. Il capitalismo viene interpretato da Weber - ecco una grande eredità ermeneutica - come una conseguenza dello spirito protestante che impone una ascesi intramondana, il lavoro lo trasforma in un impegno di realizzare la ricchezza astenendosi dal consumare, il successo delle opere mondane è il segno dell'elezione. La razionalità capitalista ha questa origine religiosa, ogni responsabilità ha un'origine religiosa, lo vedeva anche Durkheim. In questo contesto Max Weber scrive

"Il Puritano volle essere un professionista, noi dobbiamo esserlo. Poiché in quanto l'ascesi fu portata dalle celle dei monaci nella vita professionale e cominciò a dominare la moralità laica, essa cooperò per la sua parte alla costruzione di quel potente ordinamento economico moderno, legato ai presupposti tecnici ed economici della produzione meccanica, che oggi determina con strapotente costrizione, e forse continuerà a determinare finché non sia consumato l'ultimo quintale di carbone fossile, lo stile della vita di ogni individuo, che nasce in questo ingranaggio, e non soltanto di chi prende parte all'attività puramente economica. Solo come un mantello sottile, che ognuno potrebbe buttar via, secondo la concezione di Baxter, la preoccupazione per i beni esteriori doveva avvolgere le spalle degli eletti. Ma il destino fece del mantello una gabbia di acciaio. Mentre l'ascesi imprendeva a trasformare il mondo e ad operare nel mondo, i beni esteriori di questo mondo acquistarono una forza sempre più grande nella storia. Oggi lo spirito dell'ascesi è sparito, chissà se per sempre, da questa gabbia" (Weber, 1976, p. 321).

La razionalità capitalista, d'origine religiosa, ora funziona da sé, rende impossibile un cambiamento che non sia quello della differenziazione specialistica, specificamente razionalizzazione ulteriore e burocratizzazione. Ma il momento centrale dell'analisi di Max Weber riguarda il rapporto della razionalità alle "religioni mondiali", la cui caratteristica costitutiva è il rifiuto del mondo. Quando questo rifiuto è "un'ascesi intramondana" ovvero non si risolve in una fuga dal mondo verso l'oltremondano, ma in un operare nel mondo nasce il capitalismo razionale e quel tipo di azioni che analizza l'economia.

La razionalità è generata da un sistema di significati unitario, complesso, astratto fondato sul rifiuto del mondo. E' questo rifiuto del mondo visibile e evidente che fonda la razionalità che poi trasforma il mondo in un oggetto di pianificazione e la propria vita in un ordine.

Legittimità

Il terzo concetto-chiave elaborato da Max Weber è quello di "legittimità". L'importanza delle considerazioni di Weber sulle fonti e sui tipi di "potere legittimo" nella storia della sociologia occidentale è fondamentale. I. Wallerstein riassume infatti la sociologia weberiana in questo assioma: "nella misura in cui ogni gruppo implica conflitti, i gruppi sopravvivono solo perché i governati accordano la legittimità ai governanti, ovvero gli inferiori si fanno governare dai superiori con il loro consenso."

Nella sua citatissima tipologia dei poteri legittimi, Weber (1961) definisce tre tipi di potere legittimo – *potere tradizionale* (la fonte di legittimità è il ripetersi del passato), *potere legale* (la fonte di legittimità è la statuizione tecnicamente corretta delle leggi da parte di un' ufficio autorizzato e, infine, *potere carismatico* (la fonte di legittimità è la fede nella natura straordinaria del suo portatore). In realtà però in ogni ambito della vita collettiva – che si tratti della scienza, della cultura, della scuola, dell'impresa economica o delle religioni - il potere legittimo si forma attraverso il processo di "sedimentazione", di "istituzionalizzazione" o di "quotidianizzazione" del carisma; la discontinuità con il passato, provocata dal messaggio dirompente di un "profeta normativo" si normalizza. Ogni legittimità è, in questa prospettiva, la *regolarizzazione di un'eccezione*.

Il termine *carisma* indica dunque l'irruzione nella storia di una profezia e di una leadership che

l'incarna, capace di interrompere la *routine* quotidiana e di instaurare nuovi riferimenti di valore, nuovi fini ultimi, nuove forme di senso e di esperienza. Il carisma crea una nuova fonte di legittimità cui attingono la loro energia sociale i nuovi movimenti collettivi che infine cristallizzano in un blocco storico stabile. Questa è la vera origine di ogni egemonia politica effettiva nella storia della modernità.

Lo schema di Max Weber è comunque incoerente. La legittimità legale e quella tradizionale sono, infatti, due forme di *quotidianità*, di *rutinizzazione*, di *sedimentazione*, di *istituzionalizzazione* del carisma. Il potere carismatico si oppone invece alla quotidianità sia nella sua versione moderna basata sull'autorità dei burocrati competenti, sia nella versione tradizionale basata sulla autorità degli anziani. Il carisma trae la sua energia nella società dalla rottura della gabbia dei ritmi quotidiani, dalla sfida vittoriosa del "profeta" allo svuotamento di senso ad opera del "prete", del burocrate della verità" totalmente dominato dalla ripetitività quotidiana che sospende ogni impegno personale e ogni questione di coscienza.

Riflettiamo su questo schema:

Carisma (discontinuità, profezia)	quotidianità (ripetizione, riproduzione, normalizzazione)
Comunicazione interpersonale - comunicazione mediata	tradizione - legalità

Gli universi che sono legittimati dalla loro ripetitività quotidiana, dalla normalità, vengono percepiti come *non problematici*, *normali* e per questo si presentano come *svuotati di senso* a chi comincia ad interrogarli; il potere carismatico producendo una discontinuità in questi universi normali, problematizza radicalmente quelle attività che in genere consideriamo come "date" dalla necessità di garantirsi la sopravvivenza; l'irruzione del potere carismatico nella nostra vita ci costringe a cercarne esplicitamente il senso. Importante è distinguere tra il carisma come qualcosa che è stato prodotto nel corso della comunicazione interpersonale in cui il portatore del carisma riesce a comunicare all'altro "i significati trascendenti" e le sue eccezionali qualità da una parte e il carisma prodotto nel corso della comunicazione di massa in cui il pubblico (il cui tratto costitutivo è, abbiamo detto, la consapevolezza di constare di individui dotati ciascuno di una prospettiva particolare) si fonde in una folla dove ciascuno si identifica con il leader carismatico.

Il potere carismatico o il messaggio carismatico è sempre legato alla capacità di certi individui di impersonare un archetipo presente nella civiltà occidentale – ad esempio la superiorità razziale, l'identità maschile, forme di eroismo ecc. Il tema dell'uso degli archetipi nella comunicazione politica non possiamo però trattare in questa dispensa.

Ora, la fonte principale di legittimità dell'autorità in generale e dell'autorità carismatica in particolare è, nelle società industriali avanzate, *l'attualità*. L'attualità si manifesta come necessità di far fronte alla minaccia che rappresenta per la società intera il processo di "uneven differentiation", ovvero la crescita delle possibilità incompatibili e contraddittorie, introdotte nel nostro mondo comune da certi settori funzionali in competizione con altri che sono in discontinuità inquietante con la tradizione, con le aspettative legittimate dal passato.

L'attualità è la forma moderna del carisma; le *leadership* carismatiche nascono dal successo che certe classi o gruppi hanno avuto nel governare il futuro "radicalmente diverso dal passato" e per questo fonte di ansia di massa. Il carisma può avere la forma tradizionale – grande profezia comunicata alle masse che l'accettano – oppure quella moderna – un ambiente costruito tecnologicamente che modifica radicalmente il nostro comune mondo della vita.

Burocrazia

In quarto luogo, Weber ha analizzato in un modo esemplare il rapporto fatale tra la burocrazia e la responsabilità politica nella società industriale. La politica moderna ha espropriato i poteri e le autorità

locali, ma infine è stata essa stessa espropriata dai burocrati – il processo di “espropriazione dell'espropriatore” inerisce alla modernità industriale.

Weber concepisce la burocrazia come un potere a cui nessuna forma di governo moderna può sottrarsi: il burocrate, il tecnico di un universo astratto di regole, esercita il potere reale in tutta la società, espropria tutte le altre forme di potere. La burocrazia espropria i politici della loro funzione e lo strumento di tale esautoramento, che prelude alla riduzione del politico all'amministratore, è il sapere tecnico. Il funzionario è dunque protagonista di ogni regime politico, di ogni formazione di potere. Così "l'uomo non può sfuggire al dominio della burocrazia che determina le condizioni di esistenza di individui" (cf. Ferrarotti, 1982, 119-120).

"(la burocratizzazione universale) si nasconde in verità anche dietro...quello che i letterati chiamano eufemisticamente *socialismo dell'avvenire*, dietro la parola magica *organizzazione* e della economia socialista, e in generale dietro tutti i consimili giri di frasi dell'oggi. Nel risultamento (anche se tendono precisamente all'opposto) significano sempre la creazione della burocrazia. Senza dubbio la burocrazia non è in senso largo l'unica forma di organizzazione moderna, come la fabbrica non è in senso largo l'unica forma d'impresa. Ma l'una e l'altra sono quelle che imprimono lo stampo all'età presente e al futuro prevedibile. Al futuro appartiene la burocratizzazione... davanti agli altri fattori storici del moderno ordinamento razionale della vita, la burocrazia si distingue per la sua indispensabilità di gran lunga maggiore..." (Weber, 1919, 35).

La burocrazia come destino dell'Occidente risulta dall'irrompere imperativo sulla scena di una nuova forma di legittimità che è la legalità. Il potere deve essere esercitato come qualcosa che consegue da una regola astratta, (non i padri, ma la legge!) e non come volontà personale. La legalità come forma suprema della legittimità nella società moderna implica queste convinzioni: le norme possono essere codificate in modo tale da essere ugualmente vincolanti per ogni membro della comunità; le norme sono generali e astratte, coerenti e connesse, la loro applicazione ai casi particolari deve essere eseguita da specialisti impersonali, indipendenti da interessi privati o precetti ideologici. il potere legale si basa sulle leggi che ne determinano i limiti e le modalità.

Il tipo puro di burocrazia costruito da Weber presenta queste caratteristiche:

- (i) i compiti vengono definiti da una regolazione continuativa, suddivisi funzionalmente e attribuiti in base al concetto di competenza;
- (ii) gli uffici formano una gerarchia;
- (iii) le funzioni del personale richiedono una preparazione specializzata;
- (iv) il funzionario dispone di mezzi rigorosamente distinti dai suoi mezzi di privato cittadino per esercitare la sua funzione;
- (v) occupare un ufficio esclude qualsiasi forma di proprietà sui mezzi ad esso legati;
- (vi) l'amministrazione si basa su una documentazione scritta;
- (vii) l'autorità legale si basa nel suo esercizio effettivo su di un personale amministrativo burocratico specializzato e reclutato in modo previsto dalle leggi. La conoscenza delle regole generali rappresenta una tecnica particolare di esercizio di potere.

I funzionari e impiegati delle burocrazie sono descritti attraverso queste dieci caratteristiche: sono subordinati solo ai doveri d'ufficio definiti gerarchicamente; sono nominati in base ad un contratto pubblico dopo aver superato un esame pubblico; il contratto garantisce salario e l'indipendenza nell'esercizio dei compiti di competenza; il dovere d'ufficio è l'occupazione principale dell'impiegato burocratico; la sua carriera è regolata da leggi; è soggetto ad una disciplina specifica controllata in termini di legge.

Ecco dunque il tipo puro di burocrazia. Esso presenta un problema essenziale: come può una struttura rigida essere razionale o rimanere tale nel tempo? La fissità degli status trasforma in irrazionale

ogni gerarchia, la slega dalla ragione che sta nella capacità di adattarsi velocemente al mondo che cambia. L'autorità burocratica è irrazionale.

"Lo sviluppo dello Stato moderno viene ovunque promosso dall'avvio da parte del principe all'espropriazione di quei privati che si trovano accanto a lui investiti di un potere di amministrazione indipendente, e cioè di coloro che posseggono per proprio diritto i mezzi per condurre l'amministrazione, la guerra e la finanza, o per conseguire comunque un fine politico... Alla fine vediamo che nello Stato moderno la facoltà di disporre di tutto il complesso di mezzi occorrenti all'esercizio dell'azione politica, converge di fatto in un unico centro, e nessun funzionario singolo è più proprietario a titolo personale del denaro che spende o degli edifici, delle scorte, degli strumenti, delle macchine di guerra di cui dispone. Oggi perciò è completamente attuata nello Stato... la separazione del corpo amministrativo, ossia degli impiegati e degli operai dell'amministrazione dai mezzi materiali di esercizio. A questo punto sopraggiunge la fase più moderna dello sviluppo e sotto i nostri occhi s'inizia il tentativo della espropriazione di questo espropriatore dei mezzi politici e perciò dello stesso potere politico" (Weber, 1961, 165).

L'espropriazione dell'espropriatore significa che l'autorità politica viene sempre più assorbita dall'autorità burocratica legittimata dal "sapere tecnico", dalla "competenza". L'elemento che contraddistingue il politico – l'assunzione della responsabilità personale - si annulla, anche il politico si riduce ad essere un funzionario, esecutore di regole.

Dalla concezione weberiana della burocrazia come destino della ragione occidentale il sociologo italo-tedesco Roberto Michels ha derivato la sua celebre "legge ferrea dell'oligarchia". Egli esamina il problema dell'organizzazione, e nella società industriale non c'è campo dell'attività umana che non cerchi di allargare e perfezionare la propria organizzazione - questa costituisce nella sua onnipresenza una dimensione cruciale della vita moderna. Secondo la tesi che Michels sostiene nella sua *Sociologia del partito politico* (1966), ogni organizzazione in una società di massa si trasforma necessariamente in oligarchia: Il partito politico è oggi una burocrazia governata da oligarchie in competizione che si sottraggono continuamente al controllo dell'opinione pubblica *non competente*.

"La competenza tecnica ... innalza in modo definitivo i dirigenti al di sopra dei seguaci e assoggetta questi al comando di quelli; essa poi, si consolida ulteriormente attraverso la conoscenza della routine, il *savoir faire* e la specializzazione cui i dirigenti pervengono soprattutto facendo parte delle commissioni, sede queste ultime o quanto meno punto di origine, secondo alcuni, di una oligarchia in seno al parlamento: quindi di una oligarchia in seno ad un'altra oligarchia... i dirigenti sanno fare anche della più semplice e più naturale questione di questo mondo un mistero occulto di cui essi soli hanno chiave. Essi, che dovrebbero essere solo gli esponenti in teoria delle masse, appaiono ad esse culturalmente del tutto inaccessibili e tecnicamente affatto incontrollabili" (Michels, 1966, 323).

La conclusione di Michels è che l'organizzazione distrugge la democrazia trasformandola "con necessità ferrea" in oligarchia: Chi dice organizzazione, dice tendenza all'oligarchia, ovunque l'organizzazione è più forte, si constata un minor grado di democrazia e un aumentato potere dei capi dell'organizzazione. Secondo Michels questa è una « legge ferrea » nel senso che si tratta di un processo che non si può né evitare né fermare. È inevitabile che ogni partito cerchi il massimo possibile di iscritti ed è quindi inevitabile che i partiti d'opinione si trasformino gradatamente in "partiti d'organizzazione e poiché ogni organizzazione fa aumentare il potere dei leader ogni organizzazione si trasforma in oligarchia" (cf. Sartori, 1977, 338-339).

La legge ferrea della oligarchia pone seri problemi alla democrazia che deve ridefinirsi per essere compatibile con questa legge - competizione, realismo. Una definizione realistica è quella che accetta la differenza governati-governanti come una costante antropologica. Nella prospettiva di Sartori, una definizione realistica della democrazia è quella che riconosce la differenza "minoranza governante - maggioranza governata" come costante antropologica della politica, per cui "la deontologia postula un

governo del popolo, l'accertamento riscontra un governo di minoranze; la democrazia vorrebbe essere un sistema d'autogoverno, riesce ad essere una poliarchia" (1957, 65).

Dato che empiricamente possiamo verificare che "le collettività agiscono quasi esclusivamente mosse da una leadership" (Schumpeter, 1955, 253), la inesauribile capacità d'azione, che i teorici della democrazia attribuiscono alle masse, è un assunto del tutto irrealistico. Il potere politico è legittimo nella misura in cui il potere dei pochi di decidere per molti è difeso da questi molti, perché ritengono quest'asimmetria vantaggiosa per loro. Naturalmente nessun potere è sostenuto da un consenso pieno a cento percento, tra "molti" su cui "pochi" esercitano il loro potere, vi saranno sempre i "disobbedienti", i "contestatori", che negano la legittimità al potere politico considerandolo mera "violenza oligarchica".

Oggi assistiamo alla scissione dei ruoli in un senso nuovo: il politico parla alla TV, si spettacolarizza, fa appello alle masse e il funzionario governa.

Riassumiamo: Nella visione weberiana il politico si assume la responsabilità, mentre il burocrate non è personalmente responsabile. Il potere deresponsabilizzato del burocrate sia nelle strutture statali sia in quelle delle multinazionali implica dei problemi morali i cui esempi più inquietanti oggi sono le devastazioni ecologiche che non sono che forme nuove di olocausto, ovvero di disprezzo di massa per la vita. Bauman nella sua importante riflessione sulla "sociologia dopo l'Olocausto" (1988, 469) mette in luce la capacità della burocrazia di rendere invisibile il male e deresponsabilizzare gli individui.

Oggi assistiamo alla scissione dei ruoli in un senso nuovo: il politico parla alla TV, si spettacolarizza, fa appello alle masse e il funzionario governa.

La concezione della burocrazia come una delle gabbie d'acciaio in cui la modernità è costretta implica un problema radicale che riguarda le conseguenze morali dell'impersonalità elevato a norma. L'Arendt ha elaborato questo problema nel modo più noto sotto il titolo "la banalità del male" di cui abbiamo già parlato. Nella prospettiva di Max Weber si impone come problema più grave il rapporto tra la responsabilità del politico e l'imperativa domanda di neutralità morale avanzata dai burocrati, dall'amministrazione. La politica nel suo insieme può essere definita come la ricerca di un quadro istituzionale capace di garantire soluzioni non distruttive del conflitto tra i valori, ovvero di dare una risposta conflittuale ma pacifica all'irriducibile "politeismo dei valori", al dialogo tra le prospettive che rimanda al "pensare per valori" cui nessuno può sottrarsi. Il senso del dovere impersonale indifferente al contenuto morale degli ordini da eseguire diventa il veicolo principale del male radicale incarnato nel secolo Ventesimo dall'olocausto. Il funzionario non è ritenuto personalmente responsabile, egli solamente esegue i comandi legittimati dal politico che rappresenta la volontà popolare.

Come esempio di questa forza deresponsabilizzante della burocrazia citiamo il documento che obbliga gli italiani d'origine ebrea a denunciare l'appartenenza alla razza ebrea. Il linguaggio impersonale e "tecnico" del documento è istruttivo: "Il Podestà rende noto che pel disposto dell'art. 9 del R. Decreto - Legge 17 Novembre 1938 XXVII, n. 1726, recante provvedimenti per la difesa della razza italiana, l'appartenenza alla razza ebrea, deve essere denunciata ed annotata nei registri dello Stato Civile e della popolazione. Agli effetti di legge a) è di razza ebrea colui che è nato da genitori entrambi di razza ebrea anche se appartenga a religione diversa da quella ebrea; b) è considerato di razza ebrea colui che è nato da genitori di cui uno di razza ebrea e l'altro di nazionalità straniera...".

Chi ha elaborato negli uffici preposti a questo scopo il manifesto di questo genere ne è anche "moralmente responsabile"? O può invece invocare l'innocenza di chi solamente "da tecnico" esegue un compito? In ogni caso lo stile "legale" di questo documento ne camuffa la totale illegittimità morale.

Il politico è colui - nella visione drammatica di Max Weber - che per principio si assume la responsabilità delle proprie azioni. La burocratizzazione che penetra oggi tutti i settori della società, implica invece la spoliticizzazione dei conflitti e la deresponsabilizzazione di massa. La società amministrata (l'espressione fu coniata da Adorno e Horkheimer) diventa irresponsabile come tale, ogni referente esterno dell'azione amministrativa, ogni interpretazione morale dell'agire dei funzionari viene bandita. E' arcaico ogni appello o critica che viene dall'esterno trascendendo l'universo impersonale cui si

riferiscono i funzionari - rispondere a tale appello viene considerato come “dilettantismo” non degno di uno specialista competente.

La conclusione più importante di queste considerazioni poco sistematiche è questa: l'irresponsabilità morale viene istituzionalizzata nella società in diverse modi e in diverse forme – ad esempio la specializzazione, la banalizzazione, la burocratizzazione, gli slogan come “la legge è la legge” o “l'ordine è l'ordine” ecc. La forma più devastante di irresponsabilità istituzionalizzata oggi è la pubblicità che crea bisogni artificiali.

In conclusione voglio ricordare gli approcci alternativi alla burocrazia come ad esempio quello di Crozier (1978). Egli propone di studiare il fenomeno burocratico come un insieme di meccanismi sociali che rendono possibile una fuga dalla realtà: i funzionari si occupano solamente di quei problemi che si creano essi stessi. Rispettano le norme, hanno un loro codice *per* poter sottrarsi all'imperativo di “adattarsi alla realtà” che vale per tutti gli altri settori della vita. La burocratizzazione è quella tendenza, presente in ogni gruppo sociale, che cerca di sfuggire alla necessità di adattarsi alla realtà.

“Nella maggior parte dei casi, tuttavia, simili comportamenti di fuga non possono spingersi troppo avanti. L'organizzazione è sottoposta alla pressione di un gran numero di informazioni che la rendono consapevole delle conseguenze delle sue attività, ed è perciò obbligata a tener conto dei suoi errori ed a correggerli. Noi proponiamo appunto di chiamare burocratico ogni sistema organizzativo in cui il circuito errori – informazioni - interventi correttivi funziona male e, per questo motivo, non è possibile correggere e riadattare rapidamente i programmi d'azione in funzione degli errori commessi. In altri termini: un'organizzazione burocratica sarebbe un'organizzazione che non arriva a correggersi in funzione dei propri errori.” (Crozier, 1978, 208).

Questa linea di ricerca è molto produttiva: studiare i processi di burocratizzazione significa studiare le organizzazioni che dissociano l'autorità dalla capacità di correggersi, di adattarsi alla realtà. E' questo che spiega il fallimento dovuto alla burocratizzazione sia del socialismo sovietico sia dello stato sociale occidentale. La questione centrale dell'epoca della globalizzazione è questa: come impedire la burocratizzazione delle organizzazioni che promuovono razionalmente i valori fondamentali della democrazia come è appunto la solidarietà, l'istruzione, la difesa dei diritti?

Dal mondo disincantato e al mondo re-incantato: i limiti della secolarizzazione

Il quinto concetto che Weber ha reso centrale per il canone sociologico è quello di mondo disincantato, secolarizzato, da cui sono stati cacciati i dei e che è stato ripulito dei poteri magici, delle forze soprannaturali e in generale di ogni mistero. Prima di presentare questo importante concetto voglio ricordare inquietanti considerazioni di Nietzsche sulla relazione fatale tra il nichilismo e la modernità che caratterizza l'Occidente e che sono particolarmente importanti nel contesto del concetto di “secolarizzazione”, visto da Max Weber come destino storico cui condanna l'uomo moderno la razionalità tecno-scientifica.

Nietzsche, il filosofo del nichilismo nell'interpretazione banalizzata - mediatica predominante, è significativamente il primo filosofo citato, per metterci in guardia contro il suo pensiero, dal Papa Ratzinger nella sua enciclica *Deus caritas est*. Il “nichilismo” viene generalmente interpretato – particolarmente dalla Chiesa cattolica – come una estrema minaccia contro “ciò che è proprio degli europei”; lottare con tutte le proprie forze contro questa minaccia è il dovere supremo dell'Occidente. Questa però è un'interpretazione superficiale della celebre profezia di Nietzsche sull'avvento del nichilismo in Occidente.

Nella sua visione infatti il nichilismo non significa semplicemente una perdita o dissoluzione o negazione violenta dei valori del passato e della fede metafisica nella realtà come leggiamo invece nel dizionario Devoto della lingua italiana alla voce “nichilismo”: “posizione filosofica relativa alla radicale svalutazione o all'annullamento della realtà o di un aspetto di questa.” Il nichilismo non è per Nietzsche una negazione dei valori dell'Occidente, bensì una conseguenza necessaria di questi valori: il nichilismo è

coerente con i valori dell'Occidente. Questo ospite ingombrante che ci spaventa e non vuole lasciarci, è in realtà un ospite invitato: la ricerca della verità fu interpretata in Occidente come valore morale e questo ci impone di respingere – in nome della verità - le favole che ci raccontiamo per dare un senso alla nostra vita. I valori sono legittimati dalle favole, sono delle favole - tutti i valori, non solamente quelli degli "altri", dei popoli "meno evoluti", le cui religioni e definizioni della realtà erano "favole" agli occhi dei gesuiti o dei colonialisti illuminati.

In Occidente la verità fu inclusa tra i valori morali, per cui abbiamo un dovere morale di respingere le favole da cui deriviamo il senso della vita: l'umanità europea si sente moralmente obbligata a distinguere tra ciò che è *mera favola* e ciò che è *valore vero*. Così la verità come valore morale si rivolge contro i valori in generale, particolarmente contro il cristianesimo, contro la forza consolatoria delle favole che ci permettono di far fronte alla morte e la paura. Per Nietzsche dunque il nichilismo è lo sbocco della morale occidentale. Nella sua visione l'uomo moderno, l'uomo tormentato dalla "crisi di senso permanente", deve imparare a superare la nostalgia delle favole, particolarmente la nostalgia del cristianesimo e questo vuole dire evitare la via facile al superamento della crisi di senso, ovvero ritornare alle vecchie favole. Chiameremo questa via d'uscita facile dal nichilismo "dal mondo disincantato al mondo re-incantato". Per riuscire ad evitare questa via facile, l'uomo moderno deve però diventare un *Übermensch*, un "oltreuomo".

La negazione dei falsi valori, della religione, delle "favole" cui la gente fa ricorso per dare un senso alla propria vita, non è dunque un gesto cinico o determinato dall'odio verso i valori altrui; al contrario, il nichilismo è la conseguenza *morale* del valore attribuito in Europa alla ricerca della verità. Il nichilismo invade l'Europa nel momento in cui non solamente le culture inferiori, primitive, selvagge, ma anche la cultura occidentale viene trattata come una favola.

Nietzsche riassume la genesi del nichilismo in Europa in questo modo:

"Tra le forze che la morale ha coltivato, vi era anche la ricerca della verità: e questa infine si rivolge contro la morale, denuncia la sua teleologia, la partigianeria del suo modo di giudicare – e ora l'effetto di questo disvelamento della menzogna che l'uomo non riesce a scrollarsi d'addosso è che stimola al nichilismo. Scopriamo ancora dentro di noi i bisogni che ci sono stati trasmessi dall'interpretazione morale del mondo durata per millenni, ma questi ora ci sembrano i bisogni della menzogna. D'altra parte però sono proprio questi bisogni che sembrano essere i portatori dei valori, per i quali vale la pena di vivere. E' questa contraddizione a mettere in moto il processo di dissoluzione dei valori: a quello che conosciamo non sappiamo dare un valore e a quello che vorremo raccontarci ormai ci è vietato di dare un valore".

I fondamentalismi odierni ad esempio, sia quello musulmano che quello dei gruppi giovanili antagonisti o quello dei *neocons* rappresentato dall'amministrazione Bush, non è che il reincanto del mondo, ovvero la via facile al superamento del nichilismo: difendiamo le nostre favole senza alcuna remora, difendiamo di nuovo la favola della creazione contro Darwin, sosteniamo con nuova innocenza che i nostri valori ci sono stati comunicati direttamente da Dio! La svolta incarnata dai *neocons* di Bush consiste in una difesa aggressiva delle nostre favole (ri)espellendo la ricerca della verità dalla tavola dei valori e questo è un reincanto del mondo disincantato. In Europa particolarmente in Italia la figura del Papa Giovanni Paolo II fu trasformata dai media in un "Reincantatore del mondo" come dimostrano le scene di estasi collettiva che hanno accompagnato la sua morte. Possiamo però accettare questa via d'uscita, questa fuga nel mondo re-incantato? Non ci obbligano i nostri valori europei a preferire piuttosto il nichilismo, questo ospite ingombrante, perché più coerente con il valore morale che abbiamo attribuito alla verità?

Il valore che attribuiamo alla rivolta contro le favole, contro i miti, contro i mondi incantati, è incarnato nella neutralità dello Stato. La sua neutralità religiosa infatti non è che una conseguenza del valore morale che abbiamo attribuito in Occidente alla ricerca della verità in virtù della quale non è ammissibile che lo Stato sia fondato sulle favole di chiunque sia – verso le favole di chiunque lo Stato è neutrale.

Secondo Nietzsche la caratteristica decisiva dell'Occidente moderno sta in questo: la verità è stata inclusa tra i valori *morali* e questo vuol dire che noi abbiamo il dovere di conoscere, di scoprire, di

denunciare i valori che sono solamente delle favole. Gli uomini moderni si sono vietati così di credere nelle favole e di fondare il valore della vita sui racconti e miti e questo in nome della morale basata sulla ricerca della verità; ma i valori per i quali vale la pena di vivere, per i quali ci impegniamo sono delle favole, non sono *veri* nel senso di poter resistere all'esame critico di chi considera la conoscenza scientifica un suo dovere morale.

Quali sono le conseguenze esistenziali del fatto che gli uomini moderni “non sanno dare alcun valore a ciò che conoscono in virtù della scienza e in ciò, cui sanno dare un valore, nelle favole, si sono vietati di credere?” Da questo discende il nichilismo, la disperazione, il deficit di senso che penetra tutta la società occidentale invadendo tutto il mondo e la modernità non sa porvi alcun rimedio.

La celebre profezia di Nietzsche sull'avvento del nichilismo in conseguenza del valore morale che in Occidente è stato attribuito alla ricerca della verità, ci introduce bene nella grande questione di sfondo posta da Max Weber che possiamo a buon diritto considerare come suo testamento intellettuale.

Riflettendo sulla caratteristica costitutiva della scienza, la sua progressività, Weber conclude che "in linea di principio il progresso tecno-scientifico tende all'infinito" il che implica un problema di senso: come può avere un senso e una ragione di esistere ciò che deve sempre crescere e progredire? "Il progresso scientifico è una frazione di quel processo di intellettualizzazione al quale andiamo soggetti da secoli e contro il quale oggi di solito si prende una posizione di natura straordinariamente negativa" (1967, 19). Il dominio tecnico sul mondo può realizzare qualsiasi cosa - il mondo è disincantato, è solo oggetto delle azioni umane - basta volere per realizzare.

Al servizio di quale vocazione o di quale demone è avvenuta questa riduzione del mondo a oggetto, in rapporto a quali valori il mondo si presenta solamente come un oggetto da dominare? Torna così la grande questione della inconciliabile tensione tra la razionalità dei fini e la razionalità dei mezzi; è un segno costitutivo della modernità avanzata che la razionalità strumentale tende a sostituirsi a quella sostanziale, a spingere la questione del senso, dei valori, dei fini ultimi fuori dei confini delle questioni razionali. Nessuna scienza può autofondarsi sui valori, può solamente “mettersi al servizio” dei valori generati dalla società.

La produzione incessante della conoscenza razionale istituzionalizzata in quell'apparato culturale che chiamiamo “scienza” non riesce a dare alcun senso al mondo e la nostra presenza in esso. Il mondo è sempre più oggetto delle nostre azioni, sempre meno però quest'appropriazione del mondo da parte dell'uomo ha un senso. Anzi, sullo sfondo della crisi ecologica possiamo dire che il dominio sul mondo è la causa di un'epocale “perdita di senso”.

Che cosa Weber intende con l'espressione “avere un senso”? In primo luogo “ha senso” una forma di vita che può compiersi, giungere ad una conclusione senza essere enigmatica. La morte è naturale, è il compimento della vita, si muore “sazi della vita” e non si desidera altro. In secondo luogo “ha senso” la conoscenza che ci mette di fronte alla verità ultima, a ciò che è, che ci avvicina a dio e ai dei. La scienza contemporanea distrugge tutti i mondi storici in cui l'umanità è riuscita a dare un senso alla propria esistenza, ma non offre alcuna alternativa, se non l'ossessione della crescita della Crescita, dell'ulteriore crescita del dominio tecnoscientifico sul mondo, dell'ulteriore riduzione del mondo a oggetto di manipolazione. Ogni dominio solleva la domanda di senso ed a questa domanda la tecnoscienza non sa dare alcuna risposta. Nell'epoca della scienza il senso viene costruito con i frammenti delle religioni del passato, con l'assordante pubblicità delle nuove possibilità di consumo, con i miti di massa o la droga. Tutti questi frammenti servono per organizzare un massiccio “reincanto del mondo”.

Vedremo in seguito che la domanda di Max Weber costituisce un'importante eredità culturale che è stata sviluppata anzitutto nella cosiddetta “teoria critica” o “scuola di Francoforte”.

In margine alla presentazione del concetto di “disincanto del mondo” di Max Weber voglio ricordare che il concetto di secolarizzazione continua comunque a circolare nelle versioni più disparate e spesso contraddittorie. Le seguenti tre ritengo le più importanti.

La prima, la più semplice, concepisce la secolarizzazione come “eclissi del sacro” ovvero diminuzione dell'influenza delle religioni organizzate e istituzionalizzate come chiesa. Quest'approccio

ha dato luogo ha una serie di ricerche empiriche che hanno dimostrato che l'eclissi della religione ecclesiale è sempre compensata dalla nascita delle "religioni invisibili", ovvero di una religiosità non istituzionalizzata.

La seconda interpretazione della secolarizzazione, molto complessa ed influente, fu elaborata anzitutto da Karl Löwith. Egli definisce la secolarizzazione come proiezione dell'escatologia cristiana, ovvero del senso salvifico della Storia sacra, nella storia umana, nella storia del mondo: è in questo mondo che si realizza la speranza degli uomini, la storia delle azioni umane si riempie di un pathos nuovo e radicale – il comunismo ne è l'esempio più forte. Il cristiano era scettico davanti alla storia di questo mondo, mentre la modernità è secolarizzazione e questo vuol dire – investe la storia di questo mondo di speranze escatologiche. La storia della salvezza libera il cristiano dalle storie del mondo; la secolarizzazione al contrario proietta la salvezza nella storia di questo mondo. In termini più generali possiamo dire che la modernità nasce in Occidente cristiano dal venir meno dell'atteggiamento scettico di fronte alla storia mondana.

“Se applichiamo la distinzione di atteggiamento scettico e atteggiamento da credente al nostro modo di vedere la storia mondana, ne risultano due conseguenze: in primo luogo, che la cosiddetta storia della salvezza – costituita da creazione, rivelazione e redenzione – a cui si riferisce la fede, non è per nulla un processo mondano nel senso e nella direzione della storia mondana, ma piuttosto ad essa contraria ed opposta. La storia della salvezza libera l'uomo da tutte le storie di questo mondo. In quanto storia del mondo, la storia universale è, come l'uomo stesso, votata alla morte ed al peccato. Essa non porta in sé alcuna salvezza né senso alcuno di redenzione e di compimento... è priva di ogni carattere redentivo..In secondo luogo: proprio sul fondamento di questa essenziale opposizione fra storia mondana e storia della salvezza, si possono incontrare, anche se non fondere, una visione del mondo fondata sulla fede ed un'altra scettico-filosofica. L'una e l'altra credono infatti che l'attuarsi storico del mondo come tale non abbia alcun senso giustificabile, sia come progresso verso un fine sia nel senso di un giudizio universale effettuatosi storicamente. Il credente finisce per rimettere il disordine del mondo storico alla volontà di Dio, mentre lo scettico si rassegna all'ambiguità ed all'instabilità di ogni azione umana ed evento storico.

A questa affermazione che la visibile storia mondana e l'invisibile storia della salvezza non coincidono e che pertanto non è possibile illuminare la storia mondana con la luce della fede in una giustificazione ultima, a questa nostra tesi si contrappongono tutte le interpretazioni pseudocristiane della realtà storico-politica in quasi tutte le dottrine della storia. Le filosofie e le teologie della storia da Bossuet ad Hegel ed oltre, fino a Comte e Marx... si sono tutte sforzate di ricavare dalla storia universale un senso ultimo ... Hegel come un processo verso il compimento della coscienza della libertà, Comte come il progresso verso l'organizzazione positivistico-scientifica dell'umanità, Marx come l'introduzione rivoluzionaria di una società senza classi che deve attuare la libertà in un regno della libertà di carattere sociale.” (Löwith, 1954, 109-110)

Questo lungo passo ha una rilevanza eccezionale per l'interpretazione delle crisi della modernità. Essa è spinta avanti da una visione escatologica della storia, dunque da un elemento irrazionale che la rende incapace di porre limiti alla crescita del dominio tecno-scientifico sul mondo e alle aspirazioni di massa ad una ulteriore crescita di questo dominio. Vi è una relazione stretta tra questa visione della storia e l'incapacità della modernità industriale di risolvere la crisi ecologica, ovvero di cambiare in risposta alla “critica verde”. La società moderna si è ristrutturata con successo in risposta alla critica rossa, ovvero alla critica della disuguaglianza e dell'ingiustizia sociale, perché la rivoluzione ispirata socialmente poteva essere iscritta nel disegno escatologico. Al contrario la devastazione ecologica del mondo non può avere senso come una tappa “necessaria” del progresso generale dell'umanità.

L'interpretazione più importante dal punto di vista sociologico, in terzo luogo, è quella di Dietrich Bonhoeffer. Egli distingue anzitutto tra la religione e il cristianesimo: la religione è una fuga dalla condizione umana, dalla mortalità e dall'ignoranza, dalla *contingenza* di cui parla Monod. I rappresentanti della religione prima costringono l'uomo nell'angolo, l'intimidiscono, gli illustrano la sua debolezza, la mortalità, la incertezza e poi gli offrono una via di fuga – salta nella fede in Dio, convertiti! La secolarizzazione agli occhi di Bonhoeffer, e di altri teologi della demitizzazione, indica un'epoca in cui l'uomo accetta la sua condizione nel mondo: ai propagandisti delle religioni risponde “sì, so che sono mortale, ignorante, contingente, ma accetto questa situazione, non fugo, so di essere solo una canna nel

cosmo, ma mi va bene così, è questa una posizione che condivido con tutti gli esseri viventi nel cosmo, e con loro voglio essere solidale, con la loro ansia dei mortali; sarebbe vigliacco fuggire nell'eternità riservata solamente a me, voglio restare sulla Terra come una particella della Vita." Per quanto razionalizzate, le posizioni etiche dei Verdi sono ispirate a questa biosolidarietà, a questa *religione antiantropologica*

"Le persone religiose parlano di Dio quando la conoscenza umana (qualche volta per pigrizia mentale) è arrivata alla fine o quando le forze umane vengono a mancare – e in effetti quello che chiamano in campo è sempre *deus ex machina*, come soluzione fittizia a problemi insolubili oppure come forza davanti al fallimento umano; sempre dunque sfruttando la debolezza umana e di fronte ai limiti umani; questo inevitabilmente riesce sempre e soltanto finché gli uomini con le loro proprie forze non spingono i limiti un po' più avanti, e Dio inteso come *Deus ex machina* non diventa superfluo ... (Bonhoeffer, 1988, 351). "Dio non è un tappabuchi; Dio non deve essere riconosciuto solamente ai limiti delle nostre possibilità, ma al centro della vita" (Bonhoeffer, 1988, 382).

La religione si trova dappertutto e in molte forme: essa si configura come fuga dalla struttura dell'esistenza, dalla condizione umana. Questa fuga assume oggi forme nuove – consumismo, la promessa della crescita economica illimitata, la società dello spettacolo, le Veline come ideale di esistenza ecc., insomma tutto questo enorme apparato di distrazione di massa genera nuovi spazi di fuga dalla struttura dell'esistenza.

In conclusione ricordo che Hans Blumenberg nel libro intitolato *La legittimità dell'età moderna* (1992) interpreta al contrario la categoria di "secolarizzazione" come un concetto inadeguato per interpretare la modernità, dato che essa contiene un'implicita sopravvalutazione della continuità. La modernità ha una sua legittimità autonoma, in discontinuità con la tradizione, che si fonda sulla "autoaffermazione dell'uomo", ma questa problematica eccede i limiti delle nostre lezioni.

Capitolo sesto

Dopo Weber

La concezione apologetica di modernità

Distinguiamo tra la concezione *apologetica* di modernità e quella *antiapologetica*. Il sociologo dissidente ungherese Hegedüs ha coniato, negli anni Settanta, l'espressione "definizione apologetica del sistema" per riferirsi a quella definizione del socialismo che lo faceva coincidere con il potere del Partito comunista e dello Stato socialista. Le definizioni del socialismo che non erano mere apologie delle istituzioni esistenti, venivano perseguitate come "controrivoluzionarie". Il progetto politico "dissidente" di Hegedüs era quello di costituire non una pluralità di partiti politici (la forma-partito richiede infatti sempre la costituzione di un apparato direttivo e questo genererebbe per se stesso nuove forme di coscienza apologetica), ma una rete di attivismo, ovvero una pluralità di iniziative, di manifestazioni, di movimenti politici, di pressioni fluide; questi movimenti, motivati non dalla lotta per il potere ma dalla lotta contro il predominio della coscienza apologetica in tutti i campi, denuncerebbero "senza sosta" tutte le forme di contraddizione tra il socialismo come valore e il socialismo come sistema.

Gli studi di tipo apologetico assumono la modernità industriale come un ideale normativo e studiano, con metodi quantitativi, la velocità e le condizioni entro cui i paesi pre-moderni possano riuscire a "decollare verso la modernità", a modernizzarsi culturalmente e politicamente, per diventare società industriali democratiche.

Per decollare tutte le società debbono sviluppare ad esempio la burocrazia, il mercato finanziario e l'associativismo democratico. La burocrazia rende possibile eseguire operazioni organizzate su vasta scala (ad esempio le costruzioni che richiedono la mobilitazione di grandi masse di uomini come ad esempio il sistema d'irrigazione centralizzato, l'amministrazione fiscale, la centralizzazione del potere nei territori eterogeni, ecc) e il mercato finanziario è "il grande mediatore dell'uso strumentale di beni e di servizi". Il mercato articolato mediante il flusso del denaro emancipa le risorse "dal dovere di dare priorità alle aspettative del gruppo parentale". L'*associazione democratica* rende possibile l'autogoverno della società. Le sue componenti sono:

- (i) elettività della *leadership*;
- (ii) partecipazione generalizzata alla decisione collettiva;
- (iii) rispetto generalizzato per le regole del gioco;
- (iv) comunità pluralistiche (appartenenza alle associazioni è volontaria).

Le comunità pluralistiche sono caratterizzate dal fatto che le linee divisorie tra i gruppi sono multiple, basate su associazioni volontarie diversamente intrecciate nella società; esse non coincidono con le divisioni razziali, regionali, religiose o sociali. Laddove invece coincidono, e dove questa coincidenza è

elevata a garanzia ultima di identità e a fonte suprema di legittimità del potere politico, vengono a mancare le basi di una coesistenza pacifica tra i “diversi” - le linee di divisione s’irrigidiscono e tutta la comunità pluralistica crolla. La convivenza pacifica è impossibile nelle comunità chiuse che impongono di sommare le linee di divisione (chi è cinese in Indonesia deve essere cattolico, chi è irlandese in Irlanda deve essere cattolico, chi è bianco deve essere protestante, chi è italiano deve essere cattolico, chi è Padano deve parlare il dialetto ecc.).

Gli studi sulla modernizzazione di tipo apologetico, che predominavano negli anni Sessanta, si concentravano sulla descrizione dei modi e dei tempi in cui diverse società riescono ad introdurre queste istituzioni (o i loro sostituti funzionali).

Un’apologia della modernità è implicitamente contenuta anche ad esempio nel concetto di quoziente d’intelligenza: i questionari per misurarlo sono di fatto un’apologia della classe media urbana, delle risorse mentali che usano per adattarsi alle società industriali. I concetti come stile di vita moderno o identità femminile moderna spesso non sono se non delle apologie dei valori della classe media urbana e dei loro stili di vita.

L’esempio oggi più importante della concezione apologetica di modernità è il concetto di “società post-industriale” elaborato dal sociologo americano Daniel Bell (1973) e tutte le sue varianti come ad esempio “la società della conoscenza”, “la società dei servizi” o “information society” o anche “la società globalizzata”.

Daniel Bell propone di considerare la società americana a partire dal 1956, ovvero dal momento in cui gli operai dell’industria sono diventati una minoranza in USA, una società di tipo nuovo, una “società postindustriale”.

Ecco una formulazione classica di Bell:

“Il concetto di società postindustriale pone accento sulla centralità della conoscenza teorica quale asse attorno a cui si articolerà la nuova tecnologia, la crescita economica e la stratificazione sociale. Empiricamente è possibile dimostrare che questo principio assiale sta predominando sempre di più nelle società industriali avanzate” (D. Bell, 1976, 112). “Nella società postindustriale il problema chiave è quello di organizzare la scienza, cioè l’istituzione primaria – università o istituti di ricerca – dove il lavoro scientifico dovrebbe venir svolto. Nel secolo diciannovesimo e all’inizio del ventesimo, la forza delle nazioni consisteva nella loro capacità industriale e l’indice principale di questa forza era la produzione dell’acciaio... Dopo la Seconda guerra mondiale la capacità scientifica di un paese è diventata il fattore che determina il suo potere potenziale e la ricerca e lo sviluppo si sono sostituite all’acciaio come misura di comparazione della forza delle potenze” (Bell, 1976, 117).

La struttura della società postindustriale può essere descritta così:

Istituzioni primarie:	università, corporazioni di ricerca, comunicazioni
La base economica:	economia basata sulla scienza
La risorsa primaria:	capitale umano, creatività, istruzione, intelligenza
Il problema politico:	politica educativa, l’organizzazione della conoscenza
I problemi strutturali:	equilibrio tra il privato e il pubblico
La stratificazione sociale:	educazione, conoscenza specialistica
Il problema sociale:	nuova classe e la sua coesione
Le reazioni sociologiche:	resistenza contro la burocratizzazione, le rivolte culturali

Il concetto di società postindustriale accentua le conseguenze sociali e politiche più importanti della nuova centralità della conoscenza, quale asse attorno a cui si articolerà la crescita economica. La conseguenza più importante consiste nella nascita di un settore terziario creativo e di una nuova classe media istruita e razionale - legata alla produzione della conoscenza - che diventa egemonica nelle democrazie postindustriali. L’investimento nel fattore umano, nella sua capacità di innovazione e di

apprendimento, nella produzione della conoscenza nel senso più generale, diventa l'investimento più efficace e questo produce una discontinuità nella storia del capitalismo. "Il modo più efficace di sviluppare le forze produttive della società consiste nella promozione dello sviluppo dell'uomo stesso" - ha scritto un teorico della società postindustriale socialista, Radovan Richta (1969).

La centralità della conoscenza implica una svolta "umanistica" nella storia della società industriale che non si sviluppa più a scapito delle qualità specificamente umane come sono ad esempio quelle di apprendimento e di innovazione creativa, ma al contrario si sviluppa mediante l'investimento in esse; queste qualità sono risorse che il sistema non può più permettersi di sprecare, pena la perdita di competitività. Abbiamo già più volte ricordato che la caduta del comunismo viene spesso interpretata in termini di "insufficiente postmodernizzazione", dovuta alla rigidità politica ed ideologica del sistema sovietico. Altri studiosi (Inglehart 1998) pongono l'accento sul mutamento dei valori: nel periodo che va dal 1970 al 1994 i valori di riferimento delle nuove generazioni mutano privilegiando la qualità della vita, l'auto-espressione, il senso della vita sul reddito, la sicurezza, il consumo.

Il concetto di società postindustriale è diventato il punto di riferimento più importante per le politiche di sviluppo dagli anni Settanta fino agli anni Novanta. I programmi del governo D'Alema ad esempio promettevano grandi investimenti nella formazione del capitale umano e nell'espansione della "knowledge society", in totale sintonia con la teoria dell'avvento della società *postindustriale*.

Il concetto di società postindustriale rende inattuali, nella società industriale avanzata, le egemonie politiche (o le aspirazioni a promuoverle) legate alle grandi ideologie storiche del secolo del lavoro e dell'industrializzazione, come sono il socialismo, il liberalismo e il conservatorismo; rende inattuali anche i movimenti politici che attingono la loro legittimità alla lotta di classe, incentrata sulla tensione tra il lavoro umano e il capitale alienante e sull'ineguaglianza; rende invece attuali i valori della classe media produttiva della conoscenza, come ad esempio la competenza razionale indipendente dalle ideologie, l'educazione diffusa e libera, orientata alla persona e la crescita culturale - sprecare queste risorse vorrebbe dire "arretrare economicamente" rischiando di perdere la competizione planetaria con il blocco comunista. I voli spaziali sono un esempio icastico del peso che ha avuto la tecno-scienza nella formazione dell'egemonia politica nel mondo bipolare; l'iniziale vantaggio dei sovietici è stato, infatti, superato dagli USA attraverso massicci investimenti nella scienza - il progresso degli anni ottanta è, in una misura eccezionale, una ricaduta della competizione spaziale. La cosmonautica cinese che inizia ad avere i primi successi in questi anni è un segnale politico forte - anche in Cina è iniziata la postindustrializzazione.

Il concetto di società postindustriale nelle sue diverse versioni è un luogo comune abusato in politica; lo slogan del governo Berlusconi "Inglese, Internet, impresa" che dovrebbe riassumere le priorità della riforma della scuola è legittimato, come progetto politico, dalla teoria della postindustrializzazione, seppur estremamente banalizzata; lo stesso vale dello slogan "società della conoscenza" lanciato dai governi di sinistra.

Uno dei fatti più importanti del XX secolo, oltre alle due guerre mondiali, al totalitarismo, al miracolo economico, è il fatto che la fine del comunismo e il processo di transizione dei paesi post-comunisti, compresa la Russia, sono stati guidati da una definizione apologetica della modernità industriale per cui la transizione si riduceva a questi tre imperativi - privatizzare, liberalizzare, controllo dell'inflazione.

La dissoluzione del blocco sovietico e la fine della Guerra fredda hanno così contribuito all'espansione ed al rafforzamento della coscienza apologetica dello Stato industriale democratico e delle sue istituzioni.

Nello spazio pubblico italiano, politologi come Panebianco o Galli della Loggia - editorialisti del Corriere della Sera - interpretano, nei loro editoriali di grande risonanza sul *Corriere della Sera*, le contraddizioni del sistema politico italiano partendo da definizioni apologetiche della modernità. La causa di tutte le disfunzioni del sistema di governo in Italia sono da attribuire, ai loro occhi, all'insufficiente modernizzazione del paese, al perdurare di una forte resistenza alla moderna democrazia industriale di

massa e ai suoi valori costitutivi che viene vista più spesso come un'eredità del Partito comunista e, in alcuni casi, dei pregiudizi antimoderni della Chiesa cattolica. Una forte domanda di modernizzazione da parte delle masse è un aspetto essenziale del sistema politico italiano.

La concezione antiapologetica di modernità

Gli studi di tipo anti-apologetico tematizzano invece diverse forme di contraddizione tra i valori legittimanti della modernità e le istituzioni che dovrebbero realizzarli “nella storia” - ad esempio la burocrazia che, in virtù della logica impersonale del suo funzionamento, vanifica l'uso razionale dei diritti di cui dovrebbe essere invece lo strumento di realizzazione; o l'industria culturale svuota le opere d'arte attraverso la loro massificazione che le priva di un pubblico disposto a impegnarsi veramente per capirle nel loro senso di opposizione alla banalità della vita quotidiana.

Un modello universale di riferimento di queste interpretazioni “anti-apologetiche” della modernità è il libro *Dialettica dell'Illuminismo* di Adorno e Horkheimer (prima edizione 1947) che costituisce il nucleo concettuale della “teoria critica” portata a compimento nei due decenni seguenti e ancora oggi di grande influenza nella sociologia mondiale.

L'idea che ispira la teoria critica è la necessità di resistere alla “logica del pensiero vittorioso”. Le idee critiche tendono a trasformarsi in istituzioni tiranniche dal momento stesso in cui si affermano come vittoriose: “appena il pensiero esce dal suo elemento critico per diventare uno strumento al servizio di una realtà storica”, appena, cioè, i valori diventano istituzioni formali e le idee strategie vincenti di potere, si trasformano in qualcosa “di esiziale e repressivo”. Dal punto di vista della teoria critica, la modernità riduce la ragione ad uno strumento utile per calcolare i mezzi e i modi più efficaci per raggiungere i nostri fini, ma sulla razionalità di questi nostri fini stessi, sul loro valore sostanziale, la ragione illuminista tace. La ragione *strumentale* organizza il mondo in modo tale da massimizzarne lo sfruttamento da parte di chiunque per qualsiasi fine, tutta la realtà viene progressivamente ridotta a oggetto di manipolazione ed amministrazione efficiente.

La razionalità strumentale coincide, in questa prospettiva critica, con la massimizzazione dell'efficacia dei mezzi nel perseguire un fine qualsiasi.

Horkheimer sintetizza la sua critica alla coscienza apologetica della modernità nel libro *Eclissi della ragione*, pubblicato negli Stati Uniti nel 1947 in radicale contro-tendenza alla dominante euforia di massa, suscitata dalla vittoria della democrazia sul totalitarismo nazista. Nell'interpretazione di Horkheimer il totalitarismo nazista non è che una delle forme possibili che può assumere la società totalmente amministrata, totalmente sottomessa alla *ragione strumentale* che serve perciò con la massima efficienza e la più totale indifferenza morale qualsiasi fine. Questa concezione soggettivistica della ragione ha totalmente svilito l'idea fondativa dell'Occidente - l'idea che un fine possa essere ragionevole in sé, indipendentemente da un qualche vantaggio soggettivo che porta. Ecco un passo centrale della riflessione di Horkheimer.

«Nell'ambito della concezione soggettivistica, quando si parla di ragione ... ci si riferisce esclusivamente al rapporto di quell'oggetto o concetto con un certo fine, non all'oggetto o al concetto in sé; si vuole dire che l'oggetto o il concetto sono buoni per qualcos'altro. Nessun fine è ragionevole in sé, e non avrebbe senso cercare di stabilire quale, dei due fini, sia più ragionevole dell'altro ... Il rapporto (fra il modo soggettivo ed oggettivo) di concepire la ragione non è semplicemente di opposizione: storicamente, sia l'aspetto soggettivo sia quello oggettivo della ragione sono stati presenti sin da principio, e il predominio del primo sul secondo è il frutto di un luogo processo ... La crisi odierna della ragione consiste fondamentalmente nel fatto che a un certo punto il pensiero è diventato incapace di concepire una tale oggettività, o ha cominciato a negarla affermando che si tratta di un'illusione. Il processo si è allargato gradualmente fino ad investire il contenuto oggettivo di tutti i concetti razionali; alla fine nessuna realtà particolare può essere considerata ragionevole in sé; tutti i concetti fondamentali, svuotati del loro contenuto, hanno finito per essere solo involucri formali ... La ragione è dunque relegata in una posizione subordinata, in netto contrasto con le idee dei pionieri della civiltà borghese, rappresentanti politici e spirituali della borghesia in ascesa, i quali erano concordi nel credere che la ragione fosse uno dei fattori fondamentali, o addirittura il più importante, del comportamento umano. Per loro, buon governo era quello le cui leggi erano conformi alla ragione; la politica nazionale o internazionale

era giudicata in base al suo conformarsi o meno alle norme della ragione ...» (Horkheimer 1962, 14 -18).

Di questa concezione anti-apologetica della modernità voglio sottolineare tre punti:

In primo luogo, la ragione non è, dal punto di vista della teoria critica, uno strumento per calcolare i mezzi più efficienti da impiegare per realizzare un fine qualsiasi; essa è essenzialmente un desiderio che dà il senso “più alto” alla vita. La ragione sostanziale è il desiderio di vedere la realtà in sé, di guardarla emancipati da tutto ciò che oscura lo sguardo, ci lega e ostacola come le passioni e l'ingordigia, i sensi, la paura, i sentimenti, le distrazioni ecc. La razionalità *sostanziale* è l'insieme dei comportamenti che sono motivati da questo desiderio di “disvelamento della realtà”, di scoperta della realtà in sé, come “è” prima di venire interpretata in funzione degli interessi e dei pregiudizi di chi l'osserva. In questo senso la razionalità sostanziale è un bisogno radicale il cui oggetto è la distanza dai propri scopi, dalla propria costituzione biologica e storica; è l'apertura ai punti di vista esterni, capaci di correggere i punti di vista troppo dominati dall'interno, dai valori ed interessi che consideriamo “normali o naturali”, perché costitutivi della nostra identità.

La razionalità *strumentale* “calcolante” che predomina nella civiltà industriale riduce invece la ragione *sostanziale* a “mero pregiudizio del passato”, della tradizione metafisica pre-moderna, un pregiudizio contro la scienza. La teoria critica s'interroga su tutte le diverse forme e modalità sotto le quali si presenta, nella civiltà industriale avanzata, la contraddizione distruttiva tra la concezione della ragione come desiderio di trovare un accesso alla realtà così come è indipendentemente dai nostri fini, e la razionalità strumentale che calcola i mezzi più efficienti per servire all'attuazione di un qualsiasi fine e alla soddisfazione di una qualsiasi domanda del mercato.

In questa tragica visione della modernità il crescente predominio della razionalità strumentale su quella sostanziale mette in moto un processo di svuotamento di tutti i valori, la cui conseguenza inevitabile sarà l'instaurarsi di una società totalmente amministrata, di cui Auschwitz fu anticipazione.

“La logica del dominio, originata dall'angoscia mitica, inquina alla radice la conoscenza che non riconosce l'altro per quello che è, ma lo considera solo in funzione del proprio intento manipolativo. Questo rende falsa la conoscenza... e non potrebbe essere altrimenti, giacché alla sua radice non c'è la volontà di verità, ma l'accecamento proprio della volontà di potenza; l'illuminismo si rapporta alle cose come il dittatore agli uomini: che conosce in quanto è in grado di manipolarli”, E' questo il tipo di razionalità operante all'interno del progresso della civiltà, delle istituzioni e dei rapporti sociali in cui essa si incarna, fino all'odierna società industriale avanzata” (Galleazzi, 1978, 76).

In secondo luogo tra le idee ed i valori da una parte e le istituzioni dall'altra vi è sempre una tensione che s'esplica nello spazio pubblico e che possiamo descrivere come tensione tra la legittimità e la legalità. La legittimità come “discorsività dialogica illimitata”, come dialogo libero da dominio tra i cittadini nello spazio pubblico, si oppone allo *status quo* istituzionale criticando ogni pretesa delle istituzioni all'obbedienza generale e incondizionata e ogni pretesa delle leggi alla validità universale e oggettiva; la legalità come “apparato legale cogente” tende a trattare ogni resistenza ai propri comandi in termini di devianza, criminalità o follia.

In terzo luogo, abbiamo detto che una società diventa moderna dal momento in cui la risposta alla critica che essa è capace di rivolgere a se stessa vi diventa la forza decisiva di mutamento. La ragione si manifesta nella storia come critica e “pensare criticamente” significa “pensare contro la società”, contro la banalità quotidiana e contro la routine insensata del funzionamento delle istituzioni. Quest'opposizione, questo “essere contro” richiede una distanza dalla società cui si appartiene. Da dove viene la capacità degli individui di avere una distanza critica da se stessi, dai propri fini, dalla “sete di guadagno”, del miglioramento della propria “posizione sociale” - tutte forze che ci rendono schiavi dello status quo?

Il luogo d'origine storico della distanza critica dal quotidiano è sicuramente la religione, l'estasi religiosa che porta alla negazione di questo mondo (dei sensi, del denaro, delle basse passioni, dei vizi) in nome di un mondo vero della salvezza. L'origine religiosa della distanza costituisce un paradosso: il distacco dallo status quo, dalla superficie delle cose, dalla banalità coinvolgente della quotidianità è un prodotto dell'irrazionalità della fede, dell'estasi.

La relazione della razionalità moderna alla religione, alla speranza escatologica, al ritiro mistico dal mondo, all'autonomia "dello spirito" di fronte al mondo materiale è un tema che è stato sviluppato in un modo particolarmente influente da Marcuse nel libro il cui titolo riassume lo spirito critico degli anni Sessanta *Uomo a una dimensione*: il totalitarismo della società industriale di massa sta nella riduzione di ogni distanza dal consumo, di ogni opposizione "spirituale" al mondo "quotidiano e normale", allo *status quo* a mero disturbo da curare, da reprimere; o da trasformare in una forma di divertimento a pagamento.

Ora; la società industriale di massa annulla l'*altra dimensione*, quella del sacro nelle sue diverse espressioni, che legittimava nella storia della civiltà occidentale la distanza degli uomini dal quotidiano, dalle "cose da consumare" in generale. L'opposizione al quotidiano contiene in sé, proprio per questa sua relazione costitutiva all'utopia, anche un'energia demoniaca, orgiastica - resa visibile da alcune tendenze dei movimenti anti-conformisti degli anni Sessanta anzitutto in California (Bell 1976; Lipovetsky 1983) - che la ragione critica deve purificare e dominare. Nella concezione anti-apologetica della modernità questa funzione della critica è paralizzata dalla "industria culturale" che non combatte la banalità della lotta quotidiana per la sopravvivenza, ma la rende sopportabile offrendo l'evasione e divertimento.

Il concetto di "distanza da se stesso e dal mondo" è considerata nella civiltà occidentale dall'inizio come una condizione dell'uso efficace della ragione; i sentimenti, i fanatismi, le passioni, le ideologie, gli idoli sono tutte forze che minacciano questa distanza e per questo privano gli uomini dell'uso della ragione. Nella tradizione cristiana il tema della distanza dalle apparenze seducenti, dalla superficie ingannevole della realtà, è trattato anzitutto in termini di distinzione tra l'idolo (visibile) e Dio (invisibile) – la lotta contro la tendenza "troppo umana" di sostituire Dio *invisibile* con un idolo *visibile* è una dimensione drammatica della coscienza religiosa cristiana. Nell'interpretazione di Marcuse la quotidianità della società dei consumi è un impero dell'idolatria.

L'etica del parlare di Habermas

Abbiamo già menzionato più volte nel corso di queste lezioni l'opera di Habermas, l'ultimo grande rappresentante della concezione anti-apologetica della modernità. Egli concepisce la sfera pubblica borghese come uno spazio indirizzato verso il compimento storico di un fine universale - quello di vincolare strettamente la razionalità in tutte le sue forme alla "trasparenza" non solo delle decisioni pubbliche, ma anche delle relazioni tra gli uomini, del potere economico e della produzione della conoscenza scientifica. Da questa sfera poi cerca di derivare un insieme di norme morali, la cui validità non sarebbe riconducibile all'apologia del potere e delle istituzioni di un "noi" vittorioso, quello ad esempio della Civiltà occidentale superiore a tutte le altre, ma verrebbe riconosciuta come "universale" da ogni uomo razionale capace di comunicare con gli altri in uno spazio libero da dominio e dunque trasparente.

La tesi di Habermas è che chi decide di partecipare alle discussioni nello spazio pubblico, si assume *ipso facto* l'impegno etico di rispettare le condizioni che fanno sì che il parlare in pubblico possa avere effettivamente un senso. Perché il parlare agli altri possa avere un senso bisogna rendere trasparenti a se stesso e agli altri le ragioni delle proprie proposte di agire e questo è possibile solo nel dialogo che è aperto a tutti gli altri, senza discriminazioni. Bisogna dire però che a nessuno sono accessibili le ragioni delle sue azioni prima di averne potuto parlare con gli altri in modo non deviato e manipolato. La autotrasparenza, anche questa, è una conseguenza della comunicazione libera da dominio.

Chi prende la parola in pubblico entra in una comunità ideale di parlanti, dove è tenuto a rispettare certe norme, come ad esempio l'assenza della costrizione, della simulazione e della finzione, la pluralità dei linguaggi, l'anti-autoritarismo, la sincerità, la fiducia in se stesso e negli altri, la fiducia nelle proprie esperienze, ecc. Nella prospettiva di Habermas la legittimità non si riduce mai a "mera legalità", per cui *ciò che è legittimo non è mai del tutto legale e ciò che è legale non è mai del tutto legittimo*. La tensione tra la legittimità e la legalità nelle società democratiche non è distruttiva, ma si traduce, al contrario, in una conflittualità illuminante, che rende "effervescente" lo spazio pubblico ed unisce i cittadini.

La ricerca di Habermas mira a fissare le norme la cui pretesa a valere universalmente non sia riducibile a mera apologia della supremazia planetaria della civiltà industriale occidentale. Le norme tratte dall'etica del parlare, implicite nella decisione di prendere la parola in una comunità dialogante, sono le condizioni universali dell'efficienza del discorso, dell'uso efficiente del linguaggio. In questo senso non sono riducibili a strumento di potere di una classe sociale, di un blocco storico di interessi, di una forma di governo.

Per riassumere possiamo dire che la teoria critica della società industriale in tutte le sue espressioni verte su queste tre tesi: la razionalità sostanziale non è il calcolo dei mezzi per aggiungere un fine qualsiasi, scelto in base alle preferenze rivelate dal mercato – la razionalità è una ricerca di quei fini che sono “buoni in sé”, non perché servono a qualcosa altro; la razionalità presuppone che disponiamo di una distanza dai fini che perseguiamo, sufficiente perché la realtà ci possa correggere, perché possiamo riconoscere la differenza tra le nostre mappe e il territorio vero, perché non sostituiamo le mappe del mondo a mondo; la comunicazione è un valore in sé, ha una forza terapeutica che si manifesta quando emancipiamo i processi di comunicazione dalla loro subordinazione a potere economico e al dominio politico, dal loro asservimento allo status quo. Le opere di Horkheimer, di Marcuse e di Habermas elaborano in modo particolarmente istruttivo – ciascuna con accentuazione diversa – questi temi costitutivi della teoria critica.

Il rischio ambientale e la seconda modernità

Negli anni Ottanta si afferma un nuovo senso d'attualità che impone una nuova questione di (s)fondo, un nuovo luogo comune della cultura moderna: il concetto di rischio ambientale diventa un concetto egemone nell'interpretazione della tarda modernità (post)industriale. La società industriale viene percepita prima di tutto come una società del rischio, come dice appunto il titolo del celebre libro di U. Beck *La società del rischio*. Al concetto di rischio ambientale si richiamano i più importanti movimenti politici e sociali della società contemporanea che percepiscono come *inattuale* la democrazia, basata sulla competizione per il consenso elettorale tra i partiti tradizionali, le cui ideologie si sono formate nelle lotte sociali della prima modernità industriale.

La prima modernità, in cui la modernità si identifica con lo sviluppo dello Stato industriale, produce dei rischi ambientali, sociali e morali (pensiamo alle biotecnologie) che non possono essere risolti all'interno del quadro istituzionale e culturale della prima modernità. Le conseguenze secondarie della modernizzazione innescano, nelle società industriali, reazioni dei *subsistemi*, le cui dinamiche, semantiche e logiche non s'integrano nella “vecchia” modernità, ma, al contrario, la dissolvono.

Questa dissoluzione investe

(i) sotto il titolo di “flessibilità”, i valori centrali della prima modernità come ad esempio quello di “impiego sicuro”;

(ii) sotto il titolo “pericoli ambientali”, la certezza del futuro e la protezione contro i pericoli legati alla tecnologia;

(iii) sotto il titolo “globalizzazione”, i vincoli e le garanzie contro la competizione illimitata che sono legati ai diritti dei cittadini negli Stati nazionali.

Le questioni di (s)fondo incentrate sul rischio ambientale, rendono *inattuali*, superati nella sostanza, i programmi dei partiti politici del “sistema”. I nuovi movimenti politici cercano di mobilitare trasversalmente la società civile contro le conseguenze sociali, ambientali e politiche della *deregulation* globale imposta dalle grandi corporazioni sopranazionali.

La società del rischio è caratterizzata da una crescente incertezza circa la sostenibilità del *tecnicamente fattibile*. In altri termini: la tensione crescente tra la sempre più incerta *sostenibilità* (biologica, sociale e morale) del tecnicamente sempre più facilmente *fattibile*, spinge l'evoluzione della società verso una seconda modernità o “modernità riflessiva”, cui attingerà la sua legittimità la futura egemonia del nuovo blocco storico di potere nel sistema di società industriali globalizzate.

Per riassumere: Il concetto di “modernità riflessiva” è stato introdotto da Beck (1999) per indicare quella fase della modernità, in cui comincia a predominare la consapevolezza collettiva che i problemi *creati dalla modernità*, in particolar modo il rischio ambientale, *non possono essere risolti all'interno della modernità*. La modernità riflessiva o la seconda modernità - che è ancora alla ricerca di una sua rappresentazione politica efficace - deve agire verso i valori della prima modernità come la prima modernità ha agito verso le tradizioni premoderne, deve, cioè, dissolverla.

“La *modernizzazione riflessiva* deve significare: *autotrasformazione* della società industriale...; la *prima* modernità deve dissolversi ed essere sostituita da una *seconda*, i cui contorni e principi devono essere scoperti e modellati. Il che vuol dire: le grandi strutture e le semantiche delle società industriali degli Stati nazionali vengono radicalmente trasformate, spostate, rifatte (ad esempio attraverso i processi di individualizzazione e di globalizzazione), non necessariamente in modo consapevole e voluto... ma (*imposto*) con la sola forza delle conseguenze secondarie nascoste... (*che sono*) in primo luogo *insicurezza*, in secondo luogo *politicizzazione*, in terzo luogo *battaglie per nuove delimitazioni*” (Beck 1999a, 35).

La radicale incertezza, inerente alle scelte come sono ad esempio quelle che riguardano la manipolazione genetica o i cambiamenti climatici, implica la politicizzazione degli ambiti che prima appartenevano al nostro mondo della vita, erano, cioè, regolati dalla “natura”. Questa politicizzazione dei temi prima considerati *apolitici*, che avviene al di là dei partiti politici tradizionali e della loro capacità di politicizzazione, è una caratteristica decisiva della seconda modernità. Essa rende obsoleti gli apparati politici e le ideologie di riferimento della prima modernità, svuotandole del loro contenuto politico.

Uscire dal circolo vizioso della Crescita della Crescita è la questione di (s)fondo che informa in modo più o meno diretto la politica del nuovo Millennio; il tema sempre più rilevante sono le politiche di controllo e di gestione del *bios* - le biopolitiche. Le istituzioni della prima modernità traggono la loro legittimità esclusivamente dalla promessa di una nuova crescita economica; i movimenti verdi che si oppongono ad essa spingono verso un rinnovamento morale e religioso della società per trovare nuove fonti di legittimazione – slegate dalla promessa di una ulteriore crescita della ricchezza - per le decisioni collettive.

La modernità come crescita contemporanea del vapore e del ghiaccio di Offe

La modernizzazione ha una sua direzione storica, un vettore lungo cui si muove: *la modernizzazione è il continuo aumento delle opzioni degli individui nelle quattro sfere seguenti:*

(i) nella sfera della riproduzione materiale aumentano le possibilità di scegliere tra diversi beni, in seguito all'organizzazione razionale della produzione e ad un massiccio intervento della tecno-scienza nel mercato economico;

(ii) nella sfera della riproduzione culturale aumentano le possibilità di scegliere tra diverse ideologie, orientamenti normativi, versioni del mondo, lealtà politiche;

(iii) nella sfera della partecipazione politica aumenta la capacità di tutti gli attori di rappresentare i propri interessi e punti di vista e di promuovere i progetti in discontinuità radicale con il passato;

(iv) nella sfera delle politiche pubbliche aumentano le possibilità di imporre decisioni politiche e leggi generali ad un numero enorme di persone mediante le tecniche moderne di dominio e il *monitoring* efficace dei comportamenti effettivi, come ad esempio la burocrazia o l'informatizzazione dell'amministrazione [Offe 1987: 45].

Offe riassume il suo concetto di modernità nella metafora “crescita contemporanea del vapore e del ghiaccio” che abbiamo presentato brevemente nella Parte I quando ci chiedevamo che cosa Weber intendesse con la sua concezione della modernità come “gabbia d'acciaio” . In superficie assistiamo ad enormi aumenti *visibili* della capacità di ciascun individuo di scegliere autonomamente le linee d'azione; in profondità, a livello delle istituzioni e delle strutture socio-politiche, assistiamo invece ad enormi aumenti *invisibili* delle rigidità, delle limitazioni e delle immobilità.

La legge ferrea dell'oligarchia di Michels che abbiamo citato più sopra è un esempio icastico della crescita contemporanea del vapore e del ghiaccio: la democrazia industriale richiede che la classe operaia partecipi alla direzione della società, per garantire la partecipazione bisogna istituire le organizzazioni sindacali e queste generano le oligarchie sindacali che instaurano una supremazia sulla classe operaia. A questa legge niente si può sottrarre, l'aumento del *ghiaccio* oligarchico accompagna ogni aumento del *vapore* democratico.

Una definizione apologetica della modernità riflette solo la superficie della modernità, ovvero l'aumento generalizzato e continuo delle opzioni e delle fluidità in tutta la società.

Degli studi anti-apologetici sulla modernità fermiamo tre punti [Offe 1987, 43].

In *primo luogo* le idee cui si ispirano i movimenti della modernità danno luogo alle istituzioni che sono in contrasto con queste idee; in *secondo luogo* questa contraddizione non può essere risolta attraverso una contro-rivoluzione, una riconsiderazione radicale delle idee moderne e un conseguente ritorno ai vocabolari e alle istituzioni pre-moderne; in *terzo luogo* nelle società moderne vi è sempre uno spazio per cercare di risolvere questa contraddizione senza distruggere il contenuto ideale della modernità. In altri termini: la tensione tra la legittimità (i valori della modernità) e la legalità (le istituzioni della modernità) si risolve sempre in un progresso della modernità, ovvero in un riavvicinamento delle istituzioni moderne ai valori moderni.

Una concezione non apologetica della modernità, potremmo dire, rende visibile l'aumento del ghiaccio con cui paghiamo ogni aumento di vapore.

Dall'inizio della Rivoluzione industriale, la sociologia moderna considera come problema centrale dell'evoluzione della società industriale la necessità di inventare sistemi di regole razionali e condivise, in grado di garantire la coesistenza dei diversi orizzonti opzionali. Questi sistemi di regole devono coordinare e vincolare gli orizzonti opzionali in rapida espansione, senza tuttavia annullare o reprimere le forme di vita emancipate, basate, cioè, sull'aumento di opzioni a disposizione degli attori individuali nelle quattro sfere menzionate più sopra.

Vale questa formula: quanto più l'orizzonte delle opzioni realmente disponibili per tutti si estende, tanto più appare difficile rendere il proprio agire compatibile con gli orientamenti essenziali e con le premesse epistemologiche e ideologiche di altre sfere di azione coinvolte. Se il problema della compatibilità delle linee d'azione non viene posto al centro del sistema; se le scelte individuali sono guidate solamente da un ideale di efficienza nel raggiungere gli obiettivi validi nelle rispettive sfere d'azione autonome, le scelte razionali individuali si trasformano in una follia collettiva che porterebbe la società alla catastrofe. Le condizioni di cooperazione e di coordinazione tra le sfere d'azione devono diventare esplicitamente il tema più urgente e rilevante della politica.

Nella prospettiva proposta da Offe sono da considerarsi moderni nel senso non apologetico «quei sistemi sociali che tengono sotto controllo, in modo non regressivo e non antimoderno, i problemi di disintegrazione derivanti dall'espansione di capacità specializzate, così da non contraddire il principio stesso dell'allargamento di capacità. È questo difficile problema che, con formule di comodo del tipo "l'ordine fondato sulla libertà", spesso viene più nascosto che esplicitato» [Offe 1987: 50].

Nel contesto della metafora "crescita contemporanea del vapore e del ghiaccio", possiamo definire diverse concezioni anti-apologetiche della modernità (quelle che riprendono la formula weberiana di "gabbie d'acciaio") come tentativi di «rendere visibile la crescita del ghiaccio formatosi *in conseguenza* dell'aumento del vapore» e di dar voce, per così dire, ai costi collettivi nascosti dell'aumento delle opzioni a disposizione degli individui. Prendiamo ad esempio l'autostrada: essa aumenta la mobilità di ogni individuo, semplifica le operazioni necessarie per scegliere tra percorsi alternativi quello più utile. L'autostrada stessa però non è un'opzione come le altre, non è un'alternativa tra le alternative; essa, al contrario, introduce nella società una rigidità difficilmente intaccabile dalle decisioni alternative liberamente negoziate tra i cittadini. Le strutture come autostrade o supermercati si sottraggono a quel potere di scelta degli individui e dei gruppi che queste strutture stesse fanno aumentare. L'aumento della

mobilità generato dall'autostrada è il vapore, l'autostrada stessa è invece il ghiaccio ed entrambi crescono contemporaneamente.

Semplifichiamo la contraddizione delle istituzioni moderne esplicitata da Offe [1987: 52] in questo modo: *quante più sono le opzioni disponibili a tutti i cittadini, tanto meno è a disposizione di questi cittadini come una opzione, la struttura istituzionale in virtù della quale queste opzioni sono disponibili.*

In altri termini: i campi unificati in cui devono presentarsi le alternative per poter essere calcolate razionalmente e gerarchizzate efficientemente come preferenze degli individui, non possono essere modificati, a costi sostenibili, nel quadro di una democrazia industriale. In altri termini ancora: le strutture che garantiscono l'efficienza della scelta individuale - l'accessibilità delle informazioni, l'omogeneità del campo, la commisurabilità dei dati, la calcolabilità dei vantaggi - si sottraggono alla scelta degli individui. L'autostrada consente una fluidità del movimento, facilita la valutazione razionale dei percorsi alternativi, ma essa stessa è rigida, difficilmente modificabile e costruita in virtù di coalizioni politiche non soggette alle leggi del mercato libero.

Vale questa formula generale:

«Quanto più il singolo cittadino gode di diritti democratici e quanti più cittadini vengono inclusi nel godimento di questi diritti, tanto più viene indirettamente stimolata la crescita di organizzazioni e di prerogative di fronte alle quali questi diritti perdono il loro potenziale di influenza politica» [Offe 1987, 53].

L'approccio di Offe mette in luce una straordinaria resistenza alla revisione, incorporata nei sistemi socio-tecnici su cui si fondano le società industriali di tipo occidentale. Le strutture come appunto le autostrade, sono campi unificati che aumentano la razionalità delle scelte che gli individui compiono tra le alternative che vi si presentano, ma in virtù della loro introduzione nel sistema «si chiude contemporaneamente l'opzione di poter un giorno rinunciare ad esse» - e questo sia per l'entità degli investimenti sostenuti sia per i costi insostenibilmente alti della negoziazione politica necessaria per smantellarle.

Riformuliamo il paradosso di Offe in questo modo: la scelta individuale è efficiente a condizione che le opzioni tra le alternative si presentino in un campo unificato che le rende, a costi bassi, commisurabili, calcolabili, ordinabili; questo campo unificato esso stesso, non si presenta però mai come un'opzione a disposizione degli individui.

La crescita del ghiaccio è la condizione dell'aumento del vapore. Per uscire dalla morsa di questo paradosso Offe propone "utopia dell'opzione zero". Con questa formula egli indica tutte quelle strategie politiche che mirano a convincere i cittadini di rinunciare esplicitamente ad ogni ulteriore crescita del vapore per ridurre il ghiaccio, o, detto più astrattamente, di rinunciare alla crescita dell'*opzionabile* per ridurre la *rigidità*, introdotta nella società dalla costruzione dei campi unificati come sono supermercati o autostrade che paralizzano il potere di scelta dei cittadini. Ogni ulteriore aumento del vapore provoca, in condizioni di complessità, una crescita insostenibile del ghiaccio. Il supermercato rende più razionale la scelta del consumatore, rende facilmente comparabili molti prodotti diversi esposti sugli scaffali, dove sono "comparabili a colpo d'occhio". Il supermercato stesso non è però un'opzione dei consumatori, ha un impatto enorme sulla qualità dei prodotti agricoli, fa fallire i negozi integrati negli spazi storici delle città, impone ai produttori prezzi bassi a scapito della qualità, è una concausa della BSE e dell'uso massiccio di chimica alimentare. Le autostrade, l'euro, i questionari degli istituti dossografici, le burocrazie computerizzate, Microsoft, il commercio in rete, sono strutture che flessibilizzano la società *in superficie*, ma introducono nuove rigidità *in profondità*.

Vi è un altro problema, strettamente connesso: la comunicazione nello spazio pubblico delle società post-industriali democratiche privilegia il vapore rispetto al ghiaccio in modo così distorto, da costituire una minaccia alla democrazia. Il linguaggio della pubblicità esalta ad esempio la crescita continua del potere di scelta degli individui, ignorando sistematicamente le rigidità introdotte in tutta la

società dai campi unificati che rendono la crescita delle opzioni individuali possibile – tacendo sulla crescita del ghiaccio.

Abbiamo già fatto riferimento alla teoria di McLuhan, secondo cui “tutte le situazioni culturali sono composte da un'area di attenzione (figura) e un'area molto più vasta di disattenzione (sfondo)” e comprendere presuppone saper vedere tutte e due aree simultaneamente. Ricorrendo a questa concezione possiamo dire che il vapore è la “figura” che attira l'attenzione, mentre il ghiaccio è lo “sfondo” oscuro di disattenzione. Per rendere il ghiaccio più visibile nello spazio pubblico, per attirare l'attenzione sullo sfondo oscuro delle nostre scelte illuminate, bisogna investire nella comunicazione, ma tutti gli investimenti, proprio perché sono *investimenti*, seguono la logica del profitto e solamente l'ulteriore crescita del vapore dà profitti. Un esempio è la politica di diminuzione delle tasse per favorire i consumi privati: i consumi privati sono vapore che viene esaltato come liberazione del cittadino, gli aumenti della pressione fiscale necessari per far fronte alla crescita del ghiaccio causata da questi consumi sono considerati come “vincoli da cui bisogna liberarsi”.

La conseguenza del fatto che le rigidità imposte dal ghiaccio in tutti i settori della società rimangono fuori della coscienza pubblica, è l'istituzionalizzazione dell'irresponsabilità come atteggiamento di massa. Siccome l'apologia del vapore istituzionalizza l'irresponsabile incoscienza di fronte al ghiaccio, il futuro della democrazia post-moderna dipende dall'affermarsi nello spazio pubblico dei movimenti collettivi, capaci di opporsi efficacemente all'euforia deresponsabilizzante del vapore che svuota di ogni rilevanza politica la “coscienza del ghiaccio”.

Le forme di irresponsabilità istituzionalizzata più spesso denunciate dai critici della modernità sono la burocratizzazione, la specializzazione, la tecnicizzazione, la banalizzazione del male, ovvero l'invisibilità morale del male. Che tipo di irresponsabilità istituzionalizzata è l'accecamento di fronte alla crescita delle rigidità sistemiche in conseguenza dell'aumento delle opzioni a disposizione dei consumatori? Penso che la parola usurata “consumismo”, se sgombrata dai preconcetti moralistici, indica il nucleo di questa irresponsabilità istituzionalizzata a livello di massa, che si fonda sull'apologia della crescita delle opzioni a disposizione dei cittadini e sulla disattenzione più totale verso le limitazioni, introdotte nella società dalle strutture che rendono queste opzioni effettive - le autostrade, i supermercati, le imprese multinazionali, le reti dei *computers*.

Nello spazio pubblico globalizzato le conseguenze che l'apologia del vapore ha avuto sul pianeta Terra stanno acquistando una forte attualità: i media li *monitorano* sistematicamente. I giornali di grande tiratura riportano ad esempio le fotografie dei ghiacci sciolti o le dichiarazioni dei climatologi sulle conseguenze socio-economiche del riscaldamento globale, causato dai gas serra. Il ghiaccio (non metaforico in questo caso) diventa visibile, ma la responsabilità che deriva dall'aver provocato la sua crescita, non è “politicamente rappresentata” in modo efficace. L'Internet *disintermedia* l'economia permettendo una più veloce elaborazione delle informazioni rilevanti per la decisione razionale del consumatore, ma la lotta contro le nuove rigidità che introduce nelle società industriali sotto il titolo complessivo “flessibilizzazione” sono “fuori delle opzioni collettive”. Il conflitto sull'articolo 18 investe ad esempio lo stesso concetto di lavoro nella società attuale ed è un aspetto della conflittualità strutturale che la globalizzazione economica provoca.

Capitolo settimo

Globalizzazione: dieci parole per capirla, non per farne apologia

“Forse la difficoltà a trovare una definizione unanime della globalizzazione è figlia anche di un'epocale crisi del fenomeno stesso della definizione. Mi chiedo se non sia scaduto il tempo in cui era possibile dare definizioni... Quasi tutti sono in grado di schierarsi pro o contro la globalizzazione ma pochissimi sanno cos'è. Fenomeno in sé assurdo ma da poco diventato logico, da quando è decaduto il gusto di dare definizioni. Non c'è una definizione della globalizzazione perché non esistono più le definizioni.”

Alessandro Baricco

Le forme della globalizzazione: le quattro ondate

Il sociologo della società post-industriale De Masi ripercorre, nella sua riflessione sul futuro del lavoro (1999, 163-170), dieci forme che la globalizzazione ha assunto nella storia del mondo. La prima forma della globalizzazione è la scoperta, la progressiva esplorazione del pianeta per farne mappe e per sfruttarne le risorse che culmina nella conquista della Luna da parte dell'umanità. La seconda è il commercio che dagli inizi arabi e asiatici si è esteso su tutta la Terra, collegando i mercati locali a quelli cosmopoliti; questo processo cominciò già in Mesopotamia, continuò nei paesi arabi e del Medio Oriente, nelle repubbliche marinare italiane e nelle città anseatiche tedesche e culmina nell'attuale organizzazione mondiale del commercio (WTO) e nel mercato planetario delle informazioni e delle conoscenze.

La colonizzazione ha rappresentato un'altra forma di globalizzazione, le cui quattro varianti contemporanee sono: l'invasione dei mercati con un tipo di prodotto, come ad esempio il caso Microsoft, o le multinazionali del petrolio; l'esportazione dei capitali che sottomette nuovi paesi ai fini strategici dell'oligarchia finanziaria del pianeta; le imprese multinazionali il cui potere e la cui influenza oltrepassano la sovranità di qualsiasi stato; l'egemonia di certe idee imposta dai *managers* della comunicazione planetaria. L'ottava forma della globalizzazione è la formazione delle organizzazioni sopranazionali che cercano di sottoporre a regole sanzionate internazionalmente l'agire di tutti gli stati. La nona forma della globalizzazione sono le contrattazioni tra le imprese multinazionali con lo scopo strategico di indebolire la competizione reciproca creando una rete di interessi comuni.

La decima forma della globalizzazione è la peculiare forma che essa ha assunto attualmente; le sue caratteristiche essenziali sono: (i) la *compenetrazione* di tutte le sue forme storiche che oggi operano contemporaneamente; (ii) il ruolo unilaterale degli Stati Uniti che sono attualmente *l'unica potenza colonizzatrice*; (iii) l'unificazione politica come conseguenza della *mobilità enormemente aumentata*

delle masse; (iv) il potere unificante dei *mass media* che ha formato una mente collettiva unica - tutti gli uomini vivono *in contemporanea* gli stessi eventi importanti.

Ora il “momento unipolare” che caratterizza la politica internazionale di questo inizio di nuovo Millennio pone una questione importante a tutti i sostenitori della democrazia internazionale: è l’unipolarità americana l’inizio di una nuova forma di *governance* del mondo o, *viceversa*, si tratta solo di un *momento* transeunte? Nell’ipotesi in cui si tratti di una *governance* del mondo destinata a perdurare, quale deve essere il rapporto con il governo degli USA di tutti gli altri paesi del mondo? Di puro vassallaggio o di attivo dialogo e di reciproca influenza? E quali forme istituzionali questo nuovo rapporto deve assumere? Dovrebbe veramente il presidente degli USA essere eletto dai cittadini di tutto il mondo, come si diceva nelle discussioni sulle recenti elezioni americane?

Semplificando possiamo descrivere il processo di globalizzazione, nella sua fase attuale “di compenetrazione di tutte le sue forme storiche”, come un intreccio delle conseguenze insostenibili di quattro grandi ondate di mutamenti provocate dalle rivoluzioni tecnologiche legate all’energia nucleare, alla comunicazione elettronica, ai viaggi cosmici e alla crisi ecologica.

Il primo urto della globalizzazione ha un epicentro chiaramente visibile - Hiroshima. Rimanda alla minaccia nucleare, alla consapevolezza che una guerra nucleare distruggerebbe la vita sulla Terra non ammettendo dunque alcun vincitore. La sovranità politica si fondava sulla possibilità effettiva di scatenare l’olocausto nucleare, per la prima volta nella storia, la sopravvivenza dell’umanità dipendeva dalle decisioni politiche di un numero ristretto di individui, e dunque dalla razionalità del suo sistema politico. L’esistenzialismo era il movimento filosofico che negli anni Cinquanta ha espresso nel modo più influente il nuovo peso acquisito dalla parola “decisione libera”, e anche l’ansia suscitata dalla crescente consapevolezza dei condizionamenti e delle manipolazioni che ne insidiano la ragionevolezza e il fondamento morale.

Il secondo urto della globalizzazione fu provocato dal concetto di “limiti della crescita” imposto all’attenzione dell’opinione pubblica mondiale dalle argomentazioni del Club di Roma e riassunte nel volume *The Limits to Growth* pubblicato nel 1972 da Dennis e Donella Meadows. La tesi principale del libro è che la continuazione del modello attuale di crescita economica avrà per conseguenza un crollo dell’ambiente e un esaurimento delle risorse del pianeta verso la fine del secolo”.

L’approfondita analisi delle previsioni formulate nel libro, svolta in seguito *dall’University of Sussex*, mostrò che le previsioni hanno sottostimato la velocità e la profondità dei mutamenti tecnologici, la capacità di adattamento delle società democratiche e la capacità della società civile di promuovere mediante movimenti collettivi mutamenti istituzionali di grande impatto. Il testo ha comunque aperto una nuova epoca nella valutazione dei costi reali della crescita industriale: nello spazio pubblico delle democrazie industriali comincia a imporsi la coscienza della necessità di rimediare velocemente, per uscire dal circolo vizioso che trasforma ogni aumento della razionalità individuale in un aumento della follia collettiva, alla sottovalutazione delle “terre comunali” nel processo di formazione dei prezzi.

Un grande impatto ha avuto anche il libro di E. J. Mishan sui “costi della crescita”, pubblicato per la prima volta nel 1967 che mette in luce i costi nascosti, o non misurabili con i metodi classici dell’economia, come ad esempio il traffico nelle grandi città, l’impatto sociale e culturale della rapida trasformazione tecnologica dell’ambiente, dell’espansione delle comunicazioni ecc.

I limiti che la natura pone alla crescita industriale obbliga i paesi industriali ad una coordinazione globale, legittimata da un progetto politico “universale” e sanzionata da organismi internazionali.

Il terzo urto rimanda all’espansione planetaria della comunicazione analizzata, nelle sue implicazioni globali, nella pionieristica opera di McLuhan. La comunicazione globale - il formarsi del “villaggio globale” (McLuhan) o della “società trasparente” (Vattimo) - porta alla relativizzazione, frammentazione e contaminazione reciproca di tutte le culture storiche. La comunicazione è sempre più estesa, ma risulta sempre meno realizzabile il suo fine più rilevante, quello cioè di mobilitare i partecipanti alla comunicazione per trasformare, mediante processi (movimenti) politici, l’informazione

in energia sociale, ovvero per cambiare quelli aspetti della nostra situazione che l'informazione ricevuta ci costringe a giudicare come insostenibili.

La quarta ondata, la più dirompente, è la *planetarizzazione*. Nel capitolo V abbiamo discusso l'imperativo morale che Al Gore deriva dalla foto della Terra, presa da un'astronave a quattro miliardi di miglia di distanza in cui la Terra non è che un piccolo puntino, perso nell'infinità di altri puntini. Al Gore propone di usare i processi politici della democrazia per rendere i nostri comportamenti coerenti con l'informazione contenuta in quest'immagine: i costi della crescita economica sono insostenibili perché minacciano la terra, la nostra unica casa.

Abbiamo citato anche Marshall McLuhan che ha scritto che “la vera azione nell'evento non era sulla Terra o sulla Luna, ma piuttosto nel vuoto (tra di essi)... Eravamo appena diventati consapevoli dell'esistenza fisica separata di questi due mondi, ed eravamo disposti, dopo un certo shock iniziale, ad accettare entrambi gli ambienti come possibili per l'uomo” (1989, 22).

Con la parola “planetarizzazione” indico dunque l'impatto culturale, morale e politico del mutamento radicale del nostro rapporto con la Terra e con la vita su di essa, implicita nei viaggi cosmici. La vista della Terra vista dalla Luna come un piccolo pianeta blu, dove la vita non è che un fragile e minacciato strato verde sulla sua superficie, impone a tutti gli uomini, nel momento in cui diventa un'esperienza di massa, un nuovo imperativo categorico universale - la bio-solidarietà. L'immagine della Terra fotografata dal satellite mostra, con una convincente concretezza, a tutti gli uomini, che ogni agire ha, nel contesto della società tecnologica complessa, un impatto globale sull'*habitat* umano; a partire da quale *contratto sociale originario*, possiamo dunque difendere come legittimo il concetto di “bene privato”? Cambia radicalmente il rapporto tra l'agire umano e il luogo in cui si svolge – ossia il pianeta Terra. La legittimità dell'agire umano deve fondarsi ora su una versione del mondo radicalmente diversa da quella basata sull'*antropocentrismo* cristiano (riscritto dalla modernità in termini di soggettività che si emancipa dalle servitù inconsce implicite nelle tradizioni), sull'idea di progresso o di diritti umani, sulla crescita della capacità umana di piegare la natura ai suoi fini e sulla *matematizzazione* della natura.

Le azioni private o pubbliche si caratterizzano ora per un “*deficit* permanente di legittimità” che è una conseguenza dell'espansione della comunicazione elettronica che ha trasformato tutte le società sulla Terra in una sola “società trasparente”. Con quest'espressione Vattimo indica il fardello storico particolare della situazione contemporanea, il fatto, cioè, che nessun individuo o gruppo di individui possa sottrarsi al riconoscimento dei limiti della versione del mondo su cui basa i suoi progetti d'azione. I limiti storici delle nostre versioni del mondo sono diventati trasparenti, per cui nessun attore razionale può rivendicare una posizione privilegiata per le conoscenze o convinzioni morali su cui basa le sue scelte. Nessun attore dispone di informazioni sufficienti circa l'impatto delle sue azioni sugli altri, nessuno può pretendere di essere sovrano, nessuno rappresenta credibilmente il punto di vista universale, certo e rappresentativo dell'interesse pubblico.

Quale etica e quale razionalità dovrebbe ispirare l'agire umano nell'ambiente tecnologico così complesso? Le conseguenze delle nostre azioni si amplificano imprevedibilmente attraverso tutto il sistema provocando catastrofi nei luoghi lontani che i *mass media* rielaborano in immagini drammatiche, viste in contemporanea da tutti gli uomini sul pianeta Terra. Sul *Corriere della Sera* del 14 ottobre 2001 leggiamo ad esempio questa notizia: “Hanno il muso e le zampe color giallo fluorescente i primi maialini al mondo nati con geni di medusa inseriti nel loro patrimonio genetico”. Secondo quali criteri etici dobbiamo valutare una simile possibilità tecnica? E' eticamente sostenibile un maialino-medusa? Posso mettere al mio negozio il cartellone “qui si vendono i maialini fosforescenti medusizzati”? E' il profitto economico una ragione sufficiente per questo intervento che ricodifica l'identità di un essere vivente?

La globalizzazione: un minivocabolario (di dieci parole)

Il successo del termine *globalizzazione* dipende in buona parte dal fatto che ci permette di riunire in una sola parola il caos seguito alla fine del bipolarismo. Esso si presenta così come un concetto che rende possibile un gigantesco riciclaggio degli scarti e dei frammenti della prima modernità –

pensiamo all'espansione coloniale (vi è un legame tra la posizione degli arabi in Francia e la guerra d'Algeria), alle gigantesche migrazioni che accompagnavano l'industrializzazione, alle conseguenze geopolitiche della Guerra fredda, i cui residui – tra cui il terrorismo islamico - l'Occidente industriale non ha mai cercato di rimuovere dopo il 1989.

La parola tutto-fare “globalizzazione” permette di rimescolare e rielaborare questi scarti della paleomodernità in una nuova “meta-narrazione” unificante, che garantisce legittimità alle politiche di riduzione dei diritti dei cittadini, ad esempio la flessibilizzazione del mercato del lavoro o lo smantellamento dello stato sociale del dopoguerra, presentate come una nuova “necessità storica”. Il termine “globalizzazione” si oppone in questo modo alle versioni post-moderne del mondo, incentrate invece sulla dissoluzione delle grandi meta-narrazioni imperative da cui l'*ordine moderno* traeva la sua legittimità e l'energia di espansione.

Come tutti i concetti basilari delle scienze umane, anche il concetto di globalizzazione ha una dimensione *analitica/descrittiva*, e una dimensione *politica/normativa*. Ogni concetto proposto dalle *humanities* contiene le tracce di una “effervescenza collettiva” (termine usato da Durkheim nella sua riflessione sulla funzione sociale delle religioni) che, trascinando, motivando, orientando, (dis)unendo, sensibilizzando le masse, ha fatto nascere i movimenti sociali impegnati nella lotta per la trasformazione della società – pensiamo ad esempio al concetto di classe. La tensione tra la dimensione politica/normativa e quella analitica/descrittiva del concetto di globalizzazione non può essere annullata, ma esplicitamente riconosciuta.

La “globalizzazione” indica anzitutto la venuta di un'epoca in cui gli uomini sono condannati a diventare “custodi della Terra”, a negoziare, cioè, patti politici per garantirsi un'aria respirabile, una mobilità socialmente sostenibile, un clima compatibile con i limiti biologici della sopravvivenza umana, una flessibilità compatibile con le basi antropologiche dell'esistenza.

Cominciamo la nostra analisi della globalizzazione dalla costruzione di un minivocabolario essenziale.

Il minivocabolario che useremo per definire la globalizzazione comprenderà dieci parole d'uso corrente nelle scienze umane e nei dibattiti pubblici che appartengono a discipline diverse per cui circolano slegate l'una dall'altra; nel nostro minivocabolario li legheremo invece insieme. Combinate insieme, le parole di questo minivocabolario colgono il processo di globalizzazione nella sua contraddittorietà peculiare, in virtù della quale si presenta, da una parte, come un recupero trionfale della modernità, dall'altra ci pone invece di fronte a problemi che trascendono totalmente i vocabolari e i paradigmi della modernità.

Includo in questo vocabolario minimo le seguenti dieci voci: ambiente tecnologico, azione collettiva, bene pubblico, capitale sociale, complessità, costo transazionale, *deregulation* (o competizione illimitata nel mercato planetario), esternalità (o *diseconomie* esterne), iperborghesia, irrazionalità collettiva come conseguenza della razionalità individuale.

(1) Ambiente tecnologico

L'ambiente tecnologico non è un insieme di strumenti più o meno efficaci a disposizione degli uomini, ma una forma di mondo, caratterizzata dalla crescente mobilità, riproducibilità, (re)installabilità, riscrivibilità, (ri)programmabilità, sintetizzabilità, (ri)traducibilità, (ri)comprimibilità, amplificabilità, riducibilità, conservabilità, (ri)movibilità, (ri)chiamabilità, (ri)evocabilità, (ri)trasmissibilità, (ri)costruibilità, (ri)trasferibilità di tutto. Un numero crescente di individui può scegliere tra le diverse linee d'azione negli ambiti prima determinati dalla natura e regolati dalle prescrizioni, e questo secondo criteri negoziati liberamente con gli altri e legittimati razionalmente.

La crescente riproducibilità, ricostruibilità e (re)installabilità di tutti gli aspetti del nostro mondo entra comunque in violento contrasto con quelle definizioni di senso, su cui la nostra civiltà si è fondata per millenni. Sia che si trattasse di una relazione interpersonale, di un sentimento o di un'esperienza, la categoria di senso rimandava sempre a qualcosa di unico, di autentico, di irriproducibile, non costruito. Dall'inizio dell'era della tecnica, i filosofi mettono in guardia contro l'invasione del nostro mondo della

vita da infinite copie generate dagli apparati di riproducibilità che dominano nella società consumista di massa; e contro l'uomo di massa guidato dai bisogni inautentici imposti dalla pubblicità. La tensione tra l'autentico e l'artificiale, tra l'incontro con l'unico ed irripetibile che dà il senso alla vita e la disponibilità illimitata di copie riprodotte in massa che svuota ogni esperienza di senso è il nucleo delle critiche mosse alla civiltà industriale da sempre.

Con il concetto di *ambiente tecnologico* indico dunque una forma di mondo, caratterizzata «dall'accumularsi dei vantaggi a favore dell'uomo nello scambio con la natura» (cfr. Negrotti 1976). L'accumularsi di questi vantaggi significa, nell'insieme, che aumenta “a dismisura” il predominio dell'azione elettiva su quella prescrittiva. Il termine “azione elettiva” fu introdotto da Germani (ad esempio 1971, 1975) per indicare un tratto costitutivo della modernità, il fatto, cioè, che gli individui possono, in misura crescente, scegliere il corso da dare alle proprie azioni senza dover conformarsi ad uno schema predeterminato dalla tradizione o dalla natura. L'azione elettiva è anch'essa socialmente regolata, sebbene non in virtù degli schemi che collegherebbero rigidamente una data situazione ad una data risposta; essa è regolata invece dai criteri di scelta *relativi* (esistono criteri alternativi pure essi sostenuti su basi razionali da altri attori) e *negoziati* (concordati in base ad argomentazioni e contrattazioni tra le parti). La modernizzazione consiste nella progressiva espansione degli ambiti d'azione aperti alla scelta razionale libera compiuta dagli individui autonomi: nella società moderna infatti gli individui scelgono, in base a criteri negoziati e relativi, la propria professione, la religione, il gruppo di affiliazione, l'ideologia, il partito, ecc.

Le possibilità rimesse oggi alla scelta umana, ad esempio dalle biotecnologie, accrescono in modo così radicale il potere dell'azione elettiva da travolgerne ogni criterio etico o razionale tratto dalle metanarrazioni costitutive della prima modernità - ad esempio l'Illuminismo definito kantianamente come “emancipazione dell'uomo da una condizione di inferiorità di cui egli stesso è la causa”, la simpatia concepita da Smith e da De Tocqueville come il cemento della società democratica basata sull'uguaglianza. Possiamo ancora avere fiducia nell'immaginazione empatica capace di farci comprendere i punti di vista degli altri, nel senso comune o nella comunicazione libera da dominio per decidere se clonare o no gli esseri viventi? Le meta-narrazioni da cui la condizione dell'uomo moderno trae il suo senso più profondo - il progresso dell'umanità ad esempio - non ci danno più alcun aiuto per rispondere a queste domande.

Lo sviluppo tecnologico ha un implicito fine verso cui tende, la sua evoluzione ha una sua direzione stabile - il predominio dell'azione elettiva in tutti i campi. Questo predominio è interpretato dai sostenitori della modernità industriale come progresso, come senso della Storia. Estendere a tutti i cittadini la possibilità di scegliere la neve d'estate e la spiaggia d'inverno, i frutti d'estate in pieno inverno o la possibilità di catturare una voce o un volto destinati a svanire per riprodurli quando si vuole, di spostarsi velocemente da un qualsiasi luogo all'altro sul pianeta - tutto questo risponde all'imperativo della democrazia moderna che è quello di dare tutto a tutti e rendere gli uomini dipendenti solo dalle loro decisioni autonome e razionali.

L'espansione degli ambiti aperti all'azione elettiva travolge però oggi tutti i limiti storici: tra le scelte possibili rientra ad esempio quella di riscrivere il codice genetico degli esseri viventi sul nostro pianeta secondo criteri negoziati e relativi, ma pur sempre basati essenzialmente sul perseguimento del profitto. La negoziazione dei criteri vincolanti per regolare le azioni elettive di questo genere da un punto di vista etico, trascende attualmente i modelli di comunicazione politica delle democrazie industriali. I mutamenti *antropogenici* del clima, il buco nell'ozono, la riduzione della *bio-logo-sociodiversità* ovvero della pluralità dell'informazione genetica, culturale e sociale disponibile sulla Terra, l'inquinamento delle grandi città e i rischi delle biotecnologie, sono conseguenze delle scelte governate da minoranze privilegiate che hanno però un impatto enorme su tutti gli esseri viventi sul pianeta Terra.

In altri termini: la globalizzazione significa che le condizioni di vita sul pianeta Terra dipendono, in una misura del tutto nuova, dai vincoli negoziati secondo criteri razionali tra i gruppi di interesse egemonici. La domanda di come garantire, nell'ambiente tecnologico delle società *ipermoderne* industriali, la razionalità dei vincoli cui deve essere soggetto l'uso dell'informazione contenuta nel *genoma* umano o nelle previsioni dei climatologi sul riscaldamento globale causato dai gas serra, è

estremamente urgente, ma non ammette una risposta certa. I concetti metafisici tradizionali come natura umana, condizione umana, bene comune o responsabilità morale, hanno perso ormai ogni cogenza. I criteri vincolanti che il rispetto condiviso per la natura umana (per ciò che l'uomo è non per volontà sua ma in virtù delle leggi immutabili della natura) o il rispetto per l'esperienza degli anziani imponevano alle azioni elettive nella prima modernità, sono definitivamente rimossi. Lo sviluppo dell'ambiente tecnologico ha cancellato la differenza tra la città umana e la natura. La natura viene vista prevalentemente come "rischi imprevedibili", come la forza che può causare "catastrofi improvvise"; la natura è un insieme di minacce legate al *deficit* di informazioni o alle inevitabili conseguenze non intenzionali delle azioni umane (Jonas 1990).

La natura è diventata un problema politico: rappresenta una limitazione della nostra libertà di agire che si manifesta, nella società attuale incapace di legittimare le limitazioni, solamente come catastrofe imminente – l'esempio particolarmente convincente è il riscaldamento globale del pianeta. L'ambiente tecnologico è vulnerabile, perché le interconnessioni imprevedibili tra gli elementi di cui consta, rendono incerto il risultato complessivo delle concatenazioni di azioni elettive. Il predominio totale dell'azione elettiva significa che tutti gli uomini scelgono, le scelte sono contingenti e la contingenza aumenta i rischi (cf. anche il capitolo VII, par. 4).

In conseguenza dello sviluppo delle biotecnologie, i processi di riproduzione della vita sono affidati alle norme negoziate nello spazio pubblico e rese vincolanti dalle sanzioni legali (pensiamo ad esempio alla legislazione italiana sulla riproduzione assistita, sugli embrioni legittimamente utilizzabili o sui trapianti) o sono affidati, in un numero crescente di casi, alle regole di mercato, ovvero al libero scambio reciprocamente vantaggioso e fondato su contratti privati.

Nella sua celebre ed apocalittica riflessione sul mondo tecnico (*Die Frage nach der Technik*, 1962, 16) Heidegger, il filosofo più citato nel Ventesimo secolo, ha scritto che non è corretto dire che «la centrale idroelettrica è costruita sul fiume Reno, come il vecchio ponte di legno che da secoli univa le sue rive; piuttosto dovremmo dire che il fiume Reno è stato inserito nella centrale idroelettrica, il fiume è ora determinato in ciò che è a partire dall'essenza della centrale - fornisce la pressione d'acqua». La natura, ridotta a "materia prima" o a "fonte d'energia", viene integrata nei sistemi d'azione diretti al perseguimento del profitto, l'ambiente tecnologico soppianta quello naturale su tutto il pianeta.

In riferimento a quale modello culturale legittimante e mediante quali regimi di negoziazione possiamo negoziare l'inserimento della natura dentro i complessi il cui fine è il profitto? I movimenti verdi che cercano di rappresentare la difesa della natura come problema politico più urgente, debbono lottare anzitutto per dare una rappresentazione politica ai moderni collettivi ibridi, ovvero i collettivi costituitisi in virtù dell'ibridazione di tutte le identità attraverso la tecnologia che è l'essenza non riconosciuta della modernità. Non riconosciuta perché la morale e la politica moderne continuano a fondarsi sull'autonomia dell'umano, sulla distinzione tra la società e l'ambiente tecnologico; la società moderna invece si è ibridata, si è intrecciata con la tecnica. L'espressione "ibridazione" (introdotta dal sociologo francese della scienza Bruno Latour nel volume intitolato *Non siamo mai stati moderni*) si riferisce al fatto che il confine "società - natura" viene trasgredito dalle tecnologie in continuazione, la società e la natura si incrociano contaminandosi irreversibilmente, mentre le pratiche culturali dominanti si basano sulla "purificazione", ovvero sulla rigida separazione della natura e della società. Faccio ad esempio parte di un gruppo di studiosi dispersi tra cinque continenti, ma siamo in contatto quotidiano grazie ad Internet: questo è un collettivo, costituito dalla tecnologia, non una società distinta dalla tecnologia.

Il termine "collettivo" vuole distinguersi anzitutto dalla parola "società" che è il prodotto della pratica di "purificazione", della separazione della società (della soggettività) dalla natura (dall'oggettività); il collettivo "colletta", ovvero mette insieme le associazioni di umani e di non umani (Latour 2000, 261). L'ambiente tecnologico in cui viviamo oggi è appunto un collettivo, un'associazione di umani e di non umani, di cose e di animali, di apparati tecnici e di azioni umane.

Per riassumere: Le società che si espandono nell'ambiente tecnologico hanno due problemi fondamentali:

(i) quello di garantire una fonte praticabile di giustificazioni per le scelte cui sono costrette dalla continua espansione degli ambiti esposti all'azione elettiva, al libero arbitrio degli individui.

(ii) quello di trovare una risposta alla profonda crisi di senso provocata dal predominio crescente delle copie sull'originale, del riproducibile sull'autentico, dell'installabile su ciò che è radicato nella terra o nella tradizione, della comunicazione sul contenuto della comunicazione; la civiltà occidentale infatti ha sempre identificato il senso della vita con la scoperta di ciò che è autentico, con la vicinanza all'originale, con la presenza dell'unico, con l'esperienza dell'irripetibile.

Come legittimare i limiti che vogliamo porre alla proliferazione di copie e alla riproducibilità di tutto? Su quali basi razionali dobbiamo vietare ad esempio la clonazione?

(2) Azione collettiva

La voce *azione collettiva* ha un ruolo centrale nel nostro minivocabolario della globalizzazione. Nel 1965 l'economista Mancur Olson introdusse il concetto di "logica dell'azione collettiva" per descrivere le condizioni necessarie per produrre efficientemente i beni pubblici. I beni pubblici non possono essere prodotti in modo efficiente, se non attraverso azioni collettive, date le loro due caratteristiche costitutive, quelle cioè di *indivisibilità* e di non *escludibilità degli altri* (cf. la voce seguente di questo minivocabolario: i beni pubblici non possono essere *divisi* e forniti a quote - forniti ad uno sono forniti a tutti; e, una volta disponibili, gli altri non possono essere esclusi a costi accettabili dal loro godimento).

Un gruppo ha il problema dell'azione collettiva, quando per tutti sarebbe vantaggioso che qualcuno facesse una cosa, ma a nessuno preso singolarmente conviene farla. Olson divide i gruppi in piccoli, intermedi e grandi. Nei gruppi piccoli (o "privilegiati"), l'individuo ha un incentivo a fornire il bene pubblico, anche nel caso in cui deve addossarsi tutti i costi. Il valore del bene per ogni membro del gruppo è in questo caso più grande del suo costo, cioè $A_i = V_i - C > 0$, ovvero l'individuo che ha fornito il bene ne ricava un vantaggio perché il valore del bene per ogni individuo è superiore al costo della sua produzione; nei piccoli gruppi operano inoltre incentivi sociali come lo *status* sociale, l'amore degli altri, l'altruismo, il senso forte di appartenenza, il prestigio, ecc. Quando le dimensioni del gruppo (S_g) aumentano, diminuisce sia l'importanza di ogni contributo individuale al bene sia l'importanza della frazione (F_i) del valore del bene per il gruppo (V_g), di cui ciascun individuo gode, vale infatti che $F_i = V_i / V_g$.

Nel gruppo intermedio nessun membro trae un vantaggio sufficiente dal bene collettivo per essere motivato a fornirlo lui stesso, ma il gruppo non è grande abbastanza da permettere al passeggero clandestino di rimanere anonimo; ne consegue che la probabilità che il gruppo cooperi per realizzare il bene collettivo è alta. Nei gruppi grandi (o "latenti") il vantaggio dell'individuo è troppo basso e i costi di organizzazione troppo alti per rendere l'azione collettiva probabile. In questi gruppi, di conseguenza, la produzione efficiente dei beni pubblici dipende dall'uso degli incentivi selettivi o delle sanzioni e coercizioni credibili.

Dal punto di vista di Olson le azioni collettive sono improbabili, eppure si verificano in continuazione - le azioni collettive riuscite sono un aspetto essenziale della storia della democrazia. Come ha ricordato Hirschmann, economisti, politologi e sociologi cominciano a discutere le tesi pessimistiche di Olson, paradossalmente, verso la fine degli anni Sessanta, nel periodo in cui esplodono le azioni collettive più sconvolgenti che le democrazie occidentali hanno mai conosciuto come ad esempio il movimento per la difesa dei diritti civili delle minoranze negli Stati Uniti, le proteste di massa degli studenti americani, il maggio 1968 di Parigi e, al di là della Cortina di ferro, la primavera di Praga del 1968. Le tesi di Olson non valgono infatti nel caso dei movimenti che non siano razionali nel senso strettamente economico, ad esempio per i movimenti religiosi o morali, di cui deve occuparsi la sociologia. Le società democratiche hanno inventato, inoltre, un insieme di incentivi positivi (premi) e negativi (sanzioni) che si sono dimostrati piuttosto efficaci nel garantire un'efficienza accettabile della produzione e della gestione dei beni pubblici.

Un contributo sostanziale all'analisi della logica dell'azione collettiva è l'introduzione del concetto di "massa critica" ad opera di Marwell e Oliver (1993). Secondo la loro teoria, l'azione collettiva richiede sempre la presenza di un gruppo di individui più motivati degli altri ad assumersi dei sacrifici che l'organizzazione di un'azione collettiva sempre inizialmente richiede; questi possono essere motivati dall'ideologia o semplicemente dal fatto che ne ricavano un utile superiore agli altri. Questo gruppo fa da massa critica nel senso che innesca l'azione collettiva in presenza del rischio di rimanere isolati, cui gli altri progressivamente aderiscono, man mano che si rendono conto della sua utilità e del suo probabile successo. Da questo punto di vista l'eterogeneità degli interessi e delle ideologie facilita la formazione delle masse critiche, perché l'eterogeneità degli interessi e degli atteggiamenti ideologici aumenta la probabilità che ci sarà almeno un gruppo cui conviene, utilitaristicamente, assumersi i costi iniziali dell'azione collettiva, dato che un certo bene collettivo avvantaggia questo gruppo più di tutti gli altri. Le masse critiche spesso si istituzionalizzano, diventano permanenti aumentando così la capacità complessiva di un gruppo sociale di organizzare efficientemente le azioni collettive.

L'economista americano Tullock (1970) illustra il problema dell'azione collettiva con l'esempio delle zanzare che infestano una regione: l'assenza di zanzare è un bene pubblico che, se fornito a qualcuno per opera di qualcun altro, viene goduto da tutti, anche da coloro che non hanno contribuito alla sua produzione. La disinfezione effettiva della regione richiederebbe l'affitto di un aereo attrezzato per spargere disinfettanti, ma la spesa è troppo alta sia per ciascun abitante preso singolarmente, sia per i gruppi al di sotto di un certo numero di partecipanti. Ne consegue che all'attore razionale quale quello costruito dalla teoria economica, ovvero all'egoista razionale, conviene sempre "fare il portoghese", essere un *free rider*, ossia un individuo che non contribuisce alla spesa collettiva ma che gode ugualmente dei vantaggi che essa ha generato, dato che non può essere escluso dai benefici impliciti nell'assenza di zanzare. La qualità dell'aria che il cittadino respira oggi nelle città industriali dipende in misura decisiva dal contributo che gli altri sono disposti a dare alla battaglia collettiva contro l'inquinamento da traffico urbano, sia rispettando le normative loro stessi sia sostenendo i costi della lotta politica per l'introduzione di norme ancora più severe. L'aria pulita in una metropoli è un bene pubblico quasi puro (Hirsch 1981, 11) che può essere ottenuto solo mediante un'azione collettiva.

Un altro esempio sono le norme di igiene. L'imposizione di politiche per il controllo e la cura obbligatoria delle malattie infettive è molto costosa, dall'assenza di malattie infettive traggono però benefici tutti gli abitanti, a prescindere dall'aver contribuito o meno ai costi di questa azione. Gli egoisti lasceranno che tutti gli altri contribuiscano all'alto costo dell'azione e si avvantaggeranno gratuitamente dei benefici, dal cui godimento non possono essere esclusi, dato che "finora non risulta possibile istruire i virus di certe malattie infettive ad attaccare solo i furbi che non hanno contribuito all'azione collettiva, per renderla così privatizzabile" (cf. Laver, 1985, 35). In alcuni casi l'evoluzione tecnologica rende comunque possibile una privatizzazione dei beni pubblici attraverso l'esclusione dei "non paganti" dal beneficio dell'azione collettiva – pensiamo ai decoder del digitale terrestre ecc. Negli ambiti dove questo non è ancora possibile, l'alto numero di evasori del contributo fa crollare i livelli dei benefici che possiamo ottenere dalle azioni collettive.

Gli elementi fondamentali del concetto di azione collettiva quindi sono:

- (i) alcune azioni con benefici privati hanno costi sociali, alcune altre azioni con costi privati hanno benefici sociali;
- (ii) fatta eccezione per i gruppi piccoli, gli individui non affrontano volontariamente costi privati per benefici sociali, né rinunziano a benefici privati per ridurre i costi sociali;
- (iii) i costi *sociali* saranno perciò alti e i benefici sociali bassi – tutti staranno peggio di quanto potrebbero stare se si organizzasse *con* successo l'azione collettiva.

In quali condizioni si riesce a mettere in opera un'azione collettiva efficace? La tesi di Olson è che nei gruppi grandi vi è poca probabilità che si realizzi un'azione collettiva efficace senza l'introduzione degli incentivi o delle sanzioni. Ci *sono* due circostanze importanti in cui *il* problema dell'azione collettiva viene meno. La prima si verifica quando *il* gruppo è piccolo. La seconda quando un *solo*

individuo trova conveniente produrre benefici sociali da *solo*.

Quando il gruppo è piccolo, il contributo di ciascuno è decisivo. Immaginiamo ad esempio tre o quattro di noi, seduti in uno scompartimento ferroviario all'inizio di un lungo viaggio. Vogliamo tutti fumare. Tuttavia sappiamo che, se fumiamo tutti, l'aria diventerà presto irrespirabile. In un gruppo *così* piccolo è assolutamente chiaro che ognuno di noi, non fumando, rende un contributo evidentemente utile a mantenere pulita l'aria. La natura condizionale dell'accordo significa che il comportamento di ogni individuo dà luogo a una differenza cruciale che percepiscono come tale tutti i passeggeri. Questo tipo di accordo richiede naturalmente un elemento di continuità nel gruppo, di modo che le limitazioni a breve termine siano legittimate dai benefici che porteranno a lungo termine. Se nessuno si aspetta di raccogliere i benefici *dopo*, nessuno si preoccupa di contribuirvi *ora*.

La continuità del gruppo e le piccole dimensioni sono dunque necessarie per risolvere i problemi di azione collettiva senza ricorrere all'istituzione di un governo centrale; in tutte le comunità dove queste caratteristiche sono assenti, si pone il problema dell'azione collettiva.

Nelle comunità dove risulta difficile instaurare le condizioni di cooperazione tra gli individui, la democrazia è inefficiente e per questo poco legittima; la gente desidera un governo autocratico in quanto crede ogni autogoverno votato al fallimento. Come esempio possiamo citare le comunità di "familisti amorali" descritte da Banfield: si tratta di comunità in cui ogni attore preferisce la difesa degli interessi suoi e della sua famiglia ad ogni interesse collettivo. Il deficit di beni pubblici in una simile società farà preferire la dittatura, ad esempio quella della mafia, alla democrazia o all'autogoverno.

Digressione

Il dilemma del prigioniero

Un esempio della logica paradossale della cooperazione (che riprendo da Axelrod 1986) è quello di due paesi industrializzati che hanno eretto ciascuno a proprio beneficio una serie di barriere tariffarie contro le esportazioni dell'altro. Siccome il libero scambio porta vantaggi reciproci, entrambi i paesi avrebbero tutto da guadagnare dall'abbattimento delle barriere all'esportazione, ma se tale iniziativa venisse presa unilateralmente, l'economia del paese che l'ha fatto sarebbe danneggiata seriamente. Nasce quindi il problema che ciascun paese ha l'incentivo a conservare le barriere all'interscambio, in virtù delle quali entrambi stanno peggio di come avrebbero potuto stare qualora tutti e due avessero deciso di cooperare.

Per rappresentare le situazioni caratterizzate dal fatto che il perseguimento del proprio interesse da parte di ciascun partecipante al gioco determina un esito negativo per tutti è stato introdotto un modello di gioco chiamato *dilemma del prigioniero*. Per giocare al "dilemma del prigioniero" sono necessari due giocatori, ciascuno dei quali può decidere o di cooperare o di defezionare, senza sapere però ciò che farà l'altro giocatore. Indipendentemente dalla decisione dell'altro, la defezione procura comunque una ricompensa superiore a quella offerta dalla cooperazione. Il dilemma sta nel fatto che, se entrambi i prigionieri defezionano, entrambi subiscono una sorte peggiore di quella che sarebbe toccata loro se avessero entrambi cooperato; se cooperano tutti e due conseguono un risultato migliore per ciascuno, ma se uno coopera e l'altro defeziona quello che coopera subisce un danno enorme. E' razionale fidarsi?

Dilemma del prigioniero

Giocatore colonna

Coopera defeziona

<i>Giocatore riga</i>	Coopera	+3 3	-1 +5
	defeziona	+5 -1	+1 + 1

La matrice riassume la logica del gioco (il risultato del giocatore di riga è indicato per primo). Il giocatore di riga e quello di colonna scelgono rispettivamente o di cooperare o di defezionare, senza poter prevedere le scelte dell'altro. Sono possibili quattro esiti. Se entrambi i giocatori decidono di collaborare, guadagnano una ricompensa di 3 punti. Se uno dei due coopera, mentre l'altro defeziona, quello che defeziona realizza un vantaggio (per esempio il paese che ha defezionato dall'abbattere le barriere doganali al commercio ha tratto profitto dalla cooperazione di quel paese che le ha abbattute unilateralmente), mentre l'altro subisce una perdita. Se entrambi i giocatori defezionano, ricevono 1 punto ciascuno, la *penalità per la non cooperazione*.

Convieni cooperare, ma è probabile che la gente coopererà? Siccome la ricompensa dipende dalla cooperazione, se non si ha fiducia nella cooperazione dell'altro giocatore converrà sempre defezionare. Se infatti si vuole guadagnare il massimo bisogna defezionare proprio quando si presume che l'altro collabori – il tradimento paga in questo caso ed in moltissimi altri. Si può però usare questa strategia una volta sola, perché l'altro impara la lezione e defeziona pure lui. Se però il gioco si ripete, se è un gioco che giochiamo costantemente, conviene cooperare.

Il "dilemma del prigioniero" non è che la formulazione astratta di situazioni molto diffuse nelle quali ciò che è meglio per ciascun individuo induce al tradimento reciproco, mentre tutti si troverebbero nettamente avvantaggiati dalla cooperazione. E' razionale aspettarsi che due egoisti che giocano *una sola volta* insieme preferiranno la scelta per loro più vantaggiosa - la defezione, ottenendo così tutti e due meno di quanto ricaverebbero dalla cooperazione reciproca; se i giocatori fossero costretti ad incontrarsi per un numero indefinito di volte non sarebbe più razionale aspettarsi la defezione come dinamica prevalente del gioco.

Un modo utile di presentare i problemi dell'azione collettiva – particolarmente quelli attinenti alle politiche ambientali - è quello di trattarli come dilemma del prigioniero fra *n*-persone reiterato *n*-volte (cf. Hardin 1982). Prendiamo ad esempio un patto di cooperazione che vincola i paesi contraenti di rispettare un limite stabilito di emissioni delle sostanze inquinanti che implica dei costi. Il paese che non rispetta questi limiti realizza il massimo vantaggio a condizione che tutti gli altri paesi invece lo rispettano e sono così costretti ad aumentare il prezzo dei loro prodotti. Se il gioco si ripete i paesi cooperanti sceglieranno questa volta la defezione per non essere "babbei" come si dice nella terminologia sviluppata per analizzare le strategie che determinano gli esiti di questo gioco; nel caso però che il gioco venga reiterato all'infinito, la scelta della defezione diventa la risposta meno razionale e alla lunga verrà modificata.

(3) Bene pubblico

La maggior parte dei conflitti della seconda modernità, quella caratterizzata dal rischio e dalla sempre più incerta sostenibilità delle scelte rese possibili dalla tecnologia, vertono sul concetto di *bene pubblico*. Nella seconda modernità la qualità della vita dei cittadini dipende anzitutto dalla disponibilità dei beni pubblici (e dalla limitazione efficiente dei mali pubblici) e questo rende straordinariamente arcaiche le battaglie per la riduzione delle tasse per favorire i consumi privati. La crescita economica

spinta dai consumi privati si trasformerà in un male pubblico – la macchina privata quando il traffico è intasato e l'aria delle città inquinate diventa una disutilità e un disvalore.

Che cosa è “bene pubblico”?

A partire dalla teoria di Samuelson (1954) un bene pubblico viene definito attraverso queste tre caratteristiche fondamentali: (1) *jointness of supply*, (2) *non-excludability of consumption*, (3) *non rivalry consumption*. Il punto (1) significa che un bene è pubblico nella misura in cui non può essere fornito ad un individuo in una quantità limitata - se fornito ad uno è fornito a tutti; il punto (2) significa che nessuno può essere escluso (a costi sostenibili) dal consumo del bene fornito; il punto (3) indica il fatto che il consumo dell'individuo A non diminuisce la possibilità di tutti gli altri di consumare lo stesso bene.

I beni pubblici puri, dotati nella stessa misura di tutte e tre queste caratteristiche, non esistono, ogni bene pubblico può essere in qualche misura “privatizzato” - ad esempio l'uso industriale dell'aria priva gli altri, almeno in qualche misura, della possibilità di respirarla, anche se l'aria è il bene pubblico. Ad illustrazione del concetto di “bene pubblico” si cita solitamente l'esempio del faro: una volta costruito sulla collina prospiciente sul mare, tutte le navi che passano usufruiscono della sua luce e non è possibile fornirne una quantità limitata alle sole necessità della nave A, escludendo effettivamente tutte le altre navi dal suo consumo, se non a condizioni tecnologiche particolari (possibili nel futuro), che renderebbero la luce visibile solamente a chi conosce un dato codice (che avrebbe un prezzo) ed usa uno strumento particolare.

L'uso della luce del faro da parte della persona A non diminuisce inoltre la possibilità di usarla della persona B. Un esempio più complicato di bene pubblico è un basso tasso di inflazione che riguarda tutta la società, in quanto: (i) è interesse di tutti i cittadini-consumatori che il costo della vita sia basso e (ii) trattandosi di un bene indivisibile, dai suoi effetti non può essere escluso chi non contribuisca a produrlo (Regini 1994, 158). L'inflazione italiana degli anni Settanta è un esempio interessante del fallimento della negoziazione che doveva garantire questo bene pubblico - tutti i settori si comportavano come egoisti razionali che vogliono socializzare gli svantaggi dell'inflazione e privatizzarne i vantaggi. Possiamo trattare come tipi particolari di beni pubblici anche la trasparenza delle decisioni pubbliche, l'accesso alle informazioni (ad esempio, la disponibilità nel territorio di un istituto di statistica finanziato dai fondi pubblici), la libertà di tutti di “farsi sentire”, di dar voce alle proprie istanze, ecc.

In linea di principio un bene può perdere le caratteristiche di bene pubblico, quando l'evoluzione tecnologica rende un bene divisibile in quote o quando abbatta i costi dell'esclusione dal consumo - ad esempio ricorrendo ai codici d'accesso a pagamento. Ogni bene pubblico è infatti riconducibile a certi presupposti storici, tecnici, morali e culturali che vietano l'adozione delle misure estreme d'esclusione, per cui un bene è pubblico (i) nella misura in cui vengono rispettate implicitamente certe norme etiche e (ii) mancano certe possibilità tecnologiche.

“Negli ultimi tempi gli economisti specializzati in queste materie hanno riconosciuto che la maggior parte dei consumi non sono né puramente privati né puramente pubblici. Quel che di solito si definisce consumo privato, o personale, è comunque influenzato nella sua essenza, ossia nella soddisfazione o utilità che produce, dal consumo dei medesimi beni o servizi da parte degli altri: in questo senso specifico si può dire dunque che esso contiene un elemento sociale. Allo stesso modo, quel che di solito si definisce consumo pubblico contiene alcune caratteristiche di beni privati nel senso che i suoi costi e benefici sono o possono essere circoscritti a un gruppo limitato” (Hirsch 1981, 11).

La trasparenza delle decisioni pubbliche, la fiducia diffusa nella disponibilità degli altri a cooperare, l'istruzione di massa e l'eguaglianza sociale possono essere considerati come beni pubblici, mentre la segretezza, il sospetto e l'ignoranza sono indubbiamente “mali pubblici”. In certe società, caratterizzate ad esempio dalla paura dei diversi, dalla divisione etnica, dal settarismo ideologico o religioso, sono all'opera forti incentivi alla produzione di questo tipo di mali pubblici. I cambiamenti climatici antropogeni, causati dall'emissione dei gas serra da parte dei paesi più ricchi, sono un male pubblico planetario: tutti gli abitanti del pianeta Terra ne subiscono le conseguenze anche chi non ha contribuito a produrlo. Gli USA contribuiscono all'effetto serra per 36 %, mentre rappresentano meno di 6% della popolazione mondiale.

L'abbondanza comunicativa post-moderna – Internet in modo particolare - rendendo visibili nello spazio pubblico tutte le istanze, comprese quelle contraddittorie delle periferie più lontane, genera continuamente la domanda, a volte violenta, di rinegoziazione più giusta della distribuzione degli effetti dei “mali pubblici” – ad esempio dell'inquinamento atmosferico.

(4) *Capitale sociale*

Un altro vocabolo importante del minivocabolario che stiamo costruendo è il concetto di *capitale sociale*. Indico con questo termine le reti di relazioni sociali che possono essere usate come risorse per realizzare vantaggi individuali o collettivi di ogni genere, a condizione che questi vantaggi siano: (i) effetti di una relazione sociale, (ii) non mediati dal mercato e che (iii) profitto economico non sia lo scopo primario di queste relazioni.

Il sociologo urbano americano Portes (1998) definisce il capitale sociale come «ability to secure benefits through membership in networks and other social structures», che può basarsi (i) sull'appartenenza ad un gruppo, o (ii) sugli scambi reciprocamente vantaggiosi e sulla consapevolezza collettiva dei vantaggi che derivano a tutti dalla collaborazione reciproca, o (iii) sull'efficienza delle garanzie formali - legali delle aspettative di cooperazione.

La banca mondiale ha promosso una serie di studi sulla correlazione tra lo sviluppo economico e il capitale sociale, da consultare sul sito www.worldbank.org/poverty/scapital. Questa correlazione diventa evidente se consideriamo come il tratto più rilevante delle società post-industriali è il *sovraffollamento*, nel senso che il valore d'uso dei prodotti a nostra disposizione tende verso lo zero in assenza di un coordinamento sociale efficace del loro uso. L'esempio più evidente rimane l'uso delle automobili private nelle grandi città. Gli Amici della Terra hanno pubblicato un rapporto sui costi reali della mobilità basata sul primato dell'automobile: 17.400 morti ogni anno in Italia a causa delle emissioni stradali di polveri sottili (PM 10), 7.861 morti per incidenti stradali nel 1999, più di 27 miliardi di euro ogni anno i costi esterni degli incidenti stradali, 200 miliardi i costi della mobilità, 28 milligrammi di polveri sottili emessi per ogni chilometro percorso da un'auto (16 da un treno), 13.535 tonnellate/anno di polveri sottili vengono emesse nell'ambito urbano, di cui 12 e mezzo dal trasporto persone e merci. L'uso delle auto in città è un *disvalore*, produce perdite in termini di salute, di tempo e di qualità della vita. La mobilità individuale, incentrata sull'automobile, è insostenibile anche dal punto di vista economico, ma il passaggio ad una forma più razionale di mobilità richiederebbe un coordinamento sociale più efficace, per il quale manca il capitale sociale.

Il capitale sociale fa aumentare il valore d'uso dei prodotti in virtù del fatto che il loro uso/consumo viene coordinato con tutti gli altri. Il mercato non è uno strumento efficace del coordinamento sociale, produce un *deficit* di comunicazione che si traduce, in condizioni di sovraffollamento, in un *deficit* di razionalità economica.

Loredana Sciolla individua le seguenti tre dimensioni costitutive (2003, 262 - 263) del concetto di capitale sociale.

La prima dimensione è costituita dai *legami o relazioni sociali* che hanno una certa persistenza nel tempo e che gli individui possiedono o come fatto ereditato (come possono essere le relazioni familiari, parentali o di ceto) o come fatto acquisito nel corso dell'esperienza individuale (come le relazioni di amicizia o di conoscenza maturate all'interno di cerchie occupazionali, associative).

La seconda dimensione riguarda *orientamenti e aspettative di tipo fiduciario*, dove la fiducia è definibile come l'aspettativa di un attore sociale che altri compiranno un'azione benefica o non dannosa nei suoi confronti, formulata in condizioni di incertezza. In questo senso, la fiducia è un atteggiamento che consente di prendere decisioni che comportano dei rischi.

La terza dimensione è rappresentata dai *valori morali* diffusi in un dato ambiente sociale. Questi sono stati intesi o come «virtù civiche» o, come cultura politica civica - *civiness*, ossia come inclinazione e disposizione soggettiva a rispettare le regole sociali e a perseguire il bene pubblico. E' questa dimensione soggettiva del capitale sociale che consente a Putnam (1993) di considerarlo una «risorsa morale».

Queste tre dimensioni (relazionale, fiduciaria, morale) risultano intimamente intrecciate seppur diversamente accentuate nelle definizioni del capitale sociale e delle sue funzioni.

Tra i diversi significati possibili del termine “capitale sociale” scelgo di preferire, nel nostro contesto, quello che lo definisce come il potenziale di cooperazione variamente distribuito in una società. Il capitale sociale è l'insieme di relazioni sociali e di aspettative di cooperazione reciproca dei cittadini che possono essere impiegate come risorse morali per conseguire vantaggi che derivano loro dall'uso più coordinato di altre risorse. Se tutti gli uomini in uno stadio si alzano sulla punta dei piedi per vedere meglio, nessuno di loro consegue un vantaggio individuale, anzi tutti stanno così in una posizione più scomoda di prima; se invece riescono a coordinarsi in qualche misura, stando ad esempio sulla punta dei piedi alternativamente, realizzano un vantaggio, seppur molto relativo in questo caso. Più semplicemente: Il capitale sociale è quella risorsa che ci permette di non stare inutilmente tutti insieme sulla punta dei piedi.

Per concludere ricordiamo il punto più importante: *siccome la qualità della vita dipende oggi soprattutto dalla capacità dei cittadini di coordinare l'uso delle risorse di cui individualmente dispongono, il capitale sociale assume un ruolo centrale nel determinare il valore delle risorse in generale.* La bassa qualità della vita nelle metropoli occidentali è una conseguenza delle rigidità strutturali - ad esempio dell'uso delle auto private per garantirsi la mobilità individuale - che non si riesce a superare mediante negoziazioni razionali a causa del *deficit* di capitale sociale.

(5) *Complessità*

Il concetto di *complessità* è un costrutto sociale, fabbricato in opposizione alla strategia di semplificazione tipica delle istituzioni della prima modernità. Le strategie di potere di queste istituzioni si fondano, in tutte le loro forme, sul diritto di semplificare (più o meno legittimamente) le situazioni problematiche e di imporre le decisioni basate su queste semplificazioni.

I tratti costitutivi della complessità come costrutto sociale sono: *la complementarità dell'ordine e del caos, la necessità di ammettere che l'osservatore costituisce l'osservato mediante le sue osservazioni, l'universalità deficitaria di ogni valore, l'impossibilità di eliminare le contraddizioni, l'irriducibilità della contingenza* (ad esempio Morin 1991).

La democrazia post-industriale e post-moderna si fonda sul riconoscimento del fatto che, in condizioni di complessità, le differenze tra progetti di vita perseguiti da diversi attori in competizione non sono mai riconducibili al mero *deficit* di oggettività, di neutralità o di universalismo di una delle parti in conflitto. La soluzione di un problema complesso non presuppone, di conseguenza, il raggiungimento di una descrizione più oggettiva dei fatti, di un giudizio più neutrale sui fini perseguiti o di un contenuto più universale delle norme; presuppone invece il raggiungimento di una comunicazione più aperta e riflessiva. Una comunicazione è aperta e riflessiva nella misura in cui si basa sul riconoscimento di quattro principi che abbiamo definito come distintivi della logica delle scienze umane: (i) ogni descrizione contiene in sé sempre una prescrizione; (ii) ogni giudizio contiene in sé sempre un pregiudizio e ogni concetto contiene in sé un preconcetto; (iii) ogni rappresentante di una realtà, di una società, di un'idea o di un interesse rappresenta anche se stesso; (iv) ogni norma universale contiene in sé l'aspirazione al dominio di un gruppo particolare di attori.

Ecco i principi fondamentali (Munda 2000, 15) che ogni decisore razionale deve rispettare in condizioni di complessità: *riconoscere la soggettività inerente ad ogni quadro di assunzioni scientifiche; tutti gli strumenti di valutazione debbono essere non solo rigorosi, ma anche politicamente legittimi; bisogna disporre di un insieme di descrizioni non-equivalenti della situazione problematica, ciascuna delle quali riflette diverse scale spazio-temporali e diversi punti di vista dei gruppi d'interesse in campo; presentando i diversi scenari, bisogna stabilire connessioni tra i mutamenti che avverranno su scale diverse e riflettere sul modo in cui le conseguenze verranno percepite da diversi gruppi d'interesse e sul loro impatto in diversi contesti (generazioni future, ecosistemi locali, biosfera, ecc.); i gruppi d'interesse devono essere coinvolti sia nella costituzione degli insiemi di indicatori sia nella discussione degli scenari possibili; la soluzione sostenibile di un problema complesso dipende più dalla qualità della comunicazione tra le parti impegnate nella ricerca della soluzione che dalla conoscenza specializzata.*

Chiediamoci ora, secondo quali criteri possiamo decidere razionalmente, in condizioni di complessità, se ciò che è tecnicamente fattibile è anche biologicamente, socialmente, moralmente sostenibile? Le decisioni che riguardano le conseguenze delle nostre azioni nell'ambiente tecnologico, e la possibilità di controllarle in generale, sono di estrema urgenza e devono essere prese in condizioni di doppia incertezza - sui valori e sui fatti.

«I nuovi problemi ambientali globali hanno delle caratteristiche che li distinguono dai problemi scientifici tradizionali. La scienza non è sempre in grado di fornire teorie solidamente fondate su una sperimentazione che offra spiegazioni e pronostici attendibili. Spesso, nel migliore dei casi, si possono ottenere modelli matematici e simulazioni fatte con un computer che, sostanzialmente, non sono verificabili. Sulla base di questi dati così incerti, debbono essere prese delle decisioni, in situazioni che richiedono un intervento urgente. Non disponendo quindi di previsioni fattuali, la scienza potrà procedere partendo da pronostici di ordine puramente strategico. Di solito, in questi casi, i fatti sono incerti, i valori sono in discussione, la posta in gioco è alta e le decisioni da prendere sono urgenti. Ne consegue che, per quanto riguarda molte importanti questioni ambientali, vengono prese decisioni strategiche “hard” sulla base di un input scientifico “soft”» (Funtowicz, Ravetz 1991: 104).

L'ambiguità e l'imprevedibilità non sono, in condizioni di complessità, segni di un *deficit* da superare con un aumento della conoscenza specializzata e del potere centralizzato; esse sono invece condizioni ineliminabili «cui è possibile adattarci solo mediante la flessibilità» (Shacley, Wynne, Waterton 1996). La differenza “semplicità-complessità” si costruisce politicamente mediante la rinuncia alla centralizzazione del potere decisionale, al controllo razionale fondato su conoscenze certe, alle descrizioni *monologiche* e previsioni *monocausali*, alla *decontestualizzazione* dei problemi.

La multivocità irriducibile dello spazio pubblico globale, dell'agora elettronica post-moderna, ci rende consapevoli dell'impossibilità di scegliere una linea d'azione che abbia un solo effetto - se sterminiamo ad esempio gli insetti, eliminiamo anche alcuni uccelli, creando “ordine” in un luogo, creiamo caos in un altro, riducendo un rischio, ne aumentiamo un altro, riducendo la complessità di un subsistema, aumentiamo la complessità di un altro. Gli attori razionali dovrebbero osservare, in condizioni in cui «interconnections are prevalent and powerful», queste tre regole decisionali (Jervis 1997). In primo luogo, gli attori debbono essere sempre disposti a negoziare le limitazioni reciprocamente vantaggiose delle proprie azioni; in secondo luogo, la comprensione della logica del sistema rende possibile una prevenzione dei danni; in terzo luogo, gli uomini debbono imparare a realizzare i propri fini indirettamente, ricorrendo a strategie diverse, sia contemporaneamente sia in sequenza, con lo scopo di massimizzare la capacità di correggere le conseguenze non intenzionali delle proprie azioni.

La parola *complessità* funziona anzitutto come una metafora *strategica* che ci spinge a ristrutturare la trama delle nostre teorie, credenze, concezioni ed aspirazioni, per rispondere al tratto più importante della società post-industriale – assieme alla crescita catastrofica dell'interdipendenza di settori sempre più differenziati – cresce l'interdipendenza e l'eterogeneità, ecco il problema.

La prima modernità era apocalittica, cercava soluzioni finali, conoscenze certe e il controllo completo dell'ambiente; la seconda modernità si limita alla ricerca di soluzioni basate sugli usi razionali dell'incertezza e sulla “istituzionalizzazione della flessibilità”.

Le politiche della complessità significano (i) rinunciare alla centralizzazione, (ii) al controllo razionale delle azioni umane fondato su conoscenze certe, (iii) alle descrizioni monologiche e previsioni monocausali.

(6) Costo transazionale (teorema di Coase)

In Internet, sotto il titolo “Teorema di Coase”, *google* mi ha fatto trovare questo lagno di una studentessa:

“ciao sono Tiziana. Sto studiando (il teorema di Coase) e non sto capendo niente. La parte che non capisco riguarda il problema delle esternalità e come questo è legato ai costi di transazione e alla struttura dei diritti di proprietà. Sul libro c'è questo esempio: un'impresa di acciaio svolgendo la sua attività inquina e ciò arreca danno alla vicina impresa di lavanderia ..

Coase sostiene che questo costo, definito COSTO ESTERNO, viene considerato implicito per il produttore di acciaio“

Effettivamente Coase rende visibili, nella sua riflessione sui costi transazionali, fenomeni talmente semplici e talmente insinuati nella vita sociale che risulta, a volte, difficile capire la portata rivoluzionaria del concetto che egli ha elaborato. Il nucleo è semplice: *le condizioni di cooperazione e di coordinazione tra gli attori sociali non possono essere instaurate gratuitamente*. Quali sono i costi della cooperazione tra gli uomini che sono considerati nulli dagli economisti? Quali sono i problemi di una economia che analizza il mondo reale in cui i costi della cooperazione sono sempre positivi? Per poter cooperare con il vicino devo telefonargli, fargli una visita o invitarlo a prendere un caffè per esporgli in un modo adeguato il problema, devo faticare per ordinare in modo convincente le mie idee ecc. Tutto questo sono costi ma invisibili o impliciti. Che ruolo svolgono nell'economia?

Il titolo della riflessione di Coase (pubblicata nel 1960, nel 1991 riceve il premio Nobel per l'economia) *The Problem of Social Cost* riassume il tema centrale della sua analisi: le condizioni di cooperazione tra gli uomini, richiedono – per essere instaurate – costi. Questa situazione può essere definita da un teorema che appunto si chiama “teorema di Coase” (Coase stesso comunque non ha mai dato al suo principio la forma di teorema, la sua formulazione è dovuta all'economista americano Stigler): *the initial allocation of legal entitlements does not matter from an efficiency perspective so long as the transaction costs of exchange are nil*. Ovvero: l'allocazione iniziale dei diritti legali non ha alcuna influenza sull'efficienza delle scelte fintantoché i costi della transazione siano nulli. Nel mondo reale però i costi delle transazioni non sono mai nulli!

Ecco un esempio: immaginiamo un allevatore di bestiame il cui gregge invade, pascolando, i campi confinanti, coltivati a grano da un agricoltore. Immaginiamo inoltre che il quadro istituzionale entro cui i coltivatori e gli allevatori operano, non renda gli allevatori responsabili per i danni inflitti dai loro greggi ai campi confinanti. Se ai danni devono provvedere i coltivatori stessi e se il costo di un recinto è X, possiamo presupporre che nel momento in cui il danno superi il costo del recinto, i coltivatori recinceranno i campi a loro spese. Nel caso in cui il quadro istituzionale rende invece gli allevatori responsabili per il danno causato ai coltivatori, il risultato sarà eguale: gli allevatori sceglieranno di recintare il pascolo, nel momento in cui il costo del recinto sarà minore del danno da rimborsare. Ecco dunque: se i costi sociali sono nulli, vale il teorema di Coase che sostiene che “l'allocazione iniziale dei diritti legali non ha alcuna influenza sull'efficienza delle scelte”.

Supponiamo ora che i campi abbiano molti proprietari, e che questi debbano riunirsi per decidere il tipo di recinzione, raccogliere le informazioni in proposito, dividere le spese, affidare la costruzione ad una ditta efficiente, ecc. Tutto questo implica spese, perdite di tempo, spostamenti e comunicazioni che, nel loro insieme, Coase chiamò “costi sociali”. Questi variano al variare delle caratteristiche di una società, ma non sono mai nulli. Se applichiamo questo punto di vista, dobbiamo anche ammettere che, nel caso in cui i costi sociali sono troppo alti, la soluzione più efficiente non verrà raggiunta. Prendiamo ad esempio una fabbrica che causa un danno X a ciascuno dei 1000 abitanti di una data località ed opera in un quadro istituzionale che le impone il dovere di rimborsarli con un costo complessivo di 1000 X. Se esiste un filtro il cui costo è inferiore a 1000 X, la fabbrica l'acquista - la sua scelta è efficiente. Lo stesso dovrebbe valere per gli abitanti di quella località; in quanto attori razionali, essi dovrebbero infatti comprare il filtro perché costa meno dell'ammontare complessivo dei danni che subiscono, ma se i costi sociali attinenti all'organizzazione della raccolta dei contributi, alla comunicazione necessaria per creare il consenso, al reperimento e alla valutazione delle informazioni sono molto alti, non converrà organizzare un'azione collettiva, per cui la soluzione più efficiente non verrà raggiunta. In questo caso dunque l'efficienza della scelta dipende dal quadro istituzionale. Nel caso in cui la legge costringa la fabbrica a rimborsare i danni causati ai cittadini, la soluzione più razionale verrà raggiunta - l'impresa acquista il filtro, dal momento che si tratta di un'organizzazione gerarchica dove il diritto di decidere è definito gerarchicamente per cui i costi sociali sono bassi. Non così agiranno i cittadini che dovrebbero affrontare i costi della cooperazione.

La conclusione è questa: quando i costi della transazione, del coordinamento sociale, del reperimento e della valutazione delle informazioni sono alti, la razionalità delle scelte individuali dipende dal quadro istituzionale – dove l'inquinamento è vietato dalla legge si raggiunge la soluzione efficiente, nell'altro caso non verrà invece raggiunta.

L'argomentazione di Coase (1960) ha un impatto enorme sul concetto di razionalità economica. L'attore agisce razionalmente nel senso economico solo in quelle situazioni in cui i problemi sono semplici, è facile reperire e valutare le informazioni, vi è una simmetria informazionale, le situazioni si ripetono e gli attori hanno una forte motivazione a perseguire la scelta più utile (North 1993). Quando invece i problemi sono complessi, l'informazione è asimmetrica e incompleta, le situazioni non si ripetono e gli attori non sono motivati, la teoria della scelta razionale è sviante. Più semplicemente: siccome nel mondo reale i costi sociali non sono mai nulli, la razionalità delle scelte individuali dipende sempre dal quadro istituzionale.

Già nel 1937 nel suo libro "The Nature of the Firm" Coase distingue tra due tipi di costi che la produzione di un bene o di un servizio comporta: (i) i costi acquisto delle materie prime o dei semilavorati, costi di produzione, costi di distribuzione e di supporto al cliente e (ii) i costi non individuabili chiaramente che sono dovuti al funzionamento dell'organizzazione aziendale che consistono nella creazione delle funzioni di comunicazione e di coordinamento, incluso ad esempio il monitoraggio dell'esecuzione di un compito da parte degli operai ecc. Questi costi influenzano l'efficienza dell'impresa e Coase li ha definiti "costi transazionali".

In generale i costi transazionali riguardano *costi di ricerca* dei cooperatori potenziali all'interno di uno spazio non ordinato e non trasparente; *costi dell'informazione* i cooperatori devono informarsi sui beni e servizi disponibili, sulla loro qualità e legittimità, sulle conseguenze implicite dell'uso di questo bene; *costi di comunicazione e di scambio* i cooperatori potenziali devono promuovere riunioni, telefonate, lettere, fax, e-mail, scambio di dati tecnici, e negoziare i termini di vendita dei servizi offerti ecc.; *costi decisionali* che riguardano "la presa della decisione definitiva"; *i costi del monitoraggio* in senso generale, ossia i costi del controllo che le decisioni vengano effettivamente rispettate, ivi compresi i costi delle eventuali sanzioni.

Non sono solamente le imprese ad incorrere in costi di questo genere; vi incorre ogni attore che cerca di agire razionalmente in una società fatta di individui e di gruppi che hanno dei progetti d'azione diversi dai miei e dispongono di diritti per realizzarli. Questi costi – nell'infinità delle loro forme – sono l'essenza della vita sociale, di essi è fatta la società. Essi variano con l'evoluzione della cultura politica di un paese e anche in dipendenza degli sviluppi tecnologici. L'informatizzazione della società abbatte i costi transazionali favorendo ad esempio l'efficienza di certe imprese rendendone obsolete molte altre. Internet permette ad esempio di ridurre i costi di transazione esponenzialmente, da cui traggono il massimo beneficio gli attori, i cui progetti d'azione richiedono lo scambio veloce di informazioni rielaborate.

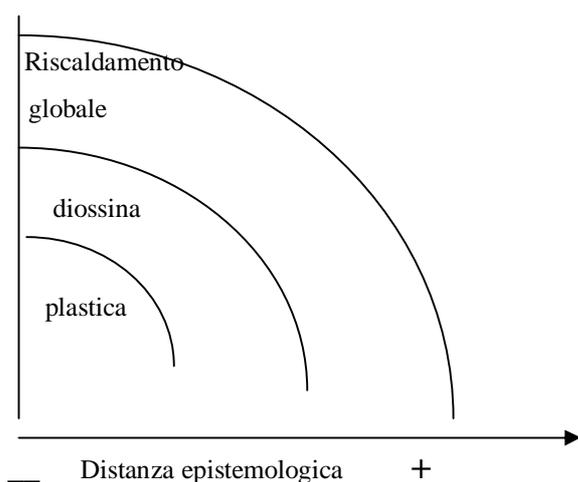
Nella sua "Nobel Lecture" del 1991 Coase dice di considerare il Teorema di Coase una pietra miliare sulla via verso un'economia dei costi transazionali positivi, mentre l'economia *standard* considera costi transazionali nulli. Nel mondo reale, che non è quello immaginato dagli economisti, noi negoziamo non la proprietà di certi oggetti, ma i diritti di usarli in un certo modo e questi sono definiti dal sistema legale. In contesti socio-politici caratterizzati dai costi di negoziazione troppo alti, è impossibile raggiungere le soluzioni ottimali.

Nel mondo reale dove i costi transazionali sono sempre positivi, la razionalità delle nostre azioni dipende in modo determinante *dal quadro istituzionale all'interno del quale facciamo le nostre scelte economiche e svolgiamo le negoziazioni circa i diritti necessari per attuarle*. Nelle società caratterizzate, ad esempio, da un forte deficit di aspettative positive di cooperazione da parte degli altri (di capitale sociale pubblico), i costi transazionali saranno preventivamente considerati così alti, da scoraggiare tutti i tentativi di organizzare azioni collettive, necessarie per raggiungere le soluzioni ottimali.

Dall'approccio all'economia elaborato da Coase possiamo derivare una semplice, ma produttiva, definizione delle condizioni di efficienza di un ordine istituzionale: le istituzioni sono efficienti nella

misura in cui instaurano tra gli individui e i gruppi che formano la società le condizioni di una non-conflittuale e durevole cooperazione e coordinazione. La vita sociale ed economica si svolge al confine tra due grandi istituzioni di cooperazione – gerarchie e mercati. Quando i costi transazionali delle contrattazioni affidate al libero mercato sono giudicate dagli attori coinvolti troppo alti e i risultati poco certi i processi di interazione vengono organizzati gerarchicamente e subordinati ad una autorità di comando; viceversa laddove i costi transazionali delle libere contrattazioni tra le parti sono bassi e i risultati certi, le organizzazioni gerarchiche risultano troppo costose e poco efficienti.

I costi transazionali crescono rapidamente con il crescere della distanza epistemologica e della complessità dei problemi che una collettività deve risolvere cooperando. Con il termine “distanza epistemologica” indico i costi di mediazione necessari perché un problema possa essere presentato come tale nello spazio pubblico. Ad esempio le bottiglie di plastica o vecchi frigoriferi buttati in un bosco sono delle situazioni problematiche caratterizzate da una distanza epistemologica piuttosto bassa: chiunque percepisce la problematicità di questa situazione, senza necessitare di mediazioni particolari, di traduzioni, di esperimenti in laboratorio, di misurazioni e rilevazioni chimiche. Viceversa una presenza della diossina in aria che supera di poco la misura tollerabile richiede delle misurazioni e rilevazioni complesse, non ha un odore, le conseguenze si presentano con grande ritardo; di conseguenza, questa situazione problematica è caratterizzata da una distanza epistemologica superiore. Un fenomeno di difficile comprensione che richiede analisi interdisciplinari e proiezioni su scale spazio-temporali planetarie come è ad esempio il riscaldamento globale del pianeta presenta una distanza epistemologica enorme; il problema può acquisire un peso nello spazio pubblico solamente a condizione che si investano risorse nella sua traduzione in termini accessibili a tutti (in linea di principio a tutti, naturalmente).



Col crescere della distanza epistemologica crescono i costi sociali per risolvere i problemi che richiedono la partecipazione e la cooperazione di tutta la collettività o l’impegno di una forte massa critica.

(7) Deregulation (o competizione illimitata)

Il concetto di *deregulation* planetaria o di competizione senza limiti si riferisce a quell’aspetto della globalizzazione che ha suscitato più ansie e crisi politiche. La competizione è un aspetto costitutivo della vita sociale, si compete per l’amore dei genitori, per l’ammirazione di una persona. In ogni gruppo sociale vi sono competizioni tra i membri ma sempre limitate dai confini territoriali, culturali e sociali entro cui si svolgono. Una competizione “sconfinata” sarebbe socialmente sostenibile? Sarebbe compatibile con la natura umana? Non rovinerebbe in modo irrimediabile la qualità della vita? Prendiamo ad esempio questa semplice considerazione: se costringiamo la TV pubblica a competere con quella privata la TV pubblica scadrà necessariamente al livello di quella privata. E’ questo equivale alla distruzione di un bene pubblico in nome della competizione illimitata.

L’economista americano Dominick Salvatore ha detto che la globalizzazione significa «vivere con la consapevolezza che sulla Terra sono disponibili migliaia di individui capaci di svolgere il mio

lavoro molto meglio di me per un salario molto più basso, e che è molto facile oggi trasferire il mio lavoro da loro, dal momento che l'ambiente tecnologico abbatte radicalmente i costi di trasferimento delle informazioni, delle conoscenze, delle imprese e dei loro programmi di produzione». I promotori del mercato senza confini chiedono una *deregulation* planetaria come preconditione normativa del raggiungimento dell'efficienza economica in condizioni caratterizzate dall'estrema mobilità di tutti i fattori di produzione, dovuta all'evoluzione delle comunicazioni e al conseguente abbattimento dei costi di trasferimento.

La ricerca dell'efficienza attraverso l'estensione della competizione al di là di ogni confine e di ogni differenza, viene elevata a principio regolatore universale delle scelte degli individui. Rendendo invisibili i costi ecologici enormemente superiori dell'acqua minerale o della frutta prodotti a migliaia di chilometri di distanza e trasportate in seguito nel supermercato della nostra città, rispetto all'acqua o alla frutta prodotti nel luogo dove abitiamo, il mercato illimitato droga il consumo. Il mercato illimitato non ammette alcuna limitazione delle scelte dei produttori e dei consumatori, legittimata in termini di territorio condiviso, di tradizioni comuni o di un progetto politico ispirato a valori comuni.

La domanda di flessibilizzazione del lavoro e di tutti gli altri aspetti della vita entra in contrasto non solamente con i diritti costituzionali dei cittadini, ma anche con la struttura dell'esistenza; quanta flessibilità possiamo sopportare prima di soccombere allo stress? "Stressato un italiano su quattro" leggo ad esempio sul *Corriere della Sera* (5/4/2007).

Un altro punto importante sono i limiti della flessibilità, imposti dalla razionalità. Un uomo razionale è sicuramente flessibile e questo significa che è disposto a cambiare le sue idee se queste sono smentite dalla realtà. Sì, ma prima deve resistere alle pressioni, non adattarsi facilmente al nuovo, altrimenti le idee vengono cambiate senza aver potuto manifestare il loro contenuto rendendo riconoscibili i fatti veramente importanti: le idee abbandonate gratuitamente non possono essere utili.

Il giornalista Corrado Augias, in risposta alla lettera di una "stagista" che critica il fatto che molte imprese, per sfruttare le diverse facilitazioni sulla flessibilità, continuano a impiegare come *stagiste* persone di alta qualificazione, sintetizza efficacemente la storia della progressiva inclusione dei diritti dei lavoratori nei diritti dei cittadini nell'Italia del dopoguerra:

"Ricordo perfettamente, posso dire d'aver visto con i miei occhi, lento processo di stabilizzazione dei posti di lavoro nell'Italia del dopoguerra. Ricordo la fine del latifondo, il socialista Giacomo Bradolini che alla fine degli anni Sessanta elaborò lo "Statuto dei lavoratori"; conquiste importanti nell'Italia del caporalato, dei cantieri senza sicurezze adeguate, delle fabbriche prive di protezioni per le lavorazioni nocive. Se c'è stato un settore della nostra vita nazionale in cui il famoso (e vituperato) consociativismo ha funzionato è stato proprio quello delle progressive accresciute garanzie e tutele del lavoro. Si può addirittura dire che forse a un certo punto abbiamo esagerato. Non si poteva più licenziare nessuno, se ti prendevi uno in azienda te lo tenevi fino alla pensione e questo suscitava proteste, diventava un freno obiettivo a nuove assunzioni.

Poi è arrivata l'ondata neo-liberale, la *deregulation* e abbiamo sbandato dalla parte opposta. Oggi siamo in una situazione mista. Nel pubblico impiego sono rimaste garanzie che non permettono di licenziare nemmeno i ladri colti in flagrante, nel privato prevale una "modernità" che spesso è solo sfruttamento; a completare a quadro, è arrivata la crisi economica aggravata dalla necessità di tagliare ferocemente i costi da tutte le parti. Forse lo ritroveremo un equilibrio. Non per il momento direi, non con questi qui." (*la Repubblica* 19/11/04)

E' un racconto che comincia dalla *deregulation premoderna*, dove il lavoro è controllato dai boss e dal *caporalato* (definito sul dizionario come "sistema di reclutamento della manodopera attuato nel meridione ad opera dei caporali") attraverso la regolazione dello Stato sociale che includeva i diritti dei lavoratori nei diritti fondamentali dei cittadini, per arrivare alla *deregulation postmoderna* imposta dalla globalizzazione e chiamata "flessibilizzazione". Al posto del caporalato premoderno subentra il caporalato postmoderno che si chiama l'agenzia per il lavoro interinale o COCOCO, ovvero cooperazione coordinata continuativa. La *deregulation* dissocia i diritti del lavoratore da quelli del cittadino.

Il mercato totale *deterritorializza* e *destoricizza* le scelte umane, priva le tradizioni e gli spazi pubblici nazionali di ogni capacità di imporre vincoli legittimi alle azioni umane, e, esasperando la competizione sconfinata, spinge il sistema nel suo complesso a realizzare tutto ciò che è “tecnicamente fattibile; le questioni di incerta sostenibilità biologica, morale e sociale del “tecnicamente possibile” diventano “superate o arcaiche”.

(8) *Esternalità*

Un concetto strettamente collegato al concetto di bene (male) pubblico e a quello di costo sociale è il concetto di “esternalità” o di “diseconomia esterna “ che è il centro nevralgico dell’economia nell’epoca del rischio ambientale globale. Con questa parola indichiamo i costi o i benefici causati a un individuo *A* o a un gruppo di individui *a* dalle azioni intraprese da un individuo *B* o da un gruppo di individui *b*, senza che il consenso dell’*A* o degli appartenenti al gruppo *a* sia necessario, affinché l’azione dell’individuo *B* o del gruppo *b* possa essere intrapresa legittimamente. Vale in generale che «fino a quando una sola persona, colpita dalle conseguenze delle azioni di un’altra, è lasciata fuori del gruppo il cui consenso è necessario per poterle intraprendere, vi sarà un'esternalità» (Tullock 1970: 71); da questa definizione consegue che le esternalità possono essere interpretate come costi del consenso che un attore *A* deve sostenere per rendere la sua azione legittima. L’economia globalizzata è anzitutto un’economia delle “esternalità”.

Le economie globalizzate producono *diseconomie* esterne di ogni genere. La loro compensazione negoziata e consensuale è il problema politico più urgente. In linea di principio, possiamo distinguere tra le esternalità compensabili, negoziabili in una prospettiva utilitaristica, e quelle non negoziabili, in quanto foriere di conseguenze irreversibili per un numero imprevedibile di individui (ad esempio i mutamenti climatici, le minacce di pandemie o di mutazioni genetiche incontrollabili legate all’introduzione delle biotecnologie). Le condizioni catastrofiche del Terzo Mondo possono essere legittimamente interpretate come esternalità delle azioni intraprese dai paesi industrializzati negli ultimi due secoli.

Il costo collettivo di un bene è superiore al suo costo privato quando non tutti i costi di produzione vengono sostenuti dal produttore, ma alcuni vengono sostenuti dalla collettività; il costo privato, viceversa, è superiore al costo collettivo nell’ipotesi in cui non tutti i benefici ricevuti dalla collettività vengono da essa pagati o sostenuti. In generale vale che si ha un’esternalità quando il costo collettivo di un bene diverge da quello privato, o quando, al contrario, il beneficio collettivo diverge dal costo privato.

L’esempio spesso citato nella letteratura economica è la produzione di un’acciaieria: il costo privato dell’acciaieria è sicuramente inferiore al costo collettivo, dato che l’impresa non tiene conto dei costi che ricadono sulla collettività sotto forma di inquinamento dell’ambiente. Il beneficio di un imprenditore agricolo che possiede un frutteto aumenta in presenza di un apicoltore limitrofo, per effetto delle impollinazioni, senza che questi sostenga alcun costo di impresa.

Vi sono beni o mali, quindi, quali l’inquinamento, il silenzio, il panorama, i beni o mali culturali ecc. che non hanno un prezzo determinabile secondo le regole comunemente accettate del mercato. Si tratta di beni la cui utilità individuale è soggettiva e variabile, in assenza di una chiara regolamentazione che normalmente, per gli altri beni, si traduce nel prezzo di mercato.

Si distingue anche tra le esternalità “generalì”, sopportate da un universo di soggetti piuttosto ampio, e quelle “limitate” ovvero rilevanti per un universo di soggetti ristretto. Le esternalità generali, come ad esempio i danni ambientali, si manifestano spesso a parecchi anni di distanza e, per essere riconosciute, richiedono un certo livello culturale, frutto anch’esso della fruizione di un bene pubblico – istruzione.

Le esternalità limitate sono facilmente ricompensabili mediante negoziazioni utilitaristiche, i cui costi transazionali sono relativamente bassi. I rimedi consistono nella *internalizzazione* delle esternalità, ovvero nelle imposizioni o nei sussidi correttivi che fanno pagare alle parti in causa i costi collettivi delle loro scelte.

Il mercato globale non compensa mai le esternalità in misura sufficiente. Molte esternalità non vengono infatti calcolate tra i costi che formano il prezzo: nel costo della macchina non vengono inclusi il costo per curare le malattie da inquinamento o le spese per far fronte al degrado delle città o ancora le vittime degli incidenti stradali. Questo *deficit* di compensazione è comunque strutturale e non dipende solo dall'inefficienza dell'apparato giuridico: data la complessità e la globalità dei costi imposti ai molti dalle esternalità prodotte dai pochi (gli USA da soli emettono in un anno 5840 tonnellate di CO₂, 36,9 % delle emissioni totali), l'aspirazione ad una loro *giusta* compensazione garantita dalla legge è un'utopia.

La differenza tra gli *shareholders* (coloro che detengono i titoli per decidere) e gli *stakeholders* (coloro che hanno una posta in gioco nel senso di essere colpiti in qualche misura dalle decisioni degli *shareholders*) cresce esponenzialmente, trascinando totalmente le potenzialità del modello prevalente della democrazia legato allo Stato nazionale. Semplificando possiamo dire che gli *shareholders* sono detentori del potere decisionale economico, garantito dal sistema giuridico attuale attraverso il possesso di certi titoli; gli *stakeholders* sono tutti coloro che pagano i costi collettivi, ambientali ed esistenziali di queste decisioni – ne sopportano le esternalità – ma sono privi di titoli legali per partecipare all'esercizio del potere decisionale in senso stretto. Essi possono protestare simbolicamente, manifestare le loro intenzioni, criticare la situazione, ma rimangono fuori dalle “Città del Comando” (cf. Ungaro, 2004).

La tendenza di tutti gli attori razionali alla socializzazione dei costi e alla privatizzazione dei benefici, deve essere combattuta in un sistema democratico, fondato sull'equità. L'istruzione, ad esempio, ha un costo pubblico, ma il suo sfruttamento nel mercato economico la trasforma in un beneficio privato. Le resistenze e le contestazioni etiche al processo di globalizzazione dipendono dal fatto che esso viene percepito dalla maggioranza della popolazione mondiale come socializzazione dei costi della crescita (il Sud del mondo) e privatizzazione dei suoi benefici (il Nord del mondo). Gli eventi climatici estremi, la desertificazione di alcune regioni della Terra o la BSE sono costi collettivi dei benefici privati, ovvero sono costi dei benefici privati di poche imprese multinazionali scaricati sull'intera umanità. Il problema politico più urgente dell'economia globalizzata è quello di rendere più razionale e giusto il rapporto tra i costi pubblici e i benefici privati in una epoca in cui le esternalità stanno diventando generali e *terminali* nel senso di “incompatibili con la presenza degli uomini sul pianeta Terra”.

(9) *Follia collettiva come conseguenza della razionalità individuale*

Nel nostro vocabolario minimo voglio includere anche una formula che indica la contraddizione principale delle società che perseguono la crescita economica come unica fonte del consenso e della legittimità: *la follia collettiva come conseguenza della razionalità individuale*. Più siamo razionali come individui, più siamo folli come società, più intelligenti siamo individualmente, più stupidi siamo collettivamente. Gli individui razionali in una società folle, ecco la direzione in cui si muove la globalizzazione.

La razionalità collettiva presuppone che il gruppo che esercita l'egemonia politica nella società sia capace di imporre legittimamente (con il consenso della maggioranza) vincoli alla razionalità individuale di tutti, per orientarla verso prestazioni utili per la collettività. Un esempio particolarmente incisivo della follia collettiva che risulta dalle scelte individualmente razionali, è la crisi idrica cronica nelle regioni del Meridione italiano. Il presidente della Società meteorologica italiana Luca Mercalli dice: “Oltre al clima, però, bisogna chiamare in causa il grande spreco di risorse. Ma ho sentito un responsabile dell'acquedotto pugliese, cui contestavano le falle dell'impianto (perdeva il 50% dell'acqua), rispondere letteralmente: «Sono stato chiamato a sanare il bilancio, non l'acquedotto»”. Questo la dice lunga: quello che conta sono i numeri sui tabulati, da presentare agli azionisti (*La Stampa*, 13 luglio 2000). Questo è un esempio convincente della follia collettiva, che risulta dalle scelte degli amministratori, i quali come individui sono razionali perché rispondono a chi debbono rispondere, ovvero agli azionisti che come individui razionali si aspettano la remunerazione dell'investimento. La razionalità individuale del comportamento degli

amministratori porta alla follia collettiva perché si fonda sulla sottovalutazione irrimediabile delle informazioni che sono fondamentali per la vita di tutti. Sen (1986, 147-178) parla dei *rational fools*, dei “folli razionali”, costruiti dalla teoria economica dell'agire razionale.

Abbiamo già citato nel paragrafo “Garantire i beni pubblici” la classica critica della via razionale degli individui alla follia collettiva, pubblicata sotto il titolo *Tragedy of Commons* più di trent'anni fa da G. Hardin nella rivista *Science* che divenne classica. Torniamo sull'esempio che egli trae dalla storia della Scozia del Settecento: i pastori hanno il diritto di far pascolare le pecore in un terreno comunale che può nutrire un numero limitato di pecore; superato questo numero, le pecore provocano un disastro ecologico - la vegetazione scompare e il terreno si riduce a deserto. In assenza di un vincolo esterno, tutti i pastori vogliono far pascolare sul terreno comunale il maggior numero possibile di pecore, perché l'interesse d'ogni pastore è moltiplicare le sue pecore, dato che il profitto rimane a lui, mentre i danni alle terre comunali vanno divisi tra tutti; ne segue che più gli individui si comportano razionalmente e più il disastro collettivo incombe. Il prezzo di mercato delle pecore è irrazionale nella misura in cui non riflette la distruzione delle terre comunali. L'occultamento di questo costo trasformerà, a lungo termine, il guadagno di ciascun pastore nella rovina di tutti. I pastori sono *rational fools*: presi individualmente sono razionali, presi collettivamente sono folli.

Ogni pastore ragiona razionalmente: “Se voglio far entrare una pecora in più nella terra comune, difficilmente sarà la mia pecora a fare la differenza fra disastro ecologico e conservazione della terra come risorsa utile.” Questo significa agire razionalmente nel perseguimento del proprio utile; tuttavia, se tutti gli altri pastori ragionano così la terra comune verrà distrutta. La logica dell'interesse personale spinge ogni pastore a far entrare un'altra pecora sulla terra comune fino a trasformarla, collettivamente, in deserto.

Ci sono comunque diverse lezioni da trarre da questa storia della follia collettiva.

In molte società capitaliste la risposta al dilemma dei pascoli è di abolire la nozione di terra comune e di dividerla in lotti, ognuno di proprietà di un pastore. Questo determinerà una situazione in cui il pastore che sfrutta troppo il pascolo danneggia solo se stesso.

Un'altra lezione da trarre dalla «tragedia delle terre comuni» potrebbe consistere nel far intervenire un agente esterno forte, come un governo, per costringere i pastori, in nome del bene comune, a cooperare mantenendo il numero di pecore ammesse al pascolo comunale a un livello ottimale. Questo tipo di soluzione governativa a un problema di azione collettiva è naturalmente una delle principali giustificazioni a favore del governo come tale. È più facile realizzare quest'approccio piuttosto che quello basato sulla privatizzazione delle terre comuni, poiché alcune risorse comuni, come l'atmosfera o i mari, non si possono dividere e assegnare agli individui come loro proprietà privata.

Un terzo rimedio alla follia che porta alla «tragedia delle terre comuni» consiste nell'instaurare il tipo di cooperazione in cui ogni pastore acconsente a imporsi dei limiti, se tutti gli altri fanno lo stesso. Nei gruppi grandi e diversificati possono rendersi necessarie delle istituzioni più o meno formali per controllare il comportamento e scoprire le defezioni. Data l'improbabilità di un governo mondiale, questa è di solito la soluzione adottata per i problemi di questo genere. Le organizzazioni internazionali servono a controllare il comportamento e a coordinare l'azione collettiva dei propri membri contro quelli che deviano dalla linea stabilita.

Le terre comuni globali si modificano a seconda del corso degli eventi e del progresso tecnologico che ha aperto nuove frontiere e di conseguenza nuove terre comuni. Nei tradizionali termini territoriali, possiamo pensare alle terre comuni che esistono negli oceani, sulla luna o nello spazio intorno alla terra. Gli alti livelli di consumo energetico e di inquinamento ci hanno costretto a considerare come risorse comuni le scorte globali di energia non rinnovabile e l'intero ambiente circostante. In tutti questi casi il comportamento egoistico di ogni singola nazione può dar luogo a un disastro collettivo. Le zone di pesca si esauriscono e la pioggia acida distrugge i raccolti, mentre nessuna agenzia internazionale è abbastanza forte da costringere chi non vuole a cooperare a soluzioni collettive.

Ecco: gli individui razionali di tutto il mondo fanno insieme una società mondiale di folli.

La conclusione di G. Hardin è perentoria: *in condizioni di sovrappopolazione in un mondo di risorse limitate e in un quadro istituzionale che rende possibile lo sfruttamento gratuito dei beni pubblici (commons) come acqua, aria o terra, l'umanità va necessariamente verso la catastrofe, se ogni individuo cerca di massimizzare il suo profitto*

Venti cinque anni dopo l'autore torna sul proprio celebre saggio osservando che “giudicando dalle reazioni critiche, l'errore più rilevante che ha commesso parlando dei commons consiste nell'aver ommesso l'aggettivo "unmanaged". La questione dunque è questa: quale tipo di management, gestione, o governance dei commons dobbiamo preferire – dobbiamo affidarla allo Stato, alle imprese private o agli organismi internazionali? Qualsiasi sia la nostra risposta una cosa è chiara: “se le terre comuni non sono governate o gestite “overuse of resources reduces carrying capacity, ruin is inevitable.”

La follia collettiva è la conseguenza della tendenza generale a collettivizzare i costi e a privatizzare i profitti. Se butto un frigorifero nel fiume, privatizzo il guadagno di venti euro risparmiati rispetto al costo dello smaltimento, ma collettivizzo i costi che vengono diffusi tra tutti quanti. Alla lunga il fiume verrà distrutto.

L'ambiente tecnologico ha trasformato il mondo intero in terre comunali, per cui bisogna rivedere il concetto moderno di razionalità. La follia collettiva come conseguenza della razionalità individuale rimanda, infatti, all'ottusità dei sistemi d'azione moderni, alla loro chiusura monologica verso linguaggi e codici alternativi. Sen (1986: 174) propone di includere nel concetto di razionalità economica il comportamento basato sulla supposizione che una persona «sia in grado di interrogarsi sul tipo di preferenza di cui gradirebbe fosse dotato l'altro giocatore e che, su basi in qualche modo kantiane, essa possa considerare il caso in cui anch'essa possiede quelle preferenze».

L'inquinamento da *atrazina* di acqua potabile che due decenni fa ha colpito otto milioni di persone tra Lombardia e Piemonte può essere considerato come un esempio particolare della tragedia delle terre comunali: basti ricordare che la sua causa era la sovrapproduzione di pomodori, provocata dal fatto che la UE aveva offerto un compenso vantaggioso per la distruzione delle quantità eccedenti dei pomodori prodotti. Per massimizzare il loro guadagno, i coltivatori eccedevano nell'uso dei concimi chimici per produrre il massimo di pomodori da distruggere. Ecco un esempio di razionalità individuale (il contadino massimizza il suo guadagno) che porta alla follia collettiva (otto milioni di persone rimangono senza acqua potabile).

La collettivizzazione dei costi e la privatizzazione dei profitti porta alla lunga alla follia collettiva insostenibile.

Ricordiamo per concludere che nella società di egoisti razionali come la nostra, la correzione della follia collettiva, ovvero la razionalità collettiva si basa spesso sui comportamenti etichettati come follia individuale. La figura di chi è da tutti deriso come “idiota o folle” perché vuole “migliorare la società” a costo di sacrificare i propri vantaggi, è uno dei grandi temi della letteratura occidentale.

(10) *Iperborghesia*

Con l'ultimo termine che introduco “*iperborghesia*” (preso in prestito da Duclos 1998), voglio indicare il soggetto collettivo che, invocando la globalizzazione come valore supremo, considera come semplici vincoli da sciogliere le risposte che lo stato nazionale ha dato, lungo il suo percorso storico, ad una serie di questioni riguardanti lo sviluppo economico. E non mi riferisco solo allo stato sociale, ma anche ai regimi di negoziazione collettiva formati nel dopoguerra e fondati sulle forme istituzionalizzate di solidarietà nazionale.

«(la globalizzazione) si configura come vincolo per i soggetti collettivi che avevano trovato nello Stato nazionale l'interlocutore privilegiato in ordine alla soddisfazione di domande sociali secolari. Si configura come opportunità per quanti, a loro volta, avevano considerato la risposta storicamente data a tali domande come un insieme di vincoli da sciogliere, di fatto in parte già sciolti, anche se non dappertutto nella stessa misura ...» (Salamone 2000: 107).

L'iperborghesia è "aculturale" nel senso che disprezza come "retrogradi" i modelli culturali legati agli stati nazionali. La sua aculturalità è anzitutto un'ostilità preventiva verso i modelli di comunicazione indocili, capaci di difendere il valore che le comunità autonome hanno attribuito ai paesaggi, agli stili di vita, agli oggetti e alle relazioni sociali, e di opporsi dunque efficacemente ai repentini cambiamenti che impone, nella sua movimentazione planetaria propria dell'epoca delle reti telematiche, il capitalismo finanziario estremamente volatile e svincolato da ogni contesto storico. La vecchia borghesia nazionale o sopranazionale era il prodotto di una forma particolare di integrazione sociale, quella, cioè, che Mosse (1975) chiamò "nazionalizzazione delle masse" e che Gellner (1983) definisce come «lealtà di massa verso un modello culturale astratto che si sostituisce alla lealtà verso i gruppi etnici e parentali». La borghesia ha acquisito, nel processo di formazione della cultura nazionale, la capacità di elaborare forme di consapevolezza collettiva e di negoziare con la società nel suo insieme i mutamenti necessari per la crescita industriale.

«I problemi politici dell'iperborghesia possono essere ricondotti ad uno solo: colmare il vuoto di istituzioni che potrebbero tenere a freno, con il suo accordo, le sue proprie tendenze suicide. In questo senso, l'universalismo democratico è una prospettiva che passa per la costruzione di istanze mondiali a partire dalle attuali fondazioni mondiali. Una forma efficace di resistenza delle borghesie civilizzate e dei ceti medi colti potrebbe consistere nell'esigere che si sospendano le operazioni di mortificazione delle strutture culturali (indipendenza economica, solidarietà sociale, ricerca, istruzione), come premesse alla formazione di strutture paneuropee o mondiali fondate sul rispetto della diversità delle lingue, delle società e delle culture. Intorno ad un obiettivo come questo l'iperborghesia può negoziare il suo posto futuro con le altre componenti del mondo che contribuisce ad unificare. Per il meglio e per il peggio» (Duclos 1998, 10).

Dopo "la scomparsa delle lucciole", per usare la formula inventata da Pasolini per indicare la mutazione radicale del sistema industriale avvenuta negli anni Settanta, le classi politiche sostengono spesso che la globalizzazione sia un processo "ineluttabile" che impone – pena la perdita di competitività - l'introduzione dei cambiamenti urgenti che sono però in contrasto con le politiche di stabilità e di protezione su cui si fondava la politica dei partiti più importanti nei decenni precedenti – pensiamo ad esempio allo Statuto dei Lavoratori. In nome della globalizzazione si procede in particolare ad una ridefinizione radicale della relazione tra lo stato e la società. La formazione dello stato moderno ha implicato infatti una specie di processo di ingabbiamento dei rapporti sociali dal momento che reti di interazione sociale hanno finito con l'essere sempre più regolate a livello nazionale. I settori più importanti della vita sociale sono stati inquadrati negli stati-nazione trasmettendo in questo modo l'idea che tutti i rapporti sociali e tutti gli esiti delle lotte sociali (sia a livello locale che a livello transnazionale) non sono altro che il risultato di regolamentazioni messe in atto dagli stati nazionali. Il potere dello stato moderno non riguarda tanto le «élite dello stato» che esercitano il loro potere *sulla* società, ma piuttosto un rapporto stato-società sempre più vincolante e tale da ingabbiare i rapporti sociali entro un terreno nazionale piuttosto che transnazionale o *locale-regionale*. In *tal* modo si perviene ad una politicizzazione e geo-politicizzazione della vita sociale molto più marcata che non nei precedenti tipi di stato (cf. Weiss, 1998, 278).

Complessivamente le invocazioni in termini normativi della globalizzazione legittimano la dissoluzione del contratto sociale «che gli Stati nazionali avevano garantito nell'ultimo secolo, un legame fondato sulla regolazione pubblica dei rapporti di lavoro e sull'integrazione delle classi lavoratrici ... (*il che*) pregiudica le stesse giustificazioni culturali ed ideologiche degli Stati moderni» (Dal Lago 1999: 200).

In conclusione voglio sottolineare due punti. In primo luogo, la globalizzazione non è un processo ineluttabile, ma un costrutto politico che serve per legittimare certe strategie politiche, e queste possono essere contrastate ed invertite con strumenti politici. In secondo luogo, la globalizzazione è l'espressione degli interessi economici di certi gruppi economici e politici chiaramente individuabili, non si tratta di un processo "senza centro e senza meta".

La globalizzazione è estremizzazione: dieci parole, dieci sviluppi estremi

Propongo ora di definire la globalizzazione come processo di estremizzazione, in conseguenza del quale gli sviluppi indicati dalle dieci voci del nostro minivocabolario, diventano insostenibili. Combinandole insieme in vari modi formiamo le seguenti dieci asserzioni che definiscono la globalizzazione nella sua estrema e insostenibile contraddittorietà (cf. la tabella 1).

1. L'*ambiente tecnologico* moltiplica *estremamente* i settori del mondo aperti alle scelte individuali, la domanda di giustificazione razionale delle scelte cresce *estremamente*, la domanda di senso diventa *estrema* (la causa principale del ritorno delle religioni come compensazione dell'ambiente tecnologico sempre più "secolarizzato e svuotato di senso").
2. Il capitale sociale e le masse critiche necessarie per organizzare le *azioni collettive* al fine di soddisfare la domanda ipertrofica di beni pubblici (o di limitazione dei mali pubblici) scarseggiano *estremamente*.
3. La domanda di *beni pubblici* - prevalentemente sotto forma di domanda di protezione contro i mali pubblici percepiti come totali e terminali come ad esempio il riscaldamento globale del pianeta, la desertificazione delle vaste regioni del pianeta, l'inquinamento delle falde acquifere, la distruzione della biosfera, le minacce legate alla commercializzazione degli OGM non può essere soddisfatta; di conseguenza *si estremizza* o assume forme apocalittiche, non traducibili in domande politiche effettive – ad esempio *no global movements* o Centri sociali ecc.
4. La globalizzazione crea l'*estremo deficit* di cooperazione dissipando la fonte principale del *capitale sociale pubblico* che sono la solidarietà nazionale e le comunità stabili, chiusi da vincoli territoriali e linguistici.
5. Nell'ambiente tecnologico aumenta *estremamente* la tensione tra la fattibilità tecnica e la sostenibilità biologica, morale, sociale delle scelte; le conseguenze delle scelte in condizioni di estrema *complessità* sono *estremamente incerte*, e le decisioni politiche, di conseguenza, *estremamente poco legittime*.
6. *Costi transazionali* necessari per elaborare le informazioni in condizioni di distribuzione asimmetrica di informazioni che è caratteristica per le società complesse, sono *estremamente alti*; i patti politici globali - ad esempio il Protocollo di Kyoto o il regime di riproduzione degli esseri viventi – implicano costi *transazionali estremi* (specificamente i costi di applicazione e i costi decisionali).
7. La *deregulation* planetaria impone una flessibilità estrema privilegiando la competizione in misura estrema sulla solidarietà; la competizione illimitata, il mercato planetario, è uno sviluppo estremo che distrugge il quadro istituzionale di patti nazionali e di coordinazioni collettive, che sono l'eredità storica più importante dello Stato nazionale; la conoscenza specializzata introduce nella società complessa in condizioni di *deregulation* planetaria rischi *estremi*.
8. Nello spazio pubblico globalizzato aumenta *estremamente* il potere di tutti i gruppi di

presentare efficacemente le proprie istanze, per cui le negoziazioni sulle *esternalità* sono *estremamente* costose e complesse; le esternalità diventano *estremamente generali e terminali* richiedendo patti globali la cui applicabilità e sanzionabilità efficiente è *estremamente costosa*.

9. L'*irrazionalità collettiva* in cui si traducono le scelte individuali razionali ha *forme estreme* - pensiamo ai mutamenti climatici antropogeni o alla crisi idrica del Meridione italiano; *estremo deficit di politiche che promuovono la coordinazione tra gli attori come priorità collettiva*.

10. La globalizzazione è guidata da un'*élite estremista*, che considera mere catene irrazionali da rompere le limitazioni imposte alla razionalità economica dagli stati nazionali.

La seguente tabella riassume le forme che ha assunto il processo di estremizzazione dei fenomeni indicati dalle dieci parole chiave del nostro minivocabolario:

voce	caratteristica dominante (sovraccarica)	estremo deficit di (scarsità insostenibile di)
------	--	--

ambiente tecnologico	predominio dell'azione elettiva	criteri razionali della scelta
azione collettiva	vantaggio condizionato dalla partecipazione di tutti	Capitale sociale pubblico masse critiche
bene (male) pubblico	integrità, indivisibilità, la presenza di <i>free riders</i> e <i>forced riders</i>	Azione collettiva, condizioni di cooperazione (<i>civiness</i> di Putnam)
capitale sociale	reti sociali e valori come risorsa	Comunità solidali come fonte di capitale sociale
Complessità	incertezza, scienza postnormale	Consenso basato sulla conoscenza, legittimazione politica delle previsioni
costi transazionali (teorema di Coase)	asimmetrie compensate dal quadro istituzionale efficiente	quadro istituzionale efficiente
<i>Deregulation</i> planetaria	competizione illimitata	patti di sostenibilità collettivi garantiti dallo Stato
Esternalità generali e terminali nel senso di incompatibilità con la vita sulla Terra	Rischi totali non negoziabili	Consenso sulla distribuzione equa delle loro conseguenze
Follia collettiva come conseguenza della razionalità individuale.	<i>tragedy of commons</i> , la protezione delle terre comuni globali; <i>efficient management of commons</i>	Fini condivisi nel processo di <i>deliberazione</i> e di <i>decision making</i>
iperborghesia	egemonia delle élite aculturali, slealtà verso i vincoli imposti dallo Stato nazionale	Limiti legittimi alla domanda di flessibilità

Le nostre dieci asserzioni vogliono cogliere la consequenzialità di un “processo di estremizzazione” scatenato dal fatto che le istituzioni della civiltà industriale traggono la propria legittimità esclusivamente dalla promessa di un'ulteriore crescita economica. Questo ci rende impotenti di fronte a quel processo incontenibile di distruzione del pianeta che chiamiamo “crescita economica” e che da tempo non è che una tautologica “Crescita della Crescita”.

Il sistema politico democratico è ancora capace di cambiare l'agenda di priorità in base alla rilevanza adeguata da attribuire razionalmente alle diverse informazioni sulle conseguenze negative della crescita o invece tale mutamento di priorità può avverarsi solamente in virtù delle catastrofi ecologiche che di volta in volta sconvolgono il sistema (pensiamo alla BSE)?

Nel documento “Flock of Dodos” Randy Olson analizza il quadro politico in cui alcuni gruppi religiosi tentano di imporre agli insegnanti di biologia l'obbligo di insegnare nelle scuole non la teoria dell'evoluzione ma la *controversia* tra il creazionismo e questa teoria; l'autore, riflettendo sulle cause di questa improvvisa crociata, formula questa tesi: “Nella natura niente dà senso se non alla luce dell'evoluzione” così come “Nothing in our society makes sense except in the light of the information revolution”, ovvero “nella società di oggi niente dà senso se non alla luce dell'esplosione delle comunicazioni”. Con questo egli vuol dire che le agende di priorità, ovvero i punteggi di rilevanza che assegniamo alle informazioni che attingiamo dall'oceano delle comunicazioni, sono diventate estremamente labili. Per garantire il successo ad un gruppo particolare nel perseguire i suoi fini, basta oggi rivolgersi ad un piccolo gruppo di pressione specializzato. Non abitiamo più la Storia con la maiuscola che nel suo lento progredire produce strutture permanenti e stabili dentro cui le società si inscrivono. “E' la Storia non storie” si diceva una volta per sottolineare la stabilità dei giudizi portati dalla Storia, a differenza dai passeggeri ed arbitrari punti di vista dei singoli. Oggi vale il contrario, la Storia si è dissolta in un numero infinito di storie. Il dibattito sull'evoluzionismo è “fuori dalla storia” saremmo tentati di dire, ma nella società dell'abbondanza comunicativa non esiste nessun “fuori dalla Storia”, tutto può entrarci se promosso da strategie mediatiche efficienti. Nessuna struttura è stabile, tutti i progressi possono essere rovesciati, tutti i diritti messi in discussione, la Storia postmoderna è solamente un ammasso di storie.

La teoria della globalizzazione che stiamo elaborando qui deve essere inquadrata in questo contesto di abbondanza comunicativa, di labilità delle agende di priorità, di esplosione delle comunicazioni che rende estremamente instabile la rilevanza delle informazioni ed il confine tra il significativo ed il significato.

Capitolo ottavo

La globalizzazione: tra neorazzismo e multiculturalismo

Difendi il tuo simile – distruggi tutto il Resto!

La scritta sul manifesto di un gruppo di dimostranti contro un campo dei Rom

Dove si dice *ama il prossimo tuo* c'è sempre qualcuno che è escluso da quell'amore, un lontano. Ecco, io amo quel lontano.

Friedrich Nietzsche

L'inferno dei viventi non è qualcosa che sarà; se ce n'è uno, è quello che è già qui, l'inferno che abitiamo tutti i giorni, che formiamo stando insieme. Due modi ci sono per non soffrirne. Il primo riesce facile a molti: accettare l'inferno e diventarne parte fino al punto di non vederlo più. Il secondo è rischioso ed esige attenzione e apprendimento continui: cercare e saper riconoscere chi e cosa, in mezzo all'inferno, non è inferno, e farlo durare, e dargli spazio.

Italo Calvino

1. Le ragioni del nuovo razzismo in Europa:

iperdomanda di azioni collettive e deficit di capitale sociale

L'etnicismo mascherato come autonomia regionale

Negli anni '90 ha conquistato una grande rilevanza nel sistema politico italiano la *Lega Nord*, un partito che in nome dell'autonomia "etno-regionale", difende ad oltranza l'autonomia delle regioni "da Roma", cioè dallo Stato; il potere regionale autonomo viene poi legittimato in termini di solidarietà basata sull'omogeneità etnica, sulla pretesa di dare al dialetto la dignità di lingua e sui privilegi attribuiti ai "nativi" nella distribuzione delle risorse territoriali. Questo soggetto politico "post-nazionale" imposta le sue lotte per il consenso sulla fomentazione della paura del diverso, sulla denuncia della minaccia dell'islamizzazione dell'Italia, sulla xenofobia camuffata come "bisogno di sicurezza" tipico delle classi medie delle piccole città; a volte ricorre ad una retorica del tutto estranea alla storia repubblicana del dopoguerra, ad esempio il leader parla "dei fucili pronti ad essere usati nella lotta contro Roma per una Padania libera". Per illustrare il livello di odio e di disprezzo verso gli stranieri che caratterizza la Lega Nord basta citare una frase, proferita dal sindaco Giancarlo Gentilini al raduno della Lega a Venezia il giorno 15 settembre 2008: "Macché moschee, gli immigrati vadano a pregare e pisciare nel deserto" (cf. *La Repubblica*, 23/9/2008).

Prendendo lo spunto da un episodio di cronaca – il 14 settembre 2008 i proprietari di un bar, padre e figlio, hanno ammazzato a sprangate un ragazzo africano che ha rubato da loro un po' di biscotti - il settimanale cattolico *Famiglia cristiana* denuncia questa deriva razzista in Italia con parole allarmate: "Italiani brava gente, si diceva una volta. Oggi, a leggere certi recenti episodi di cronaca, sembra di essere

diventati il Paese dell'intolleranza ... Un atteggiamento che nasce dalla paura, dal bisogno di sicurezza, dall'inquietudine per il diverso ... Sono saltate le forme di convivenza e i conflitti vengono risolti con la violenza ... La città è fragile e lo è da un pezzo”.

I pregiudizi e gli stereotipi che sono all'origine di questa intolleranza, per quanto odiosi, hanno sempre un'origine razionale, utilitaristica, ovvero gli episodi di intolleranza sono delle risposte odiose a domande reali che non si possono aggirare. Nella riflessione che segue voglio analizzare le ragioni della nuova intolleranza, ovvero la connessione tra i processi di globalizzazione e i pregiudizi razziali ed etnici, la cui rinascita la rivendicazione dell'autonomia regionale, legittimata attraverso il richiamo all'identità etnica, necessariamente provoca.

Credo che la lotta per il riconoscimento delle lingue e culture indigene dell'America Latina, incontrerà, nel contesto della globalizzazione, le resistenze mosse dalle stesse ragioni come sono quelle che analizzo in questa mia riflessione. Il giornalista brasiliano Clòvis Rossie osserva ad esempio a proposito delle recenti tensioni tra il governo centrale e i dipartimenti in Bolivia: “La lotta dei dipartimenti per l'autonomia (punto centrale della crisi) è una battaglia legittima che risale a prima dell'elezione di Morales e che oggi funziona da paravento per mascherare altre intenzioni. Lo dimostrano le dichiarazioni rilasciate da Jorge Chávez, uno dei leader del dipartimento ribelle Tarija, alla giornalista Flávia Marreiro: “Se sarà necessario, scorrerà altro sangue. Bisogna arginare il comunismo e far crollare il governo guidato da questo indigeno”.” Direi che il razzismo testimoniato da questa frase, è ispirato alle ragioni molto simili a quelle cui fa ricorso, nella sua lotta politica, la Lega Nord in Italia.

Chi è veramente indigeno?

Nelle ultime elezioni la Lega Nord ha diffuso un manifesto molto eloquente nella sua peculiare ambiguità: vi vediamo l'effigie di un pellerossa americano con il diadema di piume in testa e sotto la scritta - *loro non hanno potuto regolare l'immigrazione, ora vivono nelle riserve*. La contraddizione che questo manifesto contiene è fondamentale per capire il cambiamento culturale, sociale e politico di questo ultimo decennio in Europa: siamo invitati ad identificarci con i vinti della “globalizzazione”, con gli abitanti indigeni delle Americhe, con coloro a cui gli immigrati-stranieri hanno negato i loro diritti e la loro identità - con i *native americans*. Questo invito ad identificarsi con la sofferenza degli indigeni delle Americhe deve servire a legittimare la negazione dei diritti e dell'ospitalità agli immigrati dal Terzo mondo, particolarmente dall'Africa, nelle nostre società.

Quali sono le ragioni di questo ritorno dell'etnicismo, di questa rivendicazione della solidarietà politica basata sull'omogeneità etnica, che sfocia in un neorazzismo reso particolarmente aggressivo dalla convinzione, intensamente condivisa, secondo cui “chi rischia di perdere nel processo di globalizzazione la patria e l'identità siamo proprio noi, gli abitanti del ricco primo mondo”? Quali sono le ragioni più profonde di questa ondata di rivendicazione dell'identità etnica contro gli immigrati dalle ex-colonie europee che in questa fase della globalizzazione ha pervaso gli Stati europei? Il richiamo all'identità etnica per legittimare l'esclusione dalla società degli immigrati visti come nemici mortali degli indigeni!

E' nella contraddizione implicita nel citato manifesto elettorale della lega Nord che voglio iscrivere la mia riflessione sul contesto in cui oggi si situa ogni rivendicazione dell'identità, compresa quella dei popoli dell'America Latina. Le rivendicazioni dell'identità culturale ed etnica che provengono dall'America Latina e dall'Africa sono, infatti, destinate ad incontrarsi/scontrarsi con le contro-rivendicazioni dell'identità che il processo di globalizzazione ha suscitato in Europa e che in qualche misura pervade tutti gli stati e tutte le società del vecchio continente, seppur sotto forme diverse.

Per poter resistervi efficacemente dobbiamo comprenderne le ragioni, non basta rifiutarle come “irrazionali”.

Le esternalità e il diritto di veto

Il processo di globalizzazione è caratterizzato da contraddizioni che non ammettono soluzioni, solamente una soglia di sostenibilità. Ogni comunità deve trovare, per sopravvivere nel contesto globale, le soglie di sostenibilità, coerenti con la qualità della società civile, l'efficienza delle sue istituzioni e la

sua cultura politica. Ad esempio: cresce continuamente il numero di coloro che sopportano rischi ambientali e sociali molto alti (pensiamo al riscaldamento globale o alle conseguenze globali della recente crisi dei mercati finanziari, provocata dalle azioni egoistiche di pochi oligarchi finanziari), senza comunque avere il diritto di voto nei luoghi, dove si decidono le attività che producono questi rischi. Gli *stakeholders* ovvero coloro che hanno una posta nel gioco sono oggi l'umanità intera; si gioca però secondo le regole decise dagli *shareholders*, dai detentori dei titoli legali che garantiscono loro il diritto esclusivo di partecipare alle decisioni. A questa situazione, che è in contrasto con i valori su cui si fondano le costituzioni democratiche, esiste un solo rimedio: estendere il diritto di veto a tutte le potenziali vittime di esternalità. I costi sociali impliciti in questa soluzione sarebbero però insostenibili, tutti i processi decisionali subirebbero un insostenibile deficit di efficienza.

Questa è un'antinomia, ovvero un problema che non ammette soluzioni, ma solamente soglie di sostenibilità.

L'aspetto politico più rilevante della globalizzazione è la crisi generale del consenso democratico, dovuta al fatto che

(1) il mercato esaspera i mali pubblici (o "insicurezze" semplicemente) per ridurre i quali è necessaria un'azione collettiva globale (o piuttosto una moltitudine di azioni collettive "globali" - pensare globalmente, agire localmente) che però

(2) il mercato non riesce a promuovere.

Per chi guarda la Terra dal satellite, tutto il pianeta costituisce un *common*, e questa potrebbe essere la lezione più importante che uno spettatore attento può trarre dal documento di Davis Guggenheim *The Inconvenient Truth*, il cui tema è la lotta contro il riscaldamento globale del pianeta condotta dal premio Nobel per la pace Al Gore. Questa nuova visibilità dell'interdipendenza del vivente sulla superficie terrestre fa crescere la domanda di beni pubblici e dunque di azioni collettive, perché la fornitura ottimale dei beni pubblici può essere garantita solo per mezzo di azioni collettive.

La necessità di ridurre le conseguenze dei mali pubblici estremi come ad esempio del riscaldamento globale o della sicurezza nelle grandi città è solamente la cima dell'iceberg. In realtà nelle società globalizzate la qualità della vita dipende, in misura decisiva, proprio dalla capacità delle società di promuovere giorno per giorno le azioni collettive – come ad esempio la raccolta differenziata dei rifiuti, l'uso dei mezzi pubblici di trasporto, servizi sanitari accessibili a tutti e l'ordine pubblico nelle grandi città.

La conclusione che ne dobbiamo trarre è pessimista: date le caratteristiche dei beni pubblici, cioè l'indivisibilità e l'impossibilità di escludere qualcuno dal loro consumo, un attore razionale massimizza il suo utile come passeggero clandestino (*free-rider*), ovvero non partecipando all'azione collettiva, dato che dai suoi benefici non può essere escluso (Olson 1965). Il mercato non può garantire, di conseguenza, la fornitura ottimale dei beni pubblici o una protezione adeguata contro i mali pubblici. L'immigrato, o meglio "l'extracomunitario" come si dice in Europa significativamente, viene oggi rappresentato come l'incarnazione universale del *free-rider*, come passeggero clandestino per eccellenza, come parassita del nostro sistema sociale. E' una rappresentazione scandalosamente falsa in un paese come Italia, storicamente afflitto da un uso parassitario dello Stato molto esteso e pervasivo.

Il problema principale delle società industriali avanzate non è tanto quello di produrre e distribuire i beni pubblici in quantità ottimale, quanto piuttosto quello di distribuire equamente le conseguenze dei "mali pubblici" come sono ad esempio il buco nell'ozono, i mutamenti climatici antropogeni, l'aria intossicata nelle grandi città, la gestione delle discariche o l'inquinamento delle falde acquifere. Le conseguenze negative di un male pubblico colpiscono tutti, nessuno può sottrarsi al pagamento dei costi, ad esempio "autoescludersi" dal respirare l'aria intossicata e dal bere l'acqua inquinata. Se i beni pubblici indivisibili creano i *free riders*, i passeggeri clandestini, i mali pubblici creano i *forced riders*, i passeggeri forzati a partecipare al viaggio alle cui "spese" non partecipano. Il "passeggero clandestino" (*free-rider*) è un individuo che trae vantaggi da un bene pubblico, fornito da un'azione collettiva, cui egli stesso non ha contribuito: ad esempio, evade le tasse ma continua a godere

dei vantaggi della sicurezza pubblica, oppure non partecipa allo sciopero ma trae vantaggi dai miglioramenti economici che lo sciopero ha prodotto; non partecipa all'azione di ripulitura delle spiagge, ma ne trae vantaggio. Il termine “passeggero forzato” (*forced rider*) indica invece qualcuno che deve “partecipare alla spartizione dei danni” derivanti da un male pubblico, senza contribuire a produrlo e senza partecipare ai profitti che eventualmente apporta a chi lo produce. Tutta l'umanità sopporta i costi della crescita industriale dei paesi del G8, mentre i profitti sono monopolizzati da un'oligarchia molto ristretta.

Le azioni collettive e i mali pubblici

Le deliberazioni politiche più urgenti riguardano, nell'era dell'economia globalizzata, la ripartizione biologicamente, politicamente, socialmente e moralmente sostenibile dei mali pubblici, ovvero dei rischi che le economie “vincenti” scaricano su tutti gli esseri viventi sul pianeta Terra. I mali pubblici globali avanzano facendo crescere dappertutto le masse di “passeggeri forzati” (*forced-riders*).

Riassumiamo due punti costitutivi del concetto di azione collettiva:

(i) alcune azioni producono benefici privati e hanno costi pubblici, alcune altre hanno costi privati e producono benefici pubblici; i costi e benefici sono ripartiti fra tutti gli individui senza rispettare un criterio condiviso di giustizia;

(ii) vale in generale il principio per cui tutti gli individui razionali cercano di collettivizzare i costi e privatizzare i benefici (far pagare a tutti i propri vantaggi), per cui in un'economia di mercato i costi pubblici saranno alti e i benefici pubblici bassi; ne consegue che tutti gli individui staranno peggio di quanto potrebbero stare, se riuscissero ad organizzare un'azione collettiva efficiente.

Abbiamo visto che Mancur Olson nel libro *Logic of Collective Action. Public Goods and the Theory of Groups* trova argomenti convincenti a sostegno del suo pessimismo circa la capacità delle società democratiche di promuovere le azioni collettive; egli sostiene infatti che in una società fatta di individui razionali (o *self-interested*) nessuno agirà nell'interesse collettivo a meno che:

(i) il numero di individui componenti un gruppo non sia piccolo;

(ii) o non vi siano incentivi o sanzioni capaci di spingere gli individui ad agire nell'interesse comune.

Se gli abitanti più colpiti dagli effetti delle emissioni inquinanti provenienti da una vicina fabbrica decideranno di contribuire, tutti insieme, all'acquisto di un filtro, l'individuo razionale massimizza il suo profitto come “passeggero clandestino”, visto che dal respirare l'aria più pulita non potrà essere escluso.

Dunque: per spingere gli egoisti razionali a partecipare alle azioni collettive bisogna introdurre vantaggiosi incentivi o temibili sanzioni. Naturalmente è possibile fornire anche la sicurezza pubblica a quote: gli abitanti di un quartiere possono decidere ad esempio di pagarsi la polizia privata che non interviene oltre un certo limite territoriale o a difesa di chi non porta sul bavero un distintivo. In questo caso però la “sicurezza” non è fornita in modo ottimale, dato che i confini del quartiere devono essere protetti il che limita la libertà di movimento di tutti i cittadini e per questo abbassa la loro qualità della vita.

La razionalità collettiva consiste nella capacità dei diversi gruppi di produrre e di mantenere efficienti i beni pubblici, dunque di organizzare le azioni collettive; queste richiedono però grandi investimenti di capitale sociale. Tra i diversi aspetti del concetto di capitale sociale, che occupa una posizione importante nelle analisi sociali ed economiche della globalizzazione, considero decisive, nel contesto di questa riflessione, le seguenti due: il capitale sociale come

(i) *fiducia (societal trust)*, ossia l'aspettativa da parte di un attore sociale che gli altri cooperino con lui;

(ii) il capitale sociale come «virtù civiche» (*civiness*), ovvero come solidarietà ispirata ai *valori morali* diffusi in un dato ambiente sociale.

Il capitale sociale è l'insieme di aspettative e di valori che spingono l'individuo razionale ad agire

nell'interesse collettivo piuttosto che massimizzare il proprio vantaggio. L'azione collettiva si realizzerà con più probabilità in quelle società che dispongono di un forte capitale sociale accumulato, cui far ricorso per motivare l'individuo a cooperare con gli altri per produrre beni pubblici, contro il suo interesse egoistico immediato. Il capitale sociale accumulato non è mai distribuito in modo uniforme in tutta la società, esistono minoranze ideologiche, morali o religiose che fanno da “massa critica” per certi tipi di azioni collettive e da freno per altri tipi; il capitale sociale può inoltre essere “buono o cattivo” in quanto la fiducia reciproca, la solidarietà o la prospettiva condivisa, utile per mettere in moto un'azione collettiva, scaturisce spesso dal fanatismo religioso o dall'omogeneità etnica, come ad esempio la mafia negli USA.

Il deficit di capitale sociale

In una società democratica ben integrata predomina il capitale sociale buono costituito da “societal trust” e da “virtù civiche”; il capitale sociale abbondante, abbassando i costi necessari per coordinare le azioni umane, costituisce la preconditione di una gestione efficiente dei *commons*. I concetti di “società civile”, di “competenza civilizzazionale” (Sztompka 1992) o di *civicness* sviluppato da Putnam (1993) si riferiscono essenzialmente alla capacità di una comunità *aperta* di organizzare un'azione collettiva (Walters 2002). Vale in generale la formula, secondo cui «minori sono i costi dell'azione collettiva, più alta è la qualità della società civile e, di conseguenza, più alta è la razionalità collettiva».

Ora il punto decisivo è questo: il processo di globalizzazione massimizza la flessibilità e la mobilità degli individui in tutta la società, disperde le comunità stabili ed omogenee che sono la fonte principale del capitale sociale e così distrugge il capitale sociale. La protagonista della globalizzazione è l'*iperborghesia*, ovvero coloro che traggono i benefici dalla deregulation planetaria dell'economia; si tratta di un soggetto collettivo che considera come semplici vincoli da sciogliere le risposte che lo Stato nazionale ha dato, lungo il suo percorso storico, ad una serie di questioni riguardanti lo sviluppo economico, ad esempio lo Stato sociale e i regimi di negoziazione collettiva fondati sulle forme istituzionalizzate di solidarietà nazionale. L'*iperborghesia* è sempre un parassita del capitale sociale altrui - paga le tasse dove queste sono più basse ma vive laddove la disponibilità di beni pubblici e la qualità della società civile sono più alti.

Propongo di formulare il paradosso che ne risulta sotto forma di questa antinomia della globalizzazione:

(i) *la globalizzazione rende ipertrofica la domanda di beni pubblici e, di conseguenza, di azioni collettive; disperde però il capitale sociale necessario per organizzarle imponendo i livelli di flessibilità e di mobilità tali da indebolirne la fonte più importante – le comunità stabili ed omogenee;*

(ii) *per rimediare al deficit di capitale sociale, le comunità aperte degli stati nazionali tendono a chiudersi rinazionalizzandosi o rietnicizzandosi, come dimostra il successo dei partiti di destra localista e neo-nazionalista in Europa; la ricostituzione del capitale sociale si realizza così a scapito dell'universalismo democratico.*

La crescente domanda di beni pubblici, indotta dalla globalizzazione, fa crescere il bisogno di capitale sociale che a volte assume la forma di “panico morale”, di angoscia di massa di fronte all'invasione dall'esterno, ovvero degli “extra-comunitari”. La risposta a questo bisogno è dunque una chiusura delle comunità aperte che mira a ricreare il capitale sociale pubblico rivendicando l'omogeneità etnica come preconditione della difesa dei beni pubblici e, di conseguenza, della qualità della vita.

Come definire una soglia di sostenibilità tra l'apertura delle comunità politiche moderne imposta dalla globalizzazione e il bisogno di “chiuderle” per ristabilire i vincoli di solidarietà (*bounded solidarity*) dispersi dalla globalizzazione? Il *deficit* di capitale sociale, superata una certa soglia, diventa insostenibile: per rendere la democrazia compatibile con la globalizzazione è urgente trovare una soglia di sostenibilità consensuale tra il bisogno di vivere in una società aperta e il bisogno di vivere in una

comunità solidale, che dispone di un linguaggio condiviso e produttivo di fiducia, senza il quale diventa impossibile far fronte all'iperdomanda di azioni collettive.

Le ragioni del neorazzismo: ricostituire il capitale sociale

Per comprendere le ragioni della nuova ondata del razzismo che colpisce i paesi dell'EU bisogna studiare questa antinomia nelle sue diverse espressioni. Essa rimanda all'importanza che ha acquisito nella società globalizzata l'azione collettiva, quale unico modo efficiente di produrre e proteggere i beni pubblici. La globalizzazione disperde la fonte principale del capitale sociale – l'omogeneità e continuità delle comunità stabili, dei vincoli di solidarietà e di cultura promossi dallo Stato nazionale e dalla religione civica condivisa; se manca il capitale sociale non possono formarsi le minoranze attive – chiamate "masse critiche" – che promuovono le azioni sociali addossandosene i costi iniziali.

Per rimediare al deficit di capitale sociale le comunità tendono a rinchiudersi territorialmente e a ri-etnicizzarsi, a volte su basi apertamente razziste – come è appunto il caso della Lega Nord in Italia o dei movimenti assimilabili in tutti i paesi europei.

Ho cercato di mostrare in questa mia riflessione che l'ondata del (neo)razzismo in Europa ha delle ragioni che non possiamo semplicemente dismettere come irrazionali e ignorandole. La nuova intolleranza è piuttosto un modo distorto di affrontare un problema vero, dovremmo dire. E il problema è questo: nelle società globalizzate cresce il bisogno urgente del capitale sociale, senza il quale non è possibile promuovere le azioni collettive urgenti e necessarie per la difesa della qualità della vita che, nell'era dell'economia globalizzata, dipende in modo decisivo dalla disponibilità dei beni pubblici. L'aumento del capitale sociale in risposta al panico morale che provoca il suo deficit, si realizza attraverso una chiusura delle comunità civiche su basi etniche, ovvero a discapito dell'universalismo democratico.

Per fermare questo circolo vizioso bisogna trovare una soglia di sostenibilità tra il crescente bisogno del capitale sociale, necessario per promuovere le azioni collettive capaci di garantire una qualità della vita accettabile ai cittadini delle disomogenee ed instabili società globalizzate, e l'universalismo democratico; il bisogno urgente e legittimo di aumentare il capitale sociale, non deve tradursi nella ricerca di una solidarietà, basata sull'arcaica omogeneità etnica e sulla brutale negazione dei diritti agli "immigrati extra-comunitari".

2) I paradossi del multiculturalismo

Una parola-tuttofare

Assieme alla parola "globalizzazione", la parola multiculturalismo è oggi una parola-tuttofare che indica una serie di fenomeni eterogenei e spesso contraddittori. Con questo termine vengono indicate ad esempio le soluzioni pacifiche e durature date ai problemi creati dalla presenza dei residui delle minoranze linguistiche negli Stati nazionali (i Baschi, gli altoatesini, gli ungheresi in Transilvania e Slovacchia), alle conseguenze del colonialismo e della fallita decolonizzazione - fallita perché strumento della guerra fredda – nel Terzo mondo, le riforme del diritto alla cittadinanza che mirano a renderla più inclusiva, aperta anche agli "stranieri culturali" come li chiama Sartori).

Nell'insieme si tratta di una parola che esprime ed elabora politicamente la differenza tra l'universalizzazione e la globalizzazione. La prima significa l'espansione di un modello di vita condiviso come universale da un numero crescente di etnie e culture; la seconda indica invece le conseguenze socio-culturali della vicinanza senza somiglianza, la caduta delle frontiere senza che questa sia compensata dall'espansione di un comune modello culturale di riferimento effettivamente condiviso.

La globalizzazione non solo intensifica l'esperienza delle differenze ma diminuisce contemporaneamente le possibilità di sottrarsi al confronto con esse, di evitare il conflitto - le distanze di sicurezza tra le culture diverse si sono accorciate radicalmente. Claude Levi-Strauss nel suo *I tristi*

tropici, uno dei testi più importanti del Ventesimo secolo, mostra come intersecarsi ed intrecciarsi delle culture diverse in un contesto non-universalizzante e di sovrappopolazione porta alle aberrazioni antropologiche come il razzismo o il sistema delle caste impure, alla tentazione cioè di negare l'umanità ad intere etnie o razze perché la vicinanza del diverso, dello "straniero culturale" suscita panico morale ed incontrollabile ansia.

Voglio riflettere ora sulla situazione politico-sociale in cui oggi la parola "multiculturalismo" circola come programma politico assumendo progressivamente un significato più problematico e contraddittorio rispetto a quello che aveva invece negli anni Ottanta e Novanta, quando veniva considerato un'evoluzione naturale della "politica del riconoscimento e dei diritti umani".

La differenza tra la società multirazziale e quella multiculturalale

In tutte le sue varianti, il termine "multiculturalismo" ha un nucleo semantico consistente e questo è la differenza radicale tra la società multirazziale e quella multiculturalale. *Una società è multirazziale quando la ansia che la diversità razziale o etnica necessariamente suscita, viene compensata dall'accettazione, da parte di tutte le minoranze etniche e razziali componenti lo Stato, di un modello culturale comune, interiorizzato, condiviso e difeso come universalmente valido.* L'universalismo culturale, il modello unico di riferimento, compensa il particolarismo razziale o etnico: un ufficiale nero saluta la bandiera francese, ecco un'immagine eloquente della multirazziale repubblica francese.

La società *multiculturalale* è radicalmente diversa: in essa la differenza razziale o etnica fonda anche il diritto di rivendicare "una diversità culturale", coerente con la propria "differenza razziale o etnica" e così dà ad essa una legittimità culturale rafforzandola. *Multiculturali* sono dunque quelle società in cui viene meno la funzione compensativa del modello culturale universalistico, la cui condivisione generale rassicurava gli appartenenti alle maggioranze dominanti che le differenze razziali o etniche non saranno fonte di disintegrazione della società. L'aspirazione di tutte le minoranze "diverse" ad accettare, condividere ed attivamente difendere il modello culturale unico era la fonte di sicurezza e di legittimità in tutta la società, anzi ne costituiva un punto di orgoglio collettivo.

Dalla differenza tra la società multirazziale e quella multiculturalale discende la differenza tra le politiche di integrazione e quelle di assimilazione. Nella prospettiva *multiculturalale* l'ideale di integrazione doveva essere ripulito dalle immagini svalutate di sé, imposte ai popoli non europei dal 1492, e così distinto chiaramente dall'ideale di assimilazione. L'assimilazione si basava sul disconoscimento e sulla svalutazione dell'identità culturale indigena, considerata un *handicap* da superare accettando l'identità più universale, quella occidentale; l'integrazione deve basarsi invece sul riconoscimento dell'altro, sulla volontà di integrare nella società la sua diversità e di condividere come ricchezza collettiva la comprensione della sua identità culturale e storica. Codificato nei concetti considerati neutrali o apolitici, il disconoscimento spinge le sue vittime al disprezzo di sé - da qui l'importanza del movimento "politically correct" che cerca di correggere le tracce del disconoscimento dei diversi nel linguaggio quotidiano. L'assimilazione è il risultato del disconoscimento, mentre l'integrazione dovrebbe essere il risultato del riconoscimento, della comunicazione libera da dominio in virtù della quale la differenza dell'uno viene condivisa da tutti.

Il termine "multiculturalismo" assunto come programma politico indica dunque l'insieme di politiche basate sul riconoscimento della differenza culturale, anziché sulla promozione dell'assimilazione dei diversi alla cultura definita come superiore o "universalmente valida". La trasformazione dell'EU da un'alleanza stabile di Stati nazionali in una *res publica*, fondata su una costituzione europea fortemente condivisa e su una cittadinanza europea garantita da una legalità cogente, è la preconditione della capacità dei paesi europei di integrare - non di assimilare - gli "extra-comunitari". Ma l'Unione Europa attuale è contraria a questo sviluppo, le ondate del nazionalismo che percorrono non solo i paesi di recente adesione - dove le ondate nazionalistiche non sono spesso che reazioni infantili alla riconquistata indipendenza dalla Russia - ma anche la Francia, l'Olanda o la Danimarca, l'idea di una Costituzione europea infatti è stata rifiutata nei referendum dai francesi e dagli olandesi - paesi fondatori dell'UE.

Bisogna comunque riconoscere che l'antiassimilazionismo può essere usato in alcuni casi da parte della maggioranza dominante come pretesto per giustificare il rifiuto di creare le condizioni sociali e

culturali necessarie per le politiche efficaci di integrazione - ad esempio di riformare i programmi scolastici, il diritto alla cittadinanza e l'estensione dei diritti sociali.

I sociologi americani usano l'espressione "frame" per indicare il quadro della situazione verso cui tendono le sue diverse definizioni individuali o di gruppo; il *master frame* è poi il quadro dei quadri, ovvero il quadro più trasversale ed unificante (o sinergico) della situazione.

Cercherò ora di definire cinque aspetti o fattori che determinano, credo almeno, il quadro attuale della discussione sul multiculturalismo – cioè il suo *master-frame*. Credo inoltre che questi cinque punti illuminano anche la intrinseca contraddittorietà del termine "multiculturalismo" che spiega il progressivo declino, caratteristico di questi ultimi vent'anni, delle politiche basate sul riconoscimento.

L'avvento della società della comunicazione

Il primo fattore di ambiguità e di contraddittorietà del concetto di multiculturalismo è la sua relazione costitutiva alla cultura postmoderna che ha messo in rilievo il filosofo italiano Vattimo (1989, 21-41). Secondo lui il multiculturalismo è una conseguenza culturale della forma che la società industriale ha assunto in seguito all'avvento della società della comunicazione, cioè dell'enorme espansione della comunicazione e del ruolo dei *mass media* che la rende irrimediabilmente caotica e complessa. Questo "caos comunicativo" rende impossibile pensare la storia come un corso unitario; la dissoluzione dell'universalismo modernista e la nascita del multiculturalismo è dunque una conseguenza dell'espansione della comunicazione di massa che dissolve "i punti di vista centrali ancorati ai grandi racconti della modernità". La tecnologia delle comunicazioni di massa hanno provocato l'avvento di una società in cui, in virtù dell'abbondanza comunicativa, si è resa trasparente la relatività di ogni identità culturale, la sua storicità, le sue origini mitiche, il suo radicamento nella storia di un popolo, la contingenza storica del suo linguaggio e del suo particolarismo comunitario. Gli appartenenti alla società della comunicazione sono costretti a far esperienza – ciascuno a modo suo - dei limiti storici delle proprie versioni del mondo, e nessuno può sottrarsi a quest'esperienza di relativizzazione, a meno di non crearsi un mondo fittizio, protetto da barriere artificiali e da un *credo* fondamentalista. Il fondamentalismo infatti non è che un tentativo di evitare l'esperienza di relativizzazione della propria identità e del mondo storico che l'ha generata.

Nella prospettiva di Vattimo sono trasparenti tutte quelle società *in cui è diventato impossibile camuffare come universali o "sovra-storici" gli interessi particolari e i presupposti storici limitati che stanno alla base della pretesa di alcuni gruppi di imporre la loro versione del mondo come "oggettiva" e "universalmente valida"*; in cui è diventato evidente che non possiamo raggiungere un fondamento ultimo e stabile della storia, ma "possiamo però esplicitare il carattere plurale dei racconti, farlo agire come elemento di liberazione dalla rigidità dei racconti monologici, dai sistemi dogmatici" (cf. Vattimo, 1988, 40).

La logica del mercato di informazione richiede che "tutto", in qualche modo, diventi oggetto di comunicazione e questa moltiplicazione vertiginosa della comunicazione, questa "presa di parola" di un numero crescente di sub-culture, è l'effetto più evidente dei *mass media*, "ed è anche il fatto che - intrecciato con la fine, o almeno la trasformazione radicale, dell'imperialismo europeo - determina il passaggio della nostra società alla postmodernità. Non solo nei confronti con altri universi culturali, ma anche al proprio interno, l'Occidente vive ... una pluralizzazione che appare irresistibile, e che rende impossibile concepire il mondo e la storia secondo punti di vista unitari" (Vattimo, 1989, 13).

La conseguenza dell'avvento della società trasparente e del conseguente intrecciarsi contaminante tra i linguaggi e vocabolari appartenenti alle culture e civiltà diverse, è il generale indebolimento delle definizioni della realtà. Quest'interpenetrazione dei vocabolari, esasperata dai *mass media*, porta necessariamente alla consapevolezza collettiva in Occidente che la pretesa all'universalità che noi associamo alle definizioni della realtà egemoniche, è irrimediabilmente violenta e priva di legittimità. La possibilità di informarsi sulla realtà nei suoi più vari aspetti porta necessariamente alla dissoluzione di una concezione unitaria della storia. E questa dissoluzione deve essere considerata come "senso" della storia di questi ultimi trent'anni e la pre-condizione del multiculturalismo.

Riassumiamo dunque la tesi di Vattimo: l'esperienza del "relativismo culturale" cui nessuno può sottrarsi nella società della comunicazione di massa è il fondamento legittimante del multiculturalismo,

ovvero delle politiche basate sul riconoscimento che hanno segnato l'ultimo terzo del Ventesimo secolo. Sono dunque le scienze umane, in alleanza con le reti di comunicazione in veloce espansione, a dissolvere la visione unitaria della storia e la pretesa dell'Occidente industriale ad imporre a tutti i propri valori come universalmente validi e vincolanti.

Ora da queste considerazioni discende una domanda che rende contraddittorio il concetto di multiculturalismo: il celebrato "multiculti" è forse semplicemente la cultura della società trasparente (nel senso di Vattimo), ovvero della società della comunicazione, delle reti, dell'abbondanza comunicativa per cui è impraticabile nelle società che non hanno ancora raggiunto lo stadio dello sviluppo industriale caratterizzato dall'abbondanza comunicativa? Se rispondiamo sì, come ci suggeriscono le circostanze storiche, il "multiculti" elevato a norma generale della vita collettiva non è che uno dei volti del predominio dell'Occidente industriale sul resto del mondo, una specie di costruzione occidentale legata al fatto che le nostre società sono costruite dalla comunicazione. Una società che non è stata frantumata, relativizzata e pluralizzata dall'esperienza dell'abbondanza comunicativa, non può essere multiculturale.

Ecco dunque il primo paradosso: il multiculturalismo non è che una cultura particolare, non universale, accessibile nel suo senso effettivo solamente a quelle società che sono passate attraverso l'indebolimento generale dei concetti unitari e delle identità forti, generato dalla società della abbondanza comunicativa.

L'iperborghesia: tutte le culture sono ugualmente irrilevanti

Il secondo fattore di contraddittorietà riguarda l'egemonia (nel senso gramsciano che vuole dire la capacità di direzione fondata sulla identificazione degli interessi di una classe particolare con gli interessi di tutta la società) conquistato da una nuova classe che ho indicato con il termine *iperborghesia* definito nel minidizionario della globalizzazione. Nella "città del comando" della crescita economica questa classe sostituisce definitivamente, sul finire degli anni Novanta, la vecchia borghesia legata allo Stato nazionale e i suoi valori; si tratta di un *corporate actor*, di un attore collettivo che, invocando la globalizzazione come valore normativo, considera come semplici vincoli da sciogliere le risposte che lo Stato nazionale ha dato, lungo il suo percorso storico, ad una serie di questioni riguardanti lo sviluppo economico.

Queste risposte includono anzitutto l'inclusione dei diritti sociali nel concetto di cittadinanza, l'istituzionalizzazione dello stato sociale e l'istituzione nel dopoguerra dei regimi di negoziazione collettiva sulle politiche industriali legittimate in termini di solidarietà nazionale, di fiducia pubblica, di aspettative generalizzate di collaborazione. La globalizzazione si configura, agli occhi dell'*iperborghesia*, come un'opportunità storica di sciogliere finalmente i vincoli politici che gli Stati nazionali hanno creato per governare la crescita economica e per distribuire, secondo criteri morali, i suoi effetti; nell'era dell'economia globalizzata questi vincoli vengono percepiti dagli "iperborghesi" solamente come "freni irrazionali della crescita economica".

Forse sarà utile un piccolo excursus nella storia italiana.

Nel primo capitolo di questa dispensa ho riflettuto sul peso che ha avuto nella cultura politica italiana un saggio dello scrittore e regista italiano Pierpaolo Pasolini intitolato "Il vuoto di potere in Italia" e pubblicato sul *Corriere della Sera* nel 1975. Riassumiamone il senso: la scomparsa delle lucciole dalla campagna italiana, avvenuta nei primi anni Settanta a causa dell'inquinamento, è per Pasolini la metafora di una mutazione politico-economica-antropologica epocale, che ha messo totalmente fuori gioco l'egemonia politica della borghesia nazionale, fondata sulla "centralità della Democrazia cristiana".

Agli occhi di Pasolini la scomparsa delle lucciole dalla campagna italiana è un sintomo premonitore del processo attraverso cui s'afferma un'egemonia politico-antropologico-economica di tipo radicalmente nuovo: un *tecno-bio-potere* in totale rottura con i vecchi universi di valore, intrisi di nazionalismo e di valori religiosi, essenzialmente „paternalisti e patriarcali“. Questa mutazione "incommensurabile", questa *ipermodernizzazione* guidata da un'*iperborghesia a-nazionale*, genera secondo Pasolini un nuovo tipo di potere, fondato sulla conoscenza specializzata controllata da potenti *lobbies* finanziarie internazionali, sempre più capaci di determinare le politiche pubbliche; questo nuovo potere promuove una crescita industriale non più governabile dallo Stato *nazionale* democratico nelle sue differenti versioni e nemmeno da una borghesia nazionale, rappresentativa di un'egemonia culturale e politica, fondata ancora sulla fiducia illuminista nell'universalità della ragione e nei valori democratici.

La crescita economica all'interno dello Stato nazionale è legittimata da un modello culturale incarnato dalla borghesia nazionale, mentre nell'economia globalizzata la crescita economica si è sottratta ad ogni senso e riferimento culturale – l'ulteriore crescita diventa l'unica fonte di legittimità. Ecco il nucleo del passaggio dalla borghesia alla iperborghesia.

Pasolini riconobbe allora, nel lontano 1975, i prodromi dell'incombente globalizzazione e della crisi irreversibile degli Stati nazionali "come luoghi propri della politica" che questo processo provocherà dappertutto, ma in Italia nel modo più visibile. Il blocco storico nazionale, formatosi nel secondo dopoguerra in continuità con molti valori del fascismo, ha perso negli anni Settanta la capacità di imporre i propri interessi come interessi universali della nazione e dunque la direzione della società. La sua egemonia si dissolve "nei fatti", perde ogni rilevanza politica reale, per sopravvivere solamente come un teatrino locale.

La parola "omologazione" che, assieme all'espressione "transumanar ed organizzar", ha avuto una grande risonanza in Italia negli anni Settanta, esprime bene l'idea che è ora tutta la tradizione politica occidentale ad essere superata. La civiltà formata sull'eredità greca e romana, attraverso il Cristianesimo, l'Illuminismo borghese, la rivoluzione industriale, il mercato libero che alloca le risorse razionalmente mediante *voluntary exchange* tra un'infinità di partecipanti, la società del benessere basata sulla promozione dei consumi di massa, la democrazia sociale incarnata nello stato assistenziale, la società socialista e l'economia pianificata - tutto questo è ormai retorica inattuale, irrimediabilmente svuotata.

Secondo la severa diagnosi di Pasolini, *questo* vuoto di direzione politica è epocalmente nuovo. La sua novità consiste nell'impossibilità di superarlo, nel processo politico basato sull'alternanza, dall'imporsi di un'egemonia *politica* alternativa, capace di rilevare il posto del vecchio blocco storico nella Città del Comando. E' entrato in crisi lo stesso processo socio-culturale in cui le proposte politiche alternative, legittime e razionali, potrebbero affatto formarsi. E' entrata in crisi la politica come tale.

Torniamo però alla questione del rapporto paradossale tra l'iperborghesia e il multiculturalismo. L'iperborghesia rifiuta infatti come "retrogradi" i modelli culturali legati agli Stati nazionali e investe nelle strategie comunicative che mirano alla loro totale delegittimazione politiche. La "ideologia unificante" di questa classe è infatti l'ostilità preventiva verso i modelli di comunicazione capaci:

(i) di difendere il valore che le comunità autonome hanno attribuito ad esempio ai paesaggi, agli stili di vita, agli oggetti, alle relazioni sociali, ai luoghi e ai loro significati tradizionali e

(ii) di opporsi - in nome di questo valore condiviso - ai repentini cambiamenti che impone il capitalismo finanziario estremamente volatile e svincolato da ogni contesto storico proprio dell'epoca delle reti telematiche.

La vecchia borghesia nazionale ha acquisito, nel processo di formazione della cultura nazionale, la capacità di elaborare forme di responsabilità sociale e morale collettiva e di negoziare con la società nel suo insieme i mutamenti necessari per accelerare la crescita industriale. Il problema politico dell'iperborghesia è quello di colmare, dopo la messa fuori gioco dello Stato nazionale, il vuoto di istituzioni che sono capaci di imporre vincoli benefici al mercato per tenere a freno le tendenze suicide – di tipo ecologico e sociale - inerenti alla società in cui la ulteriore espansione del mercato diventa l'unica fonte di legittimità politica.

Complessivamente le invocazioni in termini normativi della globalizzazione legittimano la dissoluzione del contratto sociale "che gli Stati nazionali avevano garantito nell'ultimo secolo, un legame fondato sulla regolazione pubblica dei rapporti di lavoro e sull'integrazione delle classi lavoratrici ... (*il che*) pregiudica le stesse giustificazioni culturali ed ideologiche degli Stati moderni" (Dal Lago 1999, 200).

Riassumendo possiamo dire che la globalizzazione è un costrutto politico che serve per legittimare le strategie politiche dell'*iperborghesia* promuovendo i suoi interessi economici - non si tratta di un processo "senza centro e senza meta". La globalizzazione è quel processo in cui si costituisce l'egemonia dell'*iperborghesia*, la quale ha spodestato dappertutto l'egemonia delle borghesie nazionali che hanno rappresentato per più di due secoli un modello culturale universale, capace cioè di legittimare la crescita economica e di mobilitare le masse nazionali per sacrificarsi per essa. Dal punto di vista di questa nuova classe egemonica, dell'*iperborghesia*, tutte le culture sono uguali nella misura in cui nessuna di queste può ormai pretendere di diventare un modello legittimante della crescita economica; nell'era

dell'economia globalizzata questa non si richiama più a nessun modello culturale radicato nella storia di un popolo.

Il rapporto tra la fine della borghesia nazionale e il multiculturalismo è un aspetto repressivo del *multiculturalismo* che bisogna approfondire. Non paghiamo l'uguaglianza delle culture con la loro totale *spoliticizzazione* da parte dell'iperborghesia ?

Da queste considerazioni deriva un paradosso: il multiculturalismo non è che uno strumento di dominio dell'iperborghesia, la quale vede tutte le culture uguali in quanto nega a ciascuna un qualsiasi ruolo politico. La pubblicità italiana, dove in questi ultimi tempi abbondano i dialetti, è forse l'esempio più eloquente - come spesso accade in Italia, un paese in cui i difetti del sistema diventano evidenti come sotto una lente di ingrandimento - di questa uguaglianza delle culture spoliticizzate, castrate che non hanno più alcun peso nel dialogo che conduciamo con le forze anonime che guidano la crescita economica, per trovarne un "senso umano" sempre meno probabile, come disse Papa Giovanni Paolo II una volta.

E' stato il filosofo Slavoj Zizek (1998, 64) a mettere in luce questo punto con particolare radicalità:

"All'inizio ... c'è il capitalismo chiuso entro i confini dello Stato nazionale, che si accompagna anche al commercio internazionale (scambio di merci tra Stati nazionali sovrani); a questa fase segue quella del rapporto di colonizzazione, in cui il paese colonizzatore assoggetta (economicamente, culturalmente, politicamente) quello da colonizzare e lo sfrutta; il momento finale di questo processo è quindi il paradosso della colonizzazione, in cui ci sono solo colonie e non esistono più paesi colonizzatori. Il potere coloniale non è più esercitato da uno Stato nazionale, ma da un'impresa globale. ... l'ideologia ideale per un capitalismo del genere è il multiculturalismo, una visione che, da una posizione di vuota globalità, tratta *qualsiasi* cultura locale come il colonizzatore tratta i propri colonizzati: «aborigeni» di cui bisogna studiare con cura gli usi e costumi e «rispettarli». Ovvero: il rapporto tra il tradizionale colonialismo imperialista e l'autocolonizzazione globale capitalista corrisponde esattamente a quello tra l'imperialismo culturale dell'Occidente e il multiculturalismo. Come il capitalismo globale implica il paradosso di una colonizzazione senza metropoli, senza Stati nazionali colonialisti, il multiculturalismo ha in sé la distanza e/o il rispetto condiscendente dell'eurocentrismo nei confronti delle culture locali che non nascono dalla propria cultura specifica. .. Il multiculturalismo è un razzismo che ha svuotato la propria posizione da qualsiasi contenuto positivo (il multiculturalista non è direttamente razzista, in quanto non contrappone all'Altro i valori specifici della propria cultura)..."

Da questo punto di vista il multiculturalismo sembra, paradossalmente, un'ideologia inventata, divulgata e imposta dall'*iperborghesia* per poter confrontarsi solamente con le culture incapaci di delegittimarla, utili al massimo come veicolo di pubblicità; in riferimento alle culture spoliticizzate non è possibile legittimare alcuna egemonia politica alternativa. Il "multiculti", anziché rappresentare un approfondimento della democrazia, consegnerebbe la città del comando della crescita economica definitivamente nelle mani della *iperborghesia* aculturale ed anazionale

Dalle differenze negate alle differenze comunicate: perché le culture diverse in una società multiculturale non possono rimanere diverse

Terzo punto è la contraddittorietà intrinseca del concetto di multiculturalismo che riassumo in questa formula: se sono capace di comunicare la mia diversità a quelli da cui mi distingo sono ancora diverso? Una domanda simile a quella più antica: se so di credere credo ancora? Il verbo "sapere" cambia radicalmente il verbo credere, almeno nella visione illuminista. In un senso assai simile comunicare la propria diversità con successo agli altri ci fa entrare in uno spazio fatto di "differenze comunicate e comprese" e dunque condivise. La diversità si riduce.

Peter Blau (1995) nella sua ricerca sul "paradosso del multiculturalismo" mette in luce con semplicità un aspetto essenziale di questa contraddizione.

“Per essere pienamente vittorioso, il multiculturalismo richiede che i membri delle varie culture non soltanto prendano parte alle espressioni artistiche di altre culture o ai loro modi di vestire e di mangiare, ma partecipino attivamente alla loro vita sociale. Questo implica che le persone selezionino i colleghi o addirittura gli amici non esclusivamente o principalmente scegliendo nella propria cultura, ma cercandoli spesso in altre. Se questo è il caso, ci sono buone probabilità che alcune di queste relazioni interculturali diventino amicizie strette o anche legami d’amore, e qualcuno di questi ultimi facilmente finirà in un matrimonio interculturale. Questo è il paradosso del multiculturalismo. Il suo successo (l’accreciuta comunicazioni e legami tra le culture diverse) può portare (alla situazione in cui) la popolazione multiculturale non è più multiculturale ma si è amalgamata in un crogiuolo”.

Il paradosso di Blau può essere riformulato in questi termini: più successo ha il multiculturalismo come un modo condiviso di essere degli appartenenti ad una società, meno probabile è che le culture diverse possano rimanere diverse – una contaminazione reciproca diventa inevitabile.

Un altro aspetto di questa contraddizione verte sul problema che il politologo Giovanni Sartori ha indicato con la formula “stranieri culturali nella società democratica”. Egli parte da questa osservazione: la comunità pluralistica su cui si fonda la società democratica ha una struttura che i difensori del multiculturalismo tendono a rompere. Perché?

Ecco come Sartori spiega questo esito del “multiculti”:

“la domanda è: ... può il pluralismo accettare la rottura della comunità pluralistica?” La comunità pluralistica è caratterizzata dal fatto che le linee divisorie tra i gruppi sono multiple, basate su associazioni volontarie che non coincidono con le divisioni razziali, regionali, religiose o sociali. Laddove invece coincidono, e dove questa coincidenza è elevata a fonte suprema di legittimità del potere politico, vengono a mancare le basi di una coesistenza pacifica tra i “diversi” - le linee di divisione s’irrigidiscono e tutta la comunità pluralistica crolla. La convivenza pacifica è impossibile nelle comunità chiuse che impongono cioè, di sommare le linee di divisione (chi è cinese in Indonesia deve essere cattolico, chi è irlandese in Irlanda deve essere cattolico, chi è bianco deve essere protestante ecc.)” (cf. 1997, 492).

La rottura della comunità pluralistica consiste dunque nella ricomposizione delle linee divisorie tra i gruppi nel senso antitrasversale, nel senso cioè che una divisione rimanda ora necessariamente in modo vincolante un’altra. I gruppi vengono così ridefiniti in termini di coerenza culturale e politica; la trasversalità delle lealtà viene respinta e resa gerarchica - l’identità etnica implica obbligatoriamente una lealtà ideologica e politica. Le lealtà non sono più multiple ma si rafforzano reciprocamente per formare un’unità che non deve essere disaggregata o scomposta – e questo è un imperativo morale.

Peter Blau (1995, 63) sostiene, partendo da una prospettiva sociologica empirica, una tesi simile:

“In termini astratti, un prerequisito per il successo del multiculturalismo è l’intersecarsi delle differenze di classe e culturali, non la forte correlazione che si verifica attualmente. Si tratta di qualcosa di simile a quanto si verifica per le fratture politiche tra i partiti antagonisti, che sono essenziali per la democrazia. Se i conflitti su questioni differenti sono altamente correlati, possono causare difficoltà che minacciano tanto l’oppressione di chi perde, quanto la stessa esistenza della democrazia, mentre fratture intersecanti di tipo trasversale su questioni diverse modificano l’antagonismo e di conseguenza sostengono la democrazia. In modo corrispondente, solo quando le differenze subculturali della società non sono strettamente correlate, ma intersecano differenze di classe di vario tipo, ci si può aspettare lo sviluppo di una società multiculturale integrata.”

Il punto importante è questo: tra le culture che comunicano l’una con l’altra nasce una area di intelligibilità che possiamo chiamare “civiltà”. Così come l’insieme di dialetti di una lingua sono appunto comprensibili “in qualche misura” dai parlanti la stessa lingua, esiste anche una competenza *civilizzazionale* che ci rende capaci di comprendere le culture che si intrecciano dentro uno spazio d’intelligibilità, cioè dentro una civiltà. Non esistono criteri universalmente accettati per discriminare le "lingue" dai "dialetti", le varietà linguistiche sono spesso definite "dialetti" piuttosto che "lingue" perché i loro parlanti nativi non hanno uno Stato autonomo o perché il loro idioma manca di prestigio - spesso la lingua è il dialetto della classe superiore. Nel contesto della nostra riflessione il termine *dialetto* potrebbe essere usato semplicemente per riferirsi a variazioni nella prassi linguistica che sono considerate mutualmente intelligibili.

La differenza “lingua – dialetto” è così legittimata in termini politici. Pensiamo ad esempio all'inglese ed il serbo-croato. Sia l'inglese che il serbo-croato hanno due varianti principali (*British English* ed *American English*, serbo e croato, rispettivamente) insieme ad altre varianti minori. Per ragioni politiche, *British* ed *American English*, parlati da stretti alleati politici e militari, sono quasi universalmente considerati dialetti di una lingua unica, mentre le lingue *standard* di Serbia e di Croazia, le differenze tra le quali sono del tutto paragonabili alle differenze tra i dialetti dell'inglese, sono considerate come lingue distinte, dato che i rapporti tra i due paesi sono di aspra contrapposizione.

Ora la distinzione “lingua – dialetto” è simile a la differenza “civiltà - cultura”. La parola “civiltà” indica infatti l'area di intelligibilità tra le culture così come la parola “lingua” indica un'area di intelligibilità tra i dialetti. La competenza *civilizzazionale* nasce dalla condivisione di certi elementi – tecnica, diritto, mezzi di comunicazione (pensiamo all'*internet*) - ma può essere chiusa o inibita per ragioni politiche o di lotta per la supremazia come capita sovente nei rapporti tra il dialetto e la lingua (i parlanti il dialetto si rifiutano di appartenere alla stessa “lingua”).

L'integrazione presuppone, a differenza da mera assimilazione, dare voce e peso a questa area di intelligibilità, rappresentarla politicamente.

In margine forse possiamo riflettere brevemente su un'interpretazione molto riduttiva della parola “civiltà” nella teoria di *clash of civilizations* proposta nel 1993 dal politologo americano Huntington. Egli definisce la civiltà come “the highest cultural grouping of people and the broadest level of cultural identity people have short of that which distinguishes humans from other species”. La civiltà poi dovrebbe essere definita dagli elementi comuni condivisi oggettivamente come lingua, storia, religione, costumi, istituzioni, e dall'identificazione soggettiva con certi simboli del popolo.

“People have levels of identity: a resident of Rome may define himself with varying degrees of intensity as a Roman, an Italian, a Catholic, a Christian, a European, a Westerner. The civilization to which he belongs is the broadest level of identification with which he intensely identifies. People can and do redefine their identities and, as a result, the composition and boundaries of civilizations change.”

Huntington poi prevede che i prossimi conflitti saranno quelli tra le civiltà. Per i primi secoli della modernità – pace di Westphalia – i conflitti erano principalmente tra i principi, i monarchi che cercavano di espandere le loro burocrazie, i loro eserciti, la forza dell'economia mercantile e il territorio che dominavano; dalla Rivoluzione francese i conflitti riguardavano gli Stati nazionali - "The wars of kings were over; the wars of peoples had begun"; la guerra fredda segna l'inizio del conflitto tra le superpotenze, o blocchi ideologici sostenuti dalle superpotenze; dopo la fine dei blocchi inizia l'era delle guerre tra le civiltà.

Che Huntington ha inquinato il concetto di civiltà con una pretesa implicita al predominio ideologico dell'Occidente ma questo non giustifica il rifiuto preventivo di questo concetto. Penso che se diamo al concetto di “civiltà” (e a quello di competenza *civilizzazionale*) il significato di area di intelligibilità che nasce dall'esperienza di relativizzazione delle identità culturali diverse, esso diventa utile. La competenza *civilizzazionale* è un presupposto essenziale dell'integrazione, la rende possibile.

Il paradosso che risulta da queste considerazioni, semplificato all'estremo, può essere formulato così: quando il multiculturalismo ha successo, le identità culturali diventano condivise, le une si convertono a volte nelle altre, vi sono relazioni sociali transculturali; di conseguenza, le diverse identità culturali si contaminano, frantumano, si forma un'area di intelligibilità che genera una competenza *civilizzazionale* in virtù della quale il processo di integrazione diventa inarrestabile - non è più possibile alzare barriere protettive per mantenere le culture separate e pure.

Bisogna dunque imparare a pensare il multiculturalismo a partire dal concetto di civiltà, non a partire dal concetto di cultura. Il concetto di civiltà nella nostra interpretazione si riferisce all'area di intelligibilità che si crea nel momento in cui il multiculturalismo ha successo, diventa cioè una cultura condivisa. Se pensiamo il “multiculti” a partire dal concetto di civiltà, dobbiamo anche opporci alla mitologia protezionistica che è forse l'aspetto più pernicioso della politica multiculturale.

Propongo di sostituire il termine *multiculturalismo* con quello di *logodiversità*. Dobbiamo difendere non le culture nella loro purezza o autenticità, ma una pluralità di *logos*, di razionalità diverse, così come difendiamo la *biodiversità*, la pluralità delle forme di vita sul nostro pianeta.

La ragione è ragionevole solo nella misura in cui ammette il plurale, la pretesa di essere “monologica” la trasforma in una forza disumana ed anche inefficace.

Il proprio dell'Occidente: la cultura come abolizionismo

Il quarto punto fu messo in evidenza nelle discussioni provocate dai recenti disordini nelle periferie parigine. Il dibattito cui le “rivolte delle banlieues” hanno dato luogo solleva una questione politica di grande importanza in tutti i paesi europei. Formuliamola in questo modo: “che cosa è il proprio dell'Occidente?”. Ad esempio il Papa dice che “La multiculturalità, che viene continuamente e con passione incoraggiata e favorita, è talvolta soprattutto abbandono e rinnegamento di ciò che ci è proprio, fuga dalle cose proprie.”

Che cosa è il proprio dell'Occidente?

Al di là di un antirazzismo superficiale e gratuito - quale è il rapporto tra la democrazia e l'universalismo culturale? Può essere giustificato il rifiuto del multiculturalismo dal richiamo ai valori universalistici insiti nella democrazia occidentale?

Riformuliamo la domanda in questo altro modo: può sopravvivere la democrazia industriale alla dissoluzione del ruolo compensativo delle differenze etniche e razziali che ha svolto nelle società multirazziali l'universalismo culturale? E' corretto trattare oggi ogni pretesa all'universalismo degli europei alla stregua di un rigurgito dell'imperialismo coloniale?

In Francia ha suscitato una discussione violenta la tesi del filosofo Alain Finkielkraut secondo cui le rivolte delle *banlieues* francesi non sono riconducibili alle questioni sociali o economiche ma ad un rifiuto degli ideali della repubblica francese che aspirava dalla rivoluzione ad incarnare un valore universale di origine illuminista. Questa sfida alla Francia sarebbe alimentata e fomentata da un uso illegittimo delle memorie coloniali che consiste nell'equiparazione della sofferenza degli indigeni colonizzati all'Olocausto. Questo è illegittimo, sostiene Finkielkraut, perché l'universalismo illuminista, del quale il colonialismo è una propaggine, cercava di integrare tutti gli uomini nati liberi ed uguali nella *catholicité des Lumières* - e questo è una cosa diversa dalla volontà di sterminio. E' falso sostenere che il colonialismo è una impresa “solamente” criminale”. Ecco la tesi di Finkielkraut:

“Come occidentale che deve confrontarsi con l'era del vuoto non ho alcun senso di superiorità. Ma mi disturba la crescente ondata di nuove rivendicazioni delle memorie. Si chiede, qualche volta per curare le ferite *identitarie*, un insegnamento nuovo della schiavitù e del colonialismo. Perché no? Salvo che questa richiesta si formula sempre di più in termini di un diritto alla *Shoa*. Come se, per risolvere una terribile competizione tra le memorie, bisognasse allargare la *Shoa*. Di conseguenza, la colonizzazione non è che un crimine contro l'umanità. Ma essa in realtà era *ambigua* e non può essere ricondotta solamente a crimini.”

Che cosa dobbiamo intendere per “ciò che è proprio dell'Occidente”?

Alain Finkielkraut propone di considerare come proprio dell'Occidente l'*abolizionismo*. Con questo termine egli vuole riferirsi ad una caratteristica generale della cultura occidentale, rappresentata dalla volontà di abolire non solamente la schiavitù ma ogni tipo di servitù verso tutto ciò che è legato ad un tempo ed un luogo particolare come i costumi, tradizioni particolari o territori. Nel passato Finkielkraut (particolarmente nel libro *La disfatta della cultura*) sottolineava che la cultura nel senso occidentale caratterizza essenzialmente la volontà imperativa (sconfinante a volte nella violenza pedagogica e nel disprezzo delle identità altrui) di emancipare gli individui da tutte le dipendenze temporali e spaziali, di conquistare un punto di vista libero dalle servitù verso le autorità sacre o quelle tradizionali legate al passato e per questo non giustificabili davanti al tribunale della ragione umana. Per indicare questo nucleo della cultura occidentale, Finkielkraut usava allora la parola “*arrachement*”, ovvero sradicamento.

Questo abolizionismo nel senso forte caratterizzava anche l'era dei nazionalismi in Europa a cui il colonialismo è strettamente legato: la lealtà verso il clan, l'etnia, i costumi, la famiglia viene sostituita dalla lealtà verso l'identità nazionale fondata su un modello culturale astratto, su un'ideologia o mitologia “universalistica”.

La pretesa all'universalità contenuta nel concetto di abolizionismo ed incarnata nello Stato quale comunità di cittadini liberi e razionali non può essere ridotta a "meri crimini"; dal punto di vista di Finkelkraut bisogna opporsi con decisione all'uso della memoria coloniale per delegittimare o distruggere "ciò che è proprio dell'Occidente" – l'emancipazione dalle servitù verso il locale e il particolare, verso le sacre verità, verso l'autorità dei padri di fronte alla quale si ha il dovere di tacere.

Questa tesi ci mette di fronte ad una concezione peculiare della cultura occidentale che non possiamo respingere alla leggera: la cultura è sempre in opposizione a ciò che è dato, ovvio, che è quotidiano e naturale e che si ripete da sempre. La realtà è nascosta e bisogna svelarla, scoprirla e la cultura si fonda sempre su questo gesto liberatorio. E' una mitologia, d'accordo, ma essa ha una funzione importante – produce la società multirazziale o multiethnica in cui gli individui "usano liberamente la loro ragione" chiedendo ad ogni autorità di giustificare le sue pretese davanti al "tribunale della ragione".

A questo concetto forte o ribellistico di cultura come "abolizionismo permanente" proposto da Finkelkraut, corrisponde perfettamente la società multirazziale, con quello di società multiculturale è invece in totale contrasto. La società multiculturale non è infatti una continuazione o uno sviluppo della società multirazziale, come invece vorrebbero i suoi sostenitori; al contrario, tra la società multirazziale e quella multiculturale vi è una radicale discontinuità, una opposizione di cui abbiamo ragionato all'inizio di questa nostra riflessione. La società multiculturale infatti si fonda sul rifiuto dell'abolizionismo quale caratteristica costitutiva dell'Occidente.

Le società occidentali democratiche sono dalla fine della seconda guerra mondiale sempre più *multirazziali* - o eventualmente multiethniche - ma non *multiculturali*; anzi, il passaggio dalla società multirazziale a quella multiculturale sta fallendo proprio in questi primi anni del nuovo Millennio; e non per ragioni superficiali, oso dire.

Ora, se riflettiamo sulla discussione suscitata in Francia dalle rivolte delle periferie ci troviamo di fronte ad una questione grave ed essenziale: il multiculturalismo è veramente in contrasto con ciò che è proprio dell'Occidente, ovvero con la cultura concepita come "abolizionismo" che si oppone ad ogni servitù verso il passato, le autorità sacre, l'ovvio e il tradizionale? Possiamo abbandonare questo concetto di cultura – inventato dai Greci – sostituendola con il rispetto di ogni identità del passato legittimata da una qualche tradizione? Possiamo accettare l'implicazione più importante del passaggio dal multirazzismo al multiculturalismo, ovvero che l'*ethos*, fondato nel senso occidentale sulla ragione universale, si ridurrà ora a mero *ethnos*?

Rispondere no a questa domanda rivendicando per noi europei una relazione privilegiata alla *ratio* universale, è sicuramente pericoloso, potenzialmente violento ed imperialista. Ma tutto ciò che percepiamo e viviamo come "proprio dell'Occidente" si è formato a partire da questo ruolo anti-identitario riconosciuto alla cultura a partire dai greci, ovvero è "vera cultura" solamente ciò che emancipa gli uomini da tutte le servitù verso il locale, il particolare, il vecchio. Bisogna anche riconoscere che la lunga storia di questo concetto "abolizionista" di cultura non ci permette di ridurlo a mero imperialismo – infatti essa ha avuto nella storia un'energia emancipante universale che trascendeva i confini geografici dell'Occidente; non possiamo rinunciare a questa rivolta contro la servitù implicita nel concetto europeo di cultura, senza "tradire noi stessi", per usare un'espressione cara agli anti-multiculturalisti - difensori fanatici della supremazia occidentale nel mondo.

La stessa parola "imperialismo" contiene in sé il richiamo implicito alla tradizione imperiale che non era solamente violenza: l'imperatore era guidato da un ideale di emancipazione dalle proprie origini nazionali, per diventare espressione universale dell'idea di unità dell'umanità europea – pensiamo ad esempio al celebre libro di Kantorowicz su Federico II. Questa visione emancipante sopranazionale era presente, secondo Alain Finkelkraut, anche nel colonialismo; egli è arrivato a dire che il colonialismo deve essere visto - nonostante tutte le violenze ed ingiustizie - come una forza di emancipazione e per questo non è assimilabile a Olocausto.

Il paradosso che risulta da queste considerazioni è il seguente: noi europei siamo alla fine costretti a difendere come nostra tradizione particolare, come il proprio dell'Occidente, la cultura concepita come permanente rivolta contro tutto ciò che è proprio di un popolo o di una tradizione.

La svolta identitaria della Chiesa cattolica: il particolarismo europeo del Vaticano

Quinto fattore che problematizza radicalmente le politiche multiculturali è la svolta identitaria della Chiesa cattolica, in seguito della quale il cristianesimo dovrebbe essere concepito come fondamento dell'identità europea. Il Papa ha lanciato un forte appello contro il multiculturalismo, abbiamo visto, in difesa di ciò che è "proprio dell'Occidente", particolarmente dell'identità europea cristiana. Si tratta di una vera svolta, preannunciata dai conflitti sulla opportunità di menzionare le radici cristiane dell'Europa nel preambolo della Costituzione europea. Questa svolta pro-identitaria europea della Chiesa cattolica accelera potentemente il processo di svuotamento dell'idea di multiculturalismo.

Prima di essere eletto Papa Benedetto XVI il cardinale Ratzinger ha letto, in occasione della messa *Pro eligendo Romano Pontifice*, un'omelia in cui dichiarò che "avere una fede chiara secondo il Credo della Chiesa, è spesso etichettato come „fondamentalismo“. Il relativismo invece, ... sembra essere l'unico atteggiamento all'altezza dei tempi. Si introduce una dittatura del relativismo che non riconosce niente come definitivo e che lascia come unico criterio solamente il proprio Io e i propri appetiti".

Nella riflessione sul multiculturalismo in Europa, o meglio sui suoi limiti, il Papa dice:

"C'è qui un odio di sé dell'Occidente che è strano e che si può considerare solo come qualcosa di patologico; l'Occidente tenta sì in maniera lodevole di aprirsi pieno di comprensione a valori esterni, ma non ama più se stesso; della sua storia vede oramai soltanto ciò che deprecabile e distruttivo, mentre non è più in grado di percepire ciò che è grande e puro. L'Europa ha bisogno... di una nuova accettazione di se stessa, se vuole davvero sopravvivere. La multiculturalità, che viene continuamente e con passione incoraggiata e favorita, è talvolta soprattutto abbandono e rinnegamento di ciò che è proprio, fuga dalle cose proprie" (Ratzinger J., Pera M. 2005, 70-71).

Molte discussioni ad esempio ha suscitato questa frase, formulata dal Papa Ratzinger durante l'Angelus domenicale in piazza San Pietro e dunque destinata ad un pubblico di massa: "in alcuni casi (*la libertà religiosa*) è negata per motivi religiosi o ideologici; altre volte, pur riconosciuta sulla carta, viene ostacolata nei fatti dal potere politico oppure, in maniera più subdola, dal predominio culturale dell'agnosticismo e del relativismo". Ed ha aggiunto che "la cultura occidentale tende a bandire Dio dalla vita pubblica" e che "la tolleranza che rifiuta a Dio il dominio pubblico è ipocrisia".

Nel suo commento sul *Corriere della Sera* il filosofo Emanuele Severino ne trae tutte le conseguenze:

"La libertà religiosa deve essere garantita da uno Stato democratico... ma se fosse vero che l'agnosticismo e il relativismo ostacolano (*la libertà religiosa*), e in modo tanto più grave perché subdolo, ne verrebbe che per garantire la libertà religiosa e quindi la democrazia si dovrebbe bandire dallo Stato ogni forma di pensiero che si ponga in contrasto con il cristianesimo o con la religione in generale. Addirittura bisognerebbe bandire anche una forma sostanzialmente innocua di opposizione al cristianesimo come l'agnosticismo, che si limita a dire "io non so!"... Un discorso simile auspica – oggettivamente si badi – uno Stato teocratico ed assolutista che bandisce la libertà di pensiero."

I discorsi del Papa illustrano nel modo più chiaro la svolta anti-multiculturale della Chiesa Cattolica di questi ultimi tre anni: il multiculturalismo viene bollato come una dottrina che minaccia l'Occidente "in ciò che gli è proprio" mettendo in serio pericolo la sua sopravvivenza come sistema politico, economico e sociale, legittimato da un riferimento culturale forte.

La tesi del Papa secondo cui "l'Europa ha bisogno di una nuova accettazione di se stessa se vuole davvero sopravvivere" è un fatto politico di primaria importanza - il cristianesimo vuole avere una sua patria privilegiata, l'Europa, la cui identità storica non deve essere diluita o inquinata dal multiculturalismo o dal relativismo culturale che è "il nemico mortale" dell'Europa e del cristianesimo.

Il giornalista Guido Rampoldi commenta su *La Repubblica* (11/3/2006) questa svolta *identitaria* della Chiesa cattolica in un modo particolarmente illuminante. Si tratta, secondo lui, di una "deriva ottomana", ovvero si profila una specie di "democrazia ottomana" che era organizzata come una gerarchia di comunità, ciascuna titolare di diritti collettivi e tutte identificate secondo la propria religione – "l'opposto d'un sistema liberale":

“ V’è nella curia un’ala ottomana che da tempo osserva con entusiasmo, e in qualche modo incoraggia, un presunto *risveglio identitario* delle popolazioni occidentali impaurite dal terrorismo islamico. Secondo il cardinal Ruini, per effetto di questo soprassalto la fede cristiana torna ad essere la base dell’identità nazionale e dei suoi valori. In altre parole il cristianesimo sarebbe per l’Italia ciò che l’Islam sannita per l’impero ottomano: il fondamento spirituale della nazione, come tale in diritto di pretendere una posizione dominante rispetto alle altre religioni. Ma tutto questo non è nella nostra Costituzione ... Questa ideologia identitaria certamente conviene a quella destra che si aggrappò ai *neocons* ma non conviene alla Chiesa, che rinuncia all’universalismo e si rinchiude in un recinto etnico. E ancor meno conviene all’Italia ... rafforzerebbe le identità collettive degli esclusi, aumenterebbe la frammentazione e incentiverebbe il multiculturalismo rigido verso cui stiamo slittando.”

Il cattolicesimo italiano come la base dell’identità nazionale è intriso di superstizioni, particolarmente nel Sud italiano, ma lasciamo da parte il problema di un cattolicesimo nazionale; la religione cattolica non può svolgere la funzione di una “civic religion” nel senso anglossassone o scandinavo proprio perché è organizzata come una Chiesa universale – *urbi et orbi*. E questa è una differenza strutturale con i protestantesimi europei che si sono nazionalizzati.

La svolta pro-identitaria introduce una discontinuità nella storia della Chiesa cattolica rispetto agli anni precedenti - chi potrebbe dimenticare il Papa Giovanni Paolo II con in testa la tiara del sacerdote di un popolo nativo del Canada – di cui dobbiamo tener conto. Non vi è dubbio che dietro alla richiesta di “una nuova accettazione di se stessa”, nuova alleanza tra l’identità nazionale e la Chiesa, si nasconde anche la ricerca di una nuova innocenza dell’Occidente che possiamo concedere solamente a prezzo di tradire la memoria del male come imperativo morale.

Il paradosso legato a questa svolta della Chiesa Cattolica sta nel fatto che il messaggio radicalmente universale del cristianesimo si rinazionalizza, si riduce cioè al patriottismo europeo, alla lealtà verso una cultura particolare, definita storicamente e geograficamente come “Europa”; la maggioranza dei cattolici vivono inoltre fuori dell’Europa.

Digressione

Sul nichilismo: il re-incantamento del mondo

La resistenza al multiculturalismo viene spesso legittimata in termini di lotta al nichilismo, cui porterebbe inevitabilmente il relativismo culturale. Cos’è il nichilismo, che ruolo svolge nella cultura occidentale?

Nietzsche, il filosofo del nichilismo nell’interpretazione banalizzata - mediatica predominante, è infatti il primo filosofo citato, per metterci naturalmente in guardia contro il suo pensiero, dal Papa Ratzinger nella sua enciclica *Deus charitas est*. Il “nichilismo” viene interpretato – particolarmente dalla Chiesa cattolica – come una estrema minaccia contro “ciò che è proprio degli europei”; lottare con tutte le proprie forze contro questa minaccia è il dovere supremo dell’Occidente. Questa però è un’interpretazione arbitraria e superficiale della celebre profezia di Nietzsche sull’avvento del nichilismo in Occidente.

Nella sua visione infatti il nichilismo non significa semplicemente una perdita o dissoluzione o negazione violenta dei valori del passato e della fede metafisica nella realtà come leggiamo invece nel dizionario Devoto della lingua italiana alla voce “nichilismo”: “posizione filosofica relativa alla radicale svalutazione o all’annullamento della realtà o di un aspetto di questa.”

Il nichilismo non è per Nietzsche una negazione dei valori dell’occidente, di ciò che è proprio dell’Occidente, bensì una conseguenza necessaria della nostra difesa di questi valori: il nichilismo è coerente con i valori dell’Occidente. Questo ospite ingombrante che ci spaventa e non vuole lasciarci, è in realtà un ospite invitato: la ricerca della verità fu interpretata in Occidente come valore morale e questo ci impone di respingere – in nome della verità - le favole che ci raccontiamo per dare un senso alla nostra vita. I valori sono legittimati dalle favole - tutti i valori, non solamente quelli degli “altri”, dei popoli “meno evoluti”, le cui religioni e definizioni della realtà erano “favole” agli occhi dei gesuiti o dei colonialisti illuminati di cui parla Finkielkraut!

In Occidente abbiamo incluso tra i valori morali anche la verità, per cui abbiamo un dovere morale di respingere le favole da cui deriviamo il senso della vita: l’umanità europea si sente moralmente obbligata a distinguere tra ciò che è mera favola e ciò che è valore vero. Così la verità come valore morale si rivolge contro i valori in generale, particolarmente contro il cristianesimo, contro la forza consolatoria delle favole che ci permettono di far fronte alla morte e la paura. Per Nietzsche dunque il nichilismo è lo sbocco della morale dell’Occidente. Nella sua visione l’uomo moderno deve imparare a superare la nostalgia delle favole, particolarmente la nostalgia del cristianesimo. Per riuscirci deve però diventare un *Übermensch*, “oltreuomo”.

La negazione dei valori, della religione, delle “favole” cui la gente fa ricorso per dare un senso alla propria vita, non è dunque un gesto cinico o determinato dall’odio verso i valori altrui; al contrario, il nichilismo è la conseguenza del valore

attribuito in Europa alla ricerca della verità. Il nichilismo invade l'Europa nel momento in cui non solamente le culture inferiori, primitive, selvagge, ma anche la cultura occidentale viene trattata come una favola.

Abbiamo visto nel capitolo su Weber che Nietzsche vede come causa del nichilismo in Europa il fatto che la ricerca della verità fu inclusa tra i valori morali "e questa infine si rivolge contro la morale, denuncia la sua teleologia, la partigianeria del suo modo di giudicare" - il nichilismo è la conseguenza di questa rivolta di un valore - la ricerca della verità - contro tutti gli altri. Tutti i valori ci sembrano ora "menzogne", favole, gli uomini razionali e moderni debbono apporsi ad ogni "bisogno di menzogna" ma sono proprio queste "menzogne", queste "favole" per cui si riesce a sopportare il peso della vita. "E' questa contraddizione a mettere in moto il processo di dissoluzione dei valori: a quello che conosciamo non sappiamo dare un valore e a quello che vorremo raccontarci ormai ci è vietato di dare un valore" - scrive Nietzsche.

Il fondamentalismo, sia quello musulmano che quello dei *neocons* rappresentato dall'amministrazione Bush, non è che una risposta semplificata (e un po' vigliacca) al nichilismo: difendiamo le nostre favole senza alcuna remora, difendiamo di nuovo la favola della creazione contro Darwin, sosteniamo con nuova innocenza che i nostri valori ci sono stati comunicati direttamente da Dio! La svolta incarnata da Bush consiste in una difesa aggressiva delle nostre favole (ri)espellendo la ricerca della verità dalla tavola dei valori. Possiamo però accettare questa via d'uscita? Non ci obbligano i nostri valori europei a preferire piuttosto il nichilismo, questo ospite ingombrante, perché più coerente con il valore morale che abbiamo attribuito alla verità?

Il multiculturalismo, ecco l'ultima contraddizione, è però in contrasto con quest'interpretazione morale della verità; se questa è il proprio dell'Occidente, lo è anche il nichilismo. La neutralità dello Stato ad esempio è una conseguenza del valore attribuito alla ricerca della verità che non ammette che lo Stato sia fondato sulle favole di chiunque sia - verso le favole di chiunque lo Stato è neutrale.

Il valore che attribuiamo alla rivolta contro le favole, contro i miti, è inconciliabile con il multiculturalismo. Una conseguenza dell'abolizionismo (nel senso di cui parlava Finkelkraut) insito nel concetto europeo di cultura è la negazione dell'idea secondo cui ciascun popolo e ciascun individuo ha diritto alla sua "falsa coscienza", alla sua favola consolatoria.

Capitolo nono

Socializzazione: l'identità come costruzione sociale

Introduzione: diventare se stessi

Il concetto di “socializzazione” cerca di rispondere a questa questione: mediante quali processi diventiamo membri riconosciuti delle società cui apparteniamo? Come introduzione a questo concetto presenterò le tesi fondanti dello “interazionismo simbolico”. Si tratta di una corrente di sociologia che supera, in riferimento consapevole a Freud, il concetto ingenuo di ego, di coscienza di sé stesso, di identità, ovvero di riflessione nella tradizione cartesiana che considera la coscienza di sé come un campo dove chiunque può entrare per cercare la risposta certa alla domanda “chi sono davvero”. L'uomo è da questa tradizione visto come soggetto cartesiano trasparente a se stesso, capace sempre di trovare nella riflessione sui contenuti della propria coscienza un fondamento sicuro della conoscenza. Il concetto di soggetto inventato da Cartesio – *ego cogito ergo sum* – fu sviluppato nella filosofia classica tedesca fino a Marx ed a Husserl.

Per gli interazionisti simbolici ciò che chiamiamo “io”, la coscienza di sé, non è affatto qualcosa che sarebbe accessibile alla riflessione in qualsiasi momento: i contenuti della nostra coscienza debbono al contrario essere strappati al camuffamento, alle barriere che la società erige contro la volontà di “comprendere la propria identità” che è sempre anche una volontà di emanciparsi dalla storia e dal proprio contesto sociale.

L'io è la società dentro di noi che deve essere interpretata e scoperta nella sua forza condizionante. “L'io è un altro” disse uno dei cosiddetti “poeti maledetti” Arthur Rimbaud. O meglio: guardare a se stesso come ad un altro. Spesso sono le circostanze drammatiche a costringerci a vederci così.

I sociologi americani ispirati al pragmatismo, in primo luogo G. H. Mead, decostruiscono efficacemente ciò che chiamiamo “io” partendo da una prospettiva più realistica ed empirica. Ciò che chiamiamo “soggetto” è in realtà il processo di interazione sociale mediante il quale gli uomini tracciano le mappe di loro stessi, degli altri, del mondo circostante negoziando in continuazione con gli altri il grado di validità e di universalità da attribuire ad esse. Per Mead lo studio dei comportamenti umani non si riduce ad una pura e semplice analisi di azioni e reazioni determinate da stimoli esterni, ma deve tener conto di un elemento di ordine simbolico come le mappe, le immagini e in generale le rappresentazioni d'ogni tipo che usa per interpretare se stesso e la situazione in cui deve agire.

Gli interazionisti simbolici indicano con la formula “mente, sé e società” l'insieme di ricerche che cercano di rappresentare sulle mappe che usiamo per orientarci nel mondo pure il punto d'osservazione a partire dal quale queste mappe sono state fatte.

L'interazionismo simbolico analizza anzitutto i processi sociali mediante cui gli uomini diventano soggetti, ovvero riescono ad agire verso se stessi. Che cosa intendiamo quando diciamo io, mediante quali strategie abbiamo stabilito il senso della nostra identità, quali sono le relazioni sociali in cui il riferimento

a se stesso ha senso e si stabilizza? “La parola io è un’idea che si fa strada a poco a poco, nel bambino suona dolce come un’eco, è una spinta per tentare i primi passi verso un’infima certezza di se stessi” – canta Giorgio Gaber riassumendo così efficacemente l’approccio interazionista al concetto di sé

Userò ora il termine "sé" per riferirmi a questa concezione empirica del soggetto, che è situato sempre in un processo di comunicazione mediata simbolicamente situato in un contesto storico e spaziale, con determinati altri ed in esso costruito mediante interazioni.

Secondo Habermas il ruolo di Mead nella storia della sociologia consiste nell’aver provocato un cambiamento del paradigma – la fine dell’ingenuo concetto di soggetto come “coscienza data a se stessa: "Mead analizza i fenomeni coscienziali dal punto di vista della loro formazione nelle strutture dell’interazione mediata linguisticamente o simbolicamente" (Habermas, 1986, 550).

Questa è una autentica rivoluzione. Il soggetto e la soggettività interpretata e compresa come una costruzione sociale, viene indicato con il termine *self*, ovvero il nostro sé che si forma nell’interazione con gli altri nel corso del processo in cui noi assumiamo di volta in volta il ruolo che gli altri si aspettano da noi. Quelli altri il cui punto di vista su di noi sentiamo come decisivo chiamiamo poi “significant others”, ovvero “altri significanti”.

Il fatto che ognuno ha il suo sé costruito socialmente, significa anche che le azioni sono sempre negoziate e costruite nel corso dell’interazione con gli altri. In confronto con la filosofia moderna basata sul dogma dell’accessibilità del soggetto a se stesso, il concepire ed indagare il soggetto come una costruzione simbolica che ha una sua storia e le regole di gestione è un’approccio rivoluzionario allo studio dell’identità rispetto al dogma filosofico della “autocoscienza trasparente”. Integrare in noi stessi questa consapevolezza del modo in cui realmente è stato costruito il riferimento a noi stessi, ci rende più liberi; la nostra identità diventa “riflessiva” nel senso che non è una semplice continuazione del passato ma una decisione consapevole.

Blumer (1972) riassume la sociologia di Mead in queste tesi:

"L'elemento chiave dell'analisi di Mead è costituito dal fatto che l'essere umano ha un sé (*self*)... Dichiarando che l'essere umano ha un sé, Mead intende dire soprattutto che l'essere umano può essere l'oggetto delle proprie azioni. Egli può agire verso se stesso come potrebbe agire verso gli altri. Ciascuno di noi sa che l'essere umano può irritarsi contro se stesso, sgridarsi, essere orgoglioso di sé, discutere con se stesso, tentare di darsi coraggio, dire a se stesso di fare questo o di non far quello, proporsi degli obiettivi, scendere a compromessi con se stesso e progettare le azioni future. Che l'essere umano agisca verso se stesso in questi e in un numero infinito di altri modi è un fatto di facile osservazione empirica... Mead considera questa capacità dell'uomo di agire verso se stesso come il meccanismo centrale con il quale egli affronta e tratta il proprio mondo. Questo meccanismo permette all'essere umano di indicare a se stesso le cose che lo circondano e quindi di guidare il proprio agire per mezzo di tali indicazioni. Ogni cosa di cui l'essere umano è conscio è qualcosa che egli indica a se stesso - il battito di un orologio - ...La vita cosciente dell'individuo umano... è un flusso continuo di indicazioni fatte a se stesso circa le cose con cui ha a che fare e di cui tiene conto...interpretare le azioni di un altro significa indicare a se stesso che l'azione ha questo piuttosto che quel significato o carattere.... Indicare qualcosa significa estrarre questa cosa dal suo ambiente, tenerla separata, darle un significato che gli attribuisce l'individuo. ..L'oggetto è un prodotto della disposizione ad agire dell'individuo piuttosto che uno stimolo antecedente che provoca l'atto... La seconda conseguenza del fatto che l'essere umano rivolge indicazioni a se stesso è che le sue azioni sono qualcosa di costruito e programmato piuttosto che qualcosa di spontaneo... Il suo comportamento non è quindi il risultato di pressioni ambientali, stimoli, motivi, atteggiamenti e idee ma deriva invece da come interpreta e tratta queste cose nell'ambito dell'azione che sta costruendo.."

Un punto importante di queste teorie è la tesi, secondo cui gli uomini assumono i ruoli l’uno dell’altro, nel gioco delle interpretazioni delle aspettative di coloro che consideriamo come “altri significanti” e “altro generalizzato”. Assumendo tali ruoli l’individuo cerca di capire l’intenzione degli altri per conformarsi o, eventualmente, per resistervi.

Riassumiamo: la mente è la negoziazione continua tra gli attori sugli aspetti da considerare rilevanti nelle situazioni in cui questi debbono agire; il sé è il risultato dell’assunzione delle aspettative di

quegli altri che per noi sono importanti circa la nostra identità. Per spiegare le azioni degli attori bisogna partire dalla definizione che danno della situazione in cui agiscono ed ogni tale definizione viene costruito in modo negoziato all'interno di un quadro istituzionalizzato più o meno condiviso mediante comunicazioni basate sull'uso dei simboli; le azioni non sono risposte agli stimoli ma alle definizioni delle situazioni costruite simbolicamente dagli attori.

L'assunzione di ruoli di altri con cui si è implicati nelle attività nella vita di gruppo è la base del «processo di *interpretazione*» mediante cui si costruisce una definizione condivisa della situazione; nel corso di questo processo l'attore indica «a se stesso» il significato che l'azione di volta in volta assume. La concezione che ne emerge è significativa per la sua estrema insistenza sulla rilevanza nell'attività umana di «atti» o «processi» di «interpretazione», comprendenti le auto-indicazioni dei «significati», resi possibili da un «sé» che è una capacità attraverso cui le persone attribuiscono un significato a se stesse.

Come può il ricercatore ottenere un attendibile accesso ai processi di interpretazione o auto-indicazione che si svolgono nelle persone e che si ritengono necessari per la nostra comprensione delle loro decisioni ed azioni? Come facciamo a dire quali «significati» le persone si stanno indicando soggettivamente come base per la loro condotta?

Il ricercatore che voleva rivelare le «interpretazioni» degli attori avrebbe dovuto diventare egli stesso, almeno per il periodo delle sue ricerche, un interprete dei medesimi ruoli assunti dagli agenti studiati. Chi vuole indagare il comportamento altrui e comprende quello proprio in coerenza con i principi dell'interazionismo simbolico deve «sentire dentro di sé a proprio modo l'esperienza dell'attore» e questo è un pre-requisito per lo studio della condotta. Il maggior problema degli interazionisti simbolici quale metodologia è dunque la difficoltà di trovare un'adeguata metodologia per cogliere le sottigliezze del mondo interiore di intenzioni, motivi, atteggiamenti, che sono la sostanza di ciò che questi considerano «fatti sociali».

“Le «auto-indicazioni» di «significati» che si assume costituiscono *ogni* azione, oggetto e situazione degli agenti, si rivelano delle manifestazioni del tutto eccezionali: raramente riflettiamo e ci diamo spiegazioni sui significati delle nostre azioni o di quelle degli altri attorno a noi” (cf. Coulter, 1991, 71-80). Il contesto più adeguato della nostra comprensione di noi stessi e degli altri è la routine, la quotidianità, la normalità, le cose ovvie della vita.

Cenno sulla psicanalisi

Qualche parola sulla psicanalisi e il suo enorme impatto sulla interpretazione occidentale dell'identità.

L'apertura degli archivi di Freud ha definitivamente dimostrato che la psicanalisi è una grande filosofia, una importante conquista culturale, un modo rivoluzionario di concepire la cultura e l'identità umana, ma sicuramente non è una scienza. Il messaggio più importante della psicanalisi è questo: l'identità di ciascuno di noi è una conquista precaria, fondata sulla nostra capacità di risolvere un conflitto tra ciò che siamo e ciò che vogliamo essere, tra la natura e la cultura. Per integrarsi nella società ogni individuo deve imparare a trovare le risorse per far fronte alle tensioni che questo conflitto produce.

Il vocabolario minimo per comprendere l'approccio di Freud ai problemi psichici: l'inconscio, il censore, l'io, superego, pulsioni. La cultura ha una funzione censoria nel senso che protegge la coscienza contro i motivi inconsci che vorrebbero diventare fini delle nostre azioni. “Dove è l'*id* deve essere l'*io*” ha detto Freud. E questo significa che dobbiamo diventare consci delle motivazioni nascoste, inconscie delle nostre azioni.

Per la nostra prospettiva è utile ricordare che Freud attribuisce al discorso, al linguaggio una forza emancipatrice eccezionale. E' ciò che non sappiamo dire a renderci schiavi – ecco il riassunto di questo aspetto della dottrina di Freud. La cultura impone un limite severo al dicibile e tutto ciò che è indicibile, censurato si rivolta per trasgredire questo limite. L'indicibile investe il nostro corpo e lo trasforma in sintomo, in simbolo di ciò che non abbiamo avuto il coraggio di dire: l'indicibile cerca di esprimersi attraverso il nostro corpo, lo trasforma in un linguaggio e questo è la malattia. Se rendiamo di nuovo

dicibile l'indicibile ci liberiamo dai sintomi, dalla malattia, liberiamo il nostro corpo dalla necessità di "far da linguaggio", di essere un "discorso improprio". Il sintomo psichico è la trasformazione del corpo in linguaggio.

La fiducia nel potere della comunicazione, nel linguaggio, nella consapevolezza realistica di sé è una caratteristica essenziale della psicanalisi che ha svolto nella cultura occidentale un ruolo particolarmente dirompente nelle rivolte degli anni Sessanta.

Interiorizzare

Il termine "socializzazione" emerge alla fine degli anni trenta contemporaneamente nell'ambito dell'antropologia, della sociologia e della psicologia. Esso si distingue dal termine "educazione" in quanto indica il processo di trasmissione sociale dei fini prescindendo dalla loro qualità: se infatti il concetto di *educazione* si riferisce essenzialmente al valore degli scopi, lo studio della socializzazione si concentra sui modi mediante i quali un individuo si trasforma in un *insider* del gruppo cui appartiene.

Il problema della socializzazione è strettamente legato a quello della stratificazione sociale. Le classi si differenziano infatti soprattutto per la loro capacità di socializzare i propri membri nell'ambito dei valori e delle capacità atte a far loro conservare la posizione sociale che occupano, a riprodurre, cioè, la stratificazione sociale "vantaggiosa". La socializzazione può dunque essere definita come quel processo mediante il quale un individuo diventa membro normale di una data società le cui norme considera a sua volta "normali".

La socializzazione si distingue da tutte le altre forme di integrazione sociale per queste quattro caratteristiche:

1. Le norme sono aspettative degli altri nei nostri confronti che accettiamo come normali; le norme trasmesse mediante la socializzazione vengono *interiorizzate*. Le norme sono interiorizzate quando diventano il fondamento della nostra autostima, quando le aspettative degli altri nei nostri confronti sono anche le nostre. Chi disattende le norme interiorizzate, si sente in colpa davanti a se stesso, l'immagine che ha di se stesso si degrada con gravi tensioni psicologiche. Le aspettative degli altri interiorizzate da noi costituiscono lo strato più profondo del nostro sé che viviamo come "naturale". La loro naturalezza deriva dal fatto che noi non immaginiamo alternative a queste norme: pensare ad una norma alternativa ci sembrerebbe innaturale, assurdo. L'interiorizzazione indica sempre questo strato di norme e di punti di vista che viviamo come prive di alternative. Anzi, se qualcuno le mette in dubbio provoca reazioni emotive molto forti. Discutere sulle alternative a certe norme ci sembra semplicemente offensivo o immorale.

Le norme che ci sono state trasmesse per processo di "socializzazione primaria" vengono interiorizzate e richiede una certa maturità accettare l'idea che anche le norme considerate "naturali" sono relative; l'interiorizzazione infatti consiste anzitutto nel rendere inimmaginabile un'alternativa ad esse (nessuno, infatti, vuol essere visto come anormale).

2. La socializzazione deve sempre lasciare un *sensu* di *autonomia* nell'individuo, non deve essere sentita come una imposizione del più forte. Quando invece il senso dell'imposizione prevale in maniera rilevante su quello dell'autonomia e della creatività, la socializzazione fallisce. Lo spazio di vita troppo ristretto da limitazioni e proibizioni sfocia in una rivolta contro gli adulti, in una fuga nell'autismo, in esplosioni emotive ecc. Sono atteggiamenti mediante i quali si manifesta "la negazione dell'orientamento e della stabilizzazione della relazione io-universo" (Mucchielli, 1974, p. 47) impostato sulla forza ed imposizione.

Ricollegandoci alla terminologia che abbiamo introdotto nella nostra riflessione su Habermas possiamo dire che la socializzazione deve rimanere un agire comunicativo piuttosto che strumentale: l'imposizione strumentale dei fini, che toglie il senso dell'autonomia all'altro, non porterà all'interiorizzazione delle norme e dei valori trasmessi. Infatti la socializzazione ha successo quando il rispetto di certe norme è parte della personalità fungendo da fondamento di tutto l'orientamento dell'individuo nell'universo, ivi compresi i passaggi da un sistema di valori all'altro e da un sistema di relazioni sociali all'altro.

3. La socializzazione, se riuscita, rende l'individuo capace di integrarsi in una gamma piuttosto vasta di gruppi sociali che compongono la società: seppur ha luogo all'interno di un gruppo primario come la famiglia, l'individuo interiorizza nel corso della socializzazione certi *principi universali* piuttosto che le relazioni verso persone specifiche. La socializzazione ci fa *apprendere* come si apprende nella società, cioè ci garantisce l'universalità legata alla capacità di modificare la nostra relazione verso gli altri e verso l'universo in virtù delle nuove esperienze apprese.

4. La socializzazione deve anche motivare l'individuo a considerare gratificante "socializzare gli altri". Essere un "agente socializzante", che costituisce un punto di orientamento per gli altri, è una fonte di gratifica nel nostro sistema sociale. Così la madre esorta il figlio più grande ad aver cura del fratello più piccolo e a "guidarlo". La bambina che gioca con la bambola imitando il ruolo della madre interiorizza il suo contenuto affettivo come aspetto "gratificante" del suo ruolo di donna nella società. La socializzazione deve risolversi nella trasmissione della "motivazione a socializzare" dai socializzanti ai socializzati. Se un individuo non è capace di assumersi questo ruolo gratificante di agente socializzante, possiamo avanzare l'ipotesi che la sua stessa socializzazione sia stata manchevole. E' immaginabile comunque che la "capacità di socializzare" di interi gruppi sociali possa venir meno in seguito al prevalere di certe idee o atteggiamenti.

Il processo di socializzazione, che si distingue da altri processi di integrazione sociale per le quattro caratteristiche definite, si svolge nei gruppi primari di cui la famiglia è l'esempio principale. I gruppi primari sono caratterizzati strutturalmente dalla piccola dimensione, dalla grande durata dei rapporti sociali che legano i loro membri l'uno all'altro e dalla vicinanza spaziale cioè dalla condivisione intima dello spazio. Essi comportano una generale identificazione con i fini del gruppo e una valutazione intrinseca dei rapporti sociali, cioè i suoi membri considerano gratificante (o non gratificante) la relazione sociale stessa e non ciò a cui può servire.

La soggettività e le “tecnologie del sé”: cenno su Michel Foucault

La soggettività è anche “un uso di noi stessi”, richiede tecnologie e pratiche storicamente consolidate, accesso alle quali è controllato da *élites* culturali. Il filosofo francese Michel Foucault ha mostrato in una serie di analisi di grande rilievo e di eccezionale impatto sulle scienze sociali euro-amicane che queste tecnologie e pratiche sono state sviluppate al servizio di un particolare tipo di potere che è stato integrato nelle strutture dello stato moderno - del *potere pastorale*. La soggettività moderna, nella sua articolazione socio-politica, rimanda ad una vecchia tecnica di potere proveniente dalle istituzioni cristiane che lo stato moderno ha incorporato nei suoi meccanismi. Si tratta di “tecnologie del sé” che coesistono con le tecnologie della produzione, dei sistemi di segni e del potere politico. Esse insegnano agli individui di essere se stessi, di essere autentici, di controllarsi, di sentire la voce della propria coscienza, del dovere, di sentirsi colpevoli, di farsi guidare dai propri istinti più profondi o al contrario di addomesticarli - è la padronanza di queste tecnologie che fa di noi dei soggetti.

La confessione, un genere letterario che si sviluppa da San Agostino fino a Freud, è l'esempio eloquente di una tecnologia del sé: ci insegna a parlare di noi stessi, a riflettere sulla propria identità, a cercare, dire e sopportare la verità su noi stessi. Le scienze umane hanno accolto le pratiche della rappresentazione di se stesso, inserendole però in un contesto nuovo, non più quello cristiano di auto-rinuncia, ma in quello moderno del mutamento di sé, della costituzione consapevole di un nuovo sé (Foucault 1992: 47).

Lo stato moderno ha integrato le tecnologie del potere pastorale nelle sue strutture “assistenziali” o “di sorveglianza” (Giddens). La verità su se stesso è sempre legata alle proibizioni e pratiche di polizia - «dimmi chi sei, confessa, ammetti, esamina la tua coscienza, liberati dal peso che opprime la tua anima, dai pensieri nascosti e aspirazioni indicibili». Il potere pastorale nella sua forma originale mirava anzitutto a renderci pronti per la salvezza che è riservata solo agli individui consapevoli di sé, capaci di trasformare la propria identità in un intreccio narrativo convincente, dove deve avere un qualche ruolo la sincerità, la purificazione, la confessione, la trasparenza di sé. Dall'inizio comunque il potere pastorale è sfidato da una soggettività ribelle, etichettata dal potere pastorale come “anarchica e dissoluta”.

Secondo Foucault [1985] il potere pastorale si distingue dal potere economico e politico perché:

- (i) è “individualizzante” in quanto il fine del pastore è la salvezza nell’aldilà di *ogni individuo giusto*, ciascuno considerato singolarmente;
- (ii) è fondato sul sacrificio per il prossimo, il pastore si sacrifica per il gregge;
- (iii) è comprensivo, rimanda, cioè, alle tecniche di penetrazione nell’interiorità degli individui, all’arte di comprendere e verbalizzare i motivi più segreti delle azioni umane.

Lo scopo delle forme di potere pastorale integrate nello stato moderno non è più la salvezza nell’aldilà, ma la salute, l’educazione, l’emancipazione, la vita interiore ricca, la libertà, la vita sessuale sana, la responsabilità individuale, ecc. La società moderna è piena di funzionari del potere pastorale secolarizzato - educatori, psicologi, psichiatri, intellettuali - che assistono gli individui per renderli consapevoli e contenti di se stessi, per insegnare loro come essere soggetti del proprio corpo e della propria mente. Il potere pastorale si è trasformato nel corso di questo ultimo secolo in una rete smisurata di apparati culturali che controllano i saperi sull’uomo nella società industriale. Il potere pastorale moderno ha due poli - uno totalizzante e quantitativo che riguarda la popolazione nel suo complesso, e l’altro (psico)analitico che riguarda i modi di essere degli individui.

Il messaggio dell’analisi di Foucault è questo: se vogliamo liberarci dal totalitarismo moderno dobbiamo respingere non solo il potere totalizzante che svuota la nostra soggettività; dobbiamo liberarci anche dalla soggettività stessa, ovvero da quel modo di essere noi stessi, nel cui nome combattiamo contro il potere totalizzante, perché anche questa volontà di sé è un suo prodotto. L’uomo moderno deve liberarsi non solo dal potere che gli impedisce di essere se stesso, ma anche dalla volontà di essere se stesso, perché essa non è che un dettato del potere. Riconoscere nella volontà di sé le strategie del potere iscritte in noi mediante tecnologie del potere pastorale moderno, questa diffidenza verso l’interiorità, è un aspetto essenziale della coscienza critica post-moderna. Il rifiuto di credere ad un’interiorità vissuta spontaneamente, senza intermediari, riconoscerne il carattere artificiale, costruito e imposto dal potere pastorale attraverso complesse tecnologie del sé, è il tema principale della svolta post-moderna.

La struttura dei ruoli familiari: strumentalità ed espressività

La famiglia è il gruppo primario specializzato nella socializzazione. Vi sono due punti che vanno tenuti presenti:

(i) la famiglia può socializzare un individuo (interiorizzazione dei valori, senso dell’autonomia, universalità, capacità di socializzare) in quanto articola in sé, in modo completo, i principi costitutivi della società in cui è integrata;

(ii) la famiglia non socializza "al servizio della società o dei gruppi specifici con cui si identifica una data famiglia", bensì al servizio della "personalità" individuale.

“...le funzioni della famiglia, in una società fortemente differenziata, vanno interpretate non come funzioni svolte direttamente nell’interesse della società, ma nell’interesse della personalità. Se gli elementi essenziali della personalità umana fossero biologicamente determinati, indipendentemente dalla partecipazione a sistemi sociali, non vi sarebbe alcun bisogno di famiglie, dal momento che la riproduzione, come tale, non richiede un’organizzazione familiare. E’ proprio perché la personalità *umana* non viene data alla luce ma deve essere costruita attraverso il processo di socializzazione, è proprio per questo, anzitutto, che le famiglie sono necessarie. Esse sono officine che producono personalità umane. Al tempo stesso, tuttavia, non si può sostenere che, anche dopo essere stata prodotta, la personalità umana permanerebbe stabile in quegli aspetti che sono d’importanza vitale ...se non vi fossero dei meccanismi di stabilizzazione ...le funzioni fondamentali e irriducibili della famiglia sono due, e precisamente: la socializzazione primaria dei figli, affinché essi possano veramente diventare membri della società nella quale sono stati generati, e la stabilizzazione delle personalità adulte della popolazione di tale società” (Parsons e Bales, 1974, p. 22).

La struttura dei ruoli familiari esprime i principi più universali della società in cui si viene socializzati;

questa socializzazione, inoltre, è orientata all'individuo, alla crescita integrata delle varie componenti del suo sé (componente cognitiva, valutativa, affettiva) per renderlo autonomo, piuttosto che "funzionale" ad un sistema sociale specifico.

"... la famiglia è il primo sistema sociale che il bambino conosce e nel quale cresce, e da esso egli deve prendere familiarità con i ruoli sociali di base così come sono considerati nella società nella quale vive - i ruoli di genitori e figli, di ragazzo e ragazza, di uomo e donna, di marito e moglie, e come essi si impongono sulla famiglia e i suoi membri. Anche se i ruoli possono essere considerati come unità di un sistema sociale, essi divengono anche parte della personalità attraverso la regolazione del comportamento che ad essi deve adattarsi e attraverso la coesione data al funzionamento della personalità. ...All'interno della famiglia il bambino conosce anche le istituzioni fondamentali e i loro valori ...i valori vengono inculcati attraverso l'identificazione, la formazione del superego, l'insegnamento e l'interazione" (T. Lidz, 1975, p. 43).

E' un fatto decisivo nella storia della civiltà occidentale che la leadership strumentale è stata identificata con il maschio e quella affettiva con la donna. Le analisi delle conseguenze di questo superano però le nostre possibilità.

La leadership strumentale orienta il bambino verso il raggiungimento di certi scopi nell'ambiente, gli fa interiorizzare i presupposti del dominio sul mondo, mentre la leadership espressiva o affettiva orienta il bambino verso la capacità di esercitare un controllo sociale sugli altri e su se stesso, di avere delle relazioni sociali intrinseche con gli altri. In termini più sociologici si potrebbe definire l'espressività come capacità di manifestare i propri bisogni e sentimenti agli altri individui: la strumentalità deve invece essere definita come capacità di controllare i propri bisogni per ragioni strategiche, ovvero di imporsi una disciplina in vista del raggiungimento dei propri scopi.

La socializzazione significa anzitutto che il bambino interiorizza il bisogno di conformarsi a certe norme. Ad esempio il ruolo paterno - "leader strumentale" - interiorizzato comprende il bisogno di conformarsi alle norme sociali più universali e il bisogno di adeguatezza nello svolgimento di compiti che richiedono di sviluppare abilità specifiche.

La socializzazione però non è un agire strumentale e questo significa che il contenuto dei valori e dei ruoli non può venir trasmesso mediante una pressione basata su limitazioni e proibizioni, oppure su informazioni razionali specifiche; la socializzazione è un agire comunicativo, per cui la trasmissione del contenuto dei valori e dei ruoli deve avvenire "mediante la relazione sociale", come suo contenuto "intrinseco".

Parsons (1974) distingue tra l'agire strumentale e quello comunicativo comparando la sequenza di interazioni in un gruppo che deve perseguire uno *scopo strumentale* (ad esempio organizzarsi per giocare al pallone), con la sequenza di interazioni propria di un gruppo (o di una relazione sociale tra due individui) che mira invece a *modificare il comportamento dell'altro*, ad eseguire, cioè, una "terapia del comportamento". La prima sequenza infatti si articola attorno alla definizione dei mezzi efficienti per raggiungere lo scopo dato, mentre la seconda si articola attorno alla costituzione di una relazione sociale sufficientemente stabile e gratificante da poter essere usata come il veicolo mediante cui si comunicano i valori che il "deviante" dovrebbe interiorizzare, "fissare in sé". Nell'agire terapeutico non ci sono mezzi utili a raggiungere lo scopo (la modifica del comportamento altrui) al di fuori della relazione sociale. La socializzazione è un agire comunicativo, cioè la sequenza di azioni che la caratterizza avrà la stessa struttura della "terapia". Se si tenta di ridurre la socializzazione ad un procedimento strumentale svincolato dalla relazione interpersonale, allora essa si trasforma in una repressione distruttiva perché non più al servizio della personalità, (della integrazione del sé) ma di un sistema prefissato di valori.

Semplificando leggermente la teoria di Parsons giungeremo al seguente schema delle fasi dell'azione sociale strumentale (esecuzione di un compito).

1. adattamento strumentale (lavoro)
2. gratificazione dello scopo (cambiamento)
3. integrazione (definizione dei ruoli, riconoscimento)
4. codificazione simbolica (latenza)

Le fasi dell'agire strumentale possono essere desunte dallo schema tracciato sopra procedendo in senso orario. Consideriamo ad esempio il caso di un gruppo di bambini a cui abbiamo dato il compito di organizzare una partita di calcio. Essi passeranno pressappoco attraverso queste fasi:

1.

Nella prima fase i bambini cercano un terreno adatto, rimuovono gli ostacoli, tracciano i confini del campo, costruiscono le porte e disegnano le linee: questa fase è *adattativa- strumentale* ed implica una spesa d'energia che mira ad ottenere scopi strumentali precisi, controllabili in termini di razionalità strumentale.

2.

Nella seconda fase comincia a prevalere un riferimento esplicito al futuro quando la loro fatica verrà ricompensata dal raggiungimento dello scopo, cioè dalla gratificazione che consiste nel gioco; la motivazione diventa esplicita e viene espressa nella comunicazione interpersonale come il vero scopo delle loro azioni strumentali, che legittima la spesa dell'energia. La fissazione dello scopo e l'esplicitazione della gratificazione intrinseca ad esso è sempre risultato di una interazione sociale. Lo scopo deve essere sempre confermato dagli altri come scopo "veramente gratificante". Inoltre la gratificazione deve essere comunicabile socialmente per poter essere riconosciuta come tale, cioè essa viene indicata come gratificante nella comunicazione.

3.

Successivamente il nostro gruppo di bambini deve risolvere una serie di problemi legati all'integrazione sociale, cioè alla distribuzione dei ruoli da assumere nel gioco: questa fase è quella *dell'integrazione sociale*. Essa verte sulla fissazione della forma sociale che la definizione della situazione deve acquisire ed implica dei conflitti dovuti alla diversa valutazione del contenuto gratificante del gioco nei vari ruoli. Ci può essere un ragazzo che preferisce essere il portiere e si oppone ad una diversa distribuzione dei ruoli: le ragioni per questa sua preferenza sono personali, ma egli dovrà in qualche modo adattarsi agli altri.

4.

Svolto il compito e realizzato il gioco i bambini non dimenticano ciò che hanno fatto. Essi sviluppano un codice che possono riattivare la prossima volta. Hanno appreso un modello che adesso è "latente" in loro. Parsons chiama questa fase di "latenza" o "mantenimento di modelli". Per semplificare la terminologia parleremo della codificazione simbolica dell'azione. L'apprendimento consiste nella codificazione dell'azione che accelera la nostra capacità di eseguire certi compiti, in quanto disponiamo di una memoria che possiamo semplicemente "seguire" la prossima volta.

Le quattro fasi dell'azione strumentale procedono in senso orario da una cella all'altra del nostro schema: adattamento-scopo-integrazione-codificazione. L'apprendimento può essere definito come *la crescita del ruolo della codificazione nell'agire strumentale*. La differenza tra una persona "esperta" ed una "inesperta" sta nel fatto che la prima domina la situazione (ambiente) ricorrendo soprattutto alla codificazione di certi suoi aspetti, validi in generale. L'azione di un gruppo che mira a realizzare un controllo sociale sugli altri, ad indurli, cioè, a modificare il proprio comportamento o la propria valutazione degli altri e di se stessi, passa attraverso le stesse quattro fasi ma in ordine inverso (antiorario): le fasi dell'agire comunicativo procedono all'adattamento e non dall'adattamento alla codificazione.

Prendiamo ad esempio l'azione di un operatore sociale che vuole recuperare un alcolizzato.

1.

La prima fase consiste nella permissività, grazie a cui si riesce a stabilire una relazione sociale con un soggetto che vive al di sotto o contro le norme codificate della nostra società. La permissività significa che l'operatore sociale lascerà la codificazione normativa in uno stato latente senza esplicitarla, per non mettere il recuperando di fronte alla sua inferiorità. Qualsiasi azione che mira a realizzare il controllo sociale sull'altro, deve cominciare dall'accettazione di un comportamento sub-istituzionale (subnormativo) per stabilire una relazione sociale necessaria per

la ri-socializzazione. L'alcolizzato del nostro esempio si trova in una posizione sub-istituzionale: nessuno stringe rapporti sociali gratificanti con lui, perché egli infrange le definizioni istituzionalizzate e legittime delle situazioni. La permissività consiste nell'instaurare con chi vogliamo recuperare una relazione sociale, senza esigere il rispetto preventivo delle norme generalmente accettate nella società in cui operiamo.

2.

La seconda fase è il sostegno: infatti la relazione sociale che abbiamo stabilito grazie alla permissività (che gli altri non dimostrano) si staglia nel campo sociale dell'alcolizzato come un sostegno dato a lui personalmente. Egli acquista una fiducia in questa relazione e la trova gratificante. Se però l'operatore sociale si limitasse a questa fase, egli non conseguirebbe altro risultato se non un rafforzamento del comportamento attuale: la devianza risulterebbe legittimata dalla relazione sociale.

3.

Per interrompere il circolo vizioso tra il sostegno e la riproduzione del comportamento deviante, il terapeuta deve mettere l'alcolizzato di fronte ad un "rifiuto della reciprocità": egli gli fa capire che il suo sostegno ha un prezzo, un costo. Questo prezzo consiste nell'adattamento alla definizione della situazione data dal terapeuta. Il soggetto deviante ora vede che il loro rapporto non è reciproco, bensì condizionato da uno scopo che è gratificante per il terapeuta e che potrebbe diventare gratificante anche per lui. Egli viene incoraggiato dal terapeuta a cambiare la sua definizione della situazione per salvare il sostegno, la relazione sociale. Questa pressione verrà legittimata dall'affetto o dall'interesse che il terapeuta ha verso il deviante. Per ristabilire la reciprocità l'altro deve modificare la definizione della situazione e questa modificazione si rivela ora come lo scopo vero del terapeuta.

4.

L'ultima fase è la remunerazione. Essa consiste nel fatto che l'individuo recuperato riconosce come positiva la differenza tra la definizione della situazione iniziale e quella attuale.

Questa differenza lo motiva a mantenerla. Le quattro fasi terapeutiche (controllo sociale) possono essere schematizzate in questo modo:

4. Remunerazione	3. Rifiuto della reciprocità
1. Permissività	2. sostegno

Si potrebbe riassumere il processo di controllo sociale in questi termini: si tratta di un'azione comunicativa che mira a usare una relazione sociale stabile e gratificante per portare un individuo a riconoscere nel suo interesse che ha deviato dai suoi scopi legittimi e a motivarlo a perseguirli autonomamente (affrontando i costi che comportano). Una motivazione implicita nella relazione interpersonale gratificante ("lo faccio per piacere a te") deve tradursi in una motivazione legata allo scopo diventando così indipendente dalla relazione con il terapeuta. Il termine "terapeuta" si riferisce in questo contesto ad un ruolo sociale piuttosto che professionale; ciascuno di noi si è trovato qualche volta nella situazione di chi deve controllare socialmente un comportamento deviante, insorto come conseguenza di una frustrazione o di una paura intensa.

La differenza tra le azioni comunicative e quelle strumentali è fortemente istituzionalizzata nella nostra società: tentare di acquisire un controllo sociale sull'individuo è legittimo solo in certe circostanze specifiche. E' essenziale comunque comprendere che la socializzazione riuscita dà all'individuo la capacità di distinguere nettamente tra queste due logiche d'azione: chi continua a confondere la logica strumentale con quella comunicativa nella vita pubblica viene spesso escluso come "invadente" o "infantile" dal gruppo sociale.

La socializzazione può ora venir concepita come un tipo di azione terapeutica che ha luogo all'interno di un gruppo specializzato, cioè la famiglia. Questa costituisce un sistema sociale in cui la divisione dei ruoli è basata sulla necessità di far attraversare al bambino tutte e quattro fasi citate, seguendo uno schema temporale più o meno predeterminato. Parsons concepisce le fasi della

socializzazione come "doppie", cioè ciascuna comporta un disturbo ed una necessità integrazione al livello superiore della relazione sociale.

La prima fase della socializzazione corrisponde dunque alla dipendenza orale (ricorrendo alla terminologia freudiana) in cui il bambino non distingue tra sé e la madre. I confini del mondo esterno non sono ancora stabiliti: la madre costituisce l'universo in cui si vive e da cui si dipende. L'identità madre-bambino è il punto cruciale di questa fase. La psicanalisi parla della "identificazione primaria", il cui contenuto interiorizzato è il piacere diffusamente erotico del contatto fisico con la madre. La dipendenza orale consiste nel costituirsi dell'attaccamento alla madre come prototipo di tutti gli oggetti sociali: i principali interessi di gratificazione sono fusi nella relazione con questo oggetto. Essa comunque costituisce un'integrazione a livello superiore di quella traumatica perturbazione che è la nascita stessa, per cui "la transizione dall'essere 'puro organismo' allo stabilimento di urla dipendenza orale costituisce la 'crisi orale'" (Parsons, 1974, 46).

La seconda fase della socializzazione può essere chiamata "attaccamento amoroso": essa implica una differenziazione tra il genitore e il sé, il mondo esterno comincia ad avere dei confini oggettivi.

Il rapporto con la madre si modifica: egli viene amato se si comporta in un certo modo. Il simbolo di questo scambio affettivo, orientato all'imposizione delle norme, è il controllo sfinterico. Il bambino assume un ruolo in virtù del quale viene ricompensato affettivamente. Non più solo perché "si tratta di lui", bensì perché svolge un ruolo e rispetta certe norme. La dipendenza orale diventa una dipendenza amorosa: l'oggetto prototipico di attaccamento, tuttavia, resta la madre (cf. Parsons, 1974, p. 47). Freud si riferisce a questa fase come alla "crisi anale", causata dalla imposizione delle nuove richieste che costringono il bambino ad interiorizzare due ruoli: il proprio e quello della madre. Questa fase comincia poco dopo il primo anno e si conclude nel corso del terzo anno.

La terza fase (che va dal quarto anno al dodicesimo circa) è quella edipica, incentrata sul perturbamento dell'attaccamento alla madre e una reintegrazione del bambino nel sistema di ruoli familiari, in base all'interiorizzazione di tutti e quattro i ruoli di cui consta: padre, madre, figlio, fratello, ecc. Dal punto di vista dinamico il bambino opera tre identificazioni:

(i) identificazione con il ruolo del sesso;

(ii) identificazione con tutti i fratelli;

(iii) identificazione con la famiglia come un tutto, cioè con il ruolo di membro. Il padre comincia ad apparire come il capo strumentale della famiglia, mentre la madre assume un ruolo espressivo tipico del suo sesso.

Il bambino comincia a riconoscere da una parte la relazione universale tra la strumentalità e il potere e, dall'altra, l'espressività e la solidarietà sociale. La perturbazione di questa fase è la crisi edipica, che verte sulla repressione della relazione particolaristica verso il genitore del sesso opposto e sull'incoraggiamento dell'identificazione con il contenuto strutturale della sua posizione di potere, cioè con il ruolo.

Così il maschio deve essere motivato a sviluppare certe qualità che gli daranno un potere su tutte le donne e non su una donna in particolare. Il sistema dei ruoli familiari è così schematizzato da Parsons:

strumentale superiore-padre

espressivo superiore-madre

strumentale inferiore- figlio (fratello) espressivo inferiore- figlia(sorella)

Quando una famiglia non riesce a mantenere distinti questi ruoli fondamentali, tutto il sistema degenera e diventa incapace di socializzare: produce dei devianti (come vedremo più tardi).

La quarta fase è l'adolescenza che consiste nella crescente importanza degli attaccamenti primari formati al di fuori della famiglia: la crisi di questo periodo è connessa con l'aumento della autonomia dalla famiglia nei rapporti tra il bambino e il mondo esterno (società). In genere l'adolescenza ha inizio alla pubertà e dura fino alla "maturità", cioè alla raggiunta indipendenza dai controlli diretti dei genitori. Si potrebbe definire la maturità, sulla scia di Freud, come:

(i) la capacità di superare la frustrazione che deriva all'individuo dalla scarsità di gratificazioni nel mondo - la scarsità di gratificazioni è il tratto costitutivo della realtà e bisogna sapersi adattare;

(ii) la genitalità, cioè un passaggio dall'interesse erotico diffuso (tipico dell'infanzia) ad un interesse erotico specifico (cf. Parsons, 1974, p. 45).

Un importante aspetto di questo schema di derivazione psicanalitica è il significato decisivo attribuito alla doppia leadership nella società: la socializzazione viene infatti concepita come risultato dell'interazione tra una leadership prevalentemente *strumentale* rappresentata dal padre e una leadership prevalentemente *espressiva* rappresentata dalla madre. La *leadership* strumentale orienta il bambino verso il raggiungimento di certi scopi nell'ambiente, gli fa interiorizzare i presupposti del dominio sul mondo, mentre la *leadership* espressiva o comunicativa orienta il bambino verso la capacità di esercitare un controllo sociale sugli altri, di avere delle relazioni sociali intrinseche con gli altri. In termini più sociologici si potrebbe definire l'espressività come capacità di manifestare i propri bisogni agli altri individui: la strumentalità implica sempre una censura sui propri bisogni, una disciplina da cui dipende il raggiungimento degli scopi.

La socializzazione significa anzitutto che il bambino interiorizza il bisogno di conformarsi a certe norme. Ad esempio il ruolo paterno (strumentale superiore) interiorizzato comprende il bisogno di conformarsi alle norme sociali più universali.

Secondo Parsons, il socializzando, passando attraverso quattro fasi fondamentali in cui l'interazione tra la leadership strumentale (dominio) e l'espressività (espressione dei bisogni) si articola, impara ad operare adeguatamente le quattro distinzioni fondamentali che sottostanno a tutti i ruoli che la società impone. Essi costituiscono la struttura di tutti i ruoli possibili. La famiglia ed ogni comunità in genere si caratterizza per la cooperazione efficace tra la leadership strumentale e quella affettiva.

Il gioco dei bambini mediato dalle regole universalistiche è un esempio dell'importanza che si annette a questa distinzione: le regole del gioco garantiscono che chiunque sia più abile vinca prescindendo dall'autorità di suo padre, ecc.

"Le regole del gioco fondamentali garantiscono che ogni giocatore, chiunque sia, avrà gli stessi diritti degli altri. Questa è l'essenza dell'universalismo. Quando i bambini capiscono questo, si inventano liberamente le loro regole e su questo si trovano d'accordo, tendendo sempre a giustificare la loro legislazione col dimostrare che assicura la correttezza del gioco. Sugli undici o dodici anni essi sono grandi esperti e codificatori. E' come se si gloriassero d'avere una nuova misura di autonomia, libera ...dalle regole particolaristiche imposte" (Johnson, 1968,.179).

Lo schema teorico di Parsons ha avuto una grande influenza nella sociologia contemporanea. Ad esempio importanti ricerche sulla "famiglia e schizofrenia" di Lidz (1975) sono impostate sugli stessi assunti di base. L'importanza dell'approccio di Parsons consiste nell'aver posto esplicitamente la questione della relazione tra la razionalità propria della società industriale e il modello prevalente di socializzazione.

Credo che si possa operare una semplificazione dello schema di Parsons. La socializzazione consiste nella progressiva differenziazione e specializzazione dei ruoli rispetto alla situazione iniziale madre-bambino: il sistema di ruoli familiari è sufficientemente differenziato lungo l'asse strumentalità/espressività da permettere l'interiorizzazione delle distinzioni strutturali sottostanti a ogni comportamento nel ruolo come imperativi normativi fondamentali.

Lo schema può essere riassunto in questo modo:

$$4. C = F (P / D)$$

$$3. C = F (R / E)$$

$$1. C = F (V / D)$$

$$2. C = F (U / A)$$

La prima fase è caratterizzata dal fatto che il comportamento C del bambino è una funzione F della

sua capacità di discernere tra la vicinanza (V) e la distanza (D) della madre: la vicinanza è una fonte universale di gratificazione mentre la distanza è una minaccia a cui il bambino reagisce con il pianto e lo sconforto. In questa fase il comportamento fondamentale del bambino è il richiamo della madre, per ricostituire una vicinanza interrotta.

Nella seconda fase il suo comportamento è invece una funzione F della sua capacità di discernere tra l'univocità (U) e l'ambiguità (A), dal momento che nella relazione sociale hanno fatto irruzione la codificazione, il linguaggio e la norma. In questa fase avviene l'imposizione del controllo sfinterico (crisi anale), che costituisce il prototipo delle norme. La madre deve essere in grado di stabilire una *comunicazione univoca* con il bambino: i suoi messaggi devono essere coerenti perché il bambino possa adattarsi. L'ambiguità produce gravi disordini e devianze comportamentali. Il codice ora rende possibile una trasformazione simbolica della vicinanza in assicurazioni verbali: la distanza non appare più come minaccia inspiegabile, bensì esistono forme codificate della distanza dalla madre garantite dal linguaggio. La madre rassicura il bambino comunicandogli la sua vicinanza mediante comunicazioni univoche. L'ambiguità, invece, costituisce ora la fonte principale di angoscia in quanto minaccia di distruggere questa nuova relazione sociale mediata dalle parole. Il dialogo, la domanda e la risposta, sono ora il fondamento dell'universo sicuro e sensato.

Nella terza fase il comportamento del bambino è una funzione della sua capacità di discernere tra il ruolo R e l'ego E. La crisi edipica investe questa differenziazione, nel senso che costringe il bambino a identificarsi con un suo ruolo nella famiglia, neutralizzando gli affetti troppo espansivi verso persone concrete. Egli non deve identificarsi con delle persone concrete, con il loro *ego*, bensì con il senso del loro *ruolo*, con i principi astratti che le persone con cui interagisce rispettano svolgendolo. Il ruolo implica la consapevolezza dell'autonomia rispetto all'ego e alle persone concrete. Il bambino capisce che non deve prendere il posto del padre esprimendo bisogni verso la madre, ecc., bensì che deve assumere il ruolo del "maschio" che gli garantisce diritti nella società.

Nella quarta fase il comportamento del bambino è funzione della sua capacità di discernere tra il profitto e il deficit. L'esperienza fondamentale di questa fase è la scarsità. Saper accettare la condizione di scarsità senza subirne frustrazioni irreparabili è l'essenza della maturità.

Il centro di tutte queste distinzioni è comunque la distinzione tra la strumentalità e l'espressività che, implicata in ogni fase della socializzazione, la rende conflittuale. Questo conflitto è strutturato nei ruoli familiari come differenza tra il potere espressivo della madre (solidarietà) e il potere strumentale del padre (dominio).

Importante per la sociologia dei processi di socializzazione è la teoria degli otto stadi della vita proposta dallo psicanalista Erikson, secondo cui l'esistenza è caratterizzata dalla necessità di imparare a risolvere, nel corso della vita, questi otto conflitti:

fiducia – sfiducia

autonomia – vergogna

iniziativa – colpa

lavoro – inferiorità

identità – ruolo

intimità - isolamento

impegno – indifferenza

integrità - disperazione

Diverse fasi della vita sono determinate, nel loro contenuto esistenziale, dalla necessità di appropriarsi di una nuova facoltà superando però il conflitto mediante cui si manifesta. Quando si diventa ad esempio “consapevoli di se stessi”, si comincia ad agire “per se stessi”, si presenta anche il problema della

colpa, della necessità, cioè, di legittimare le proprie azioni davanti agli altri. Un individuo cresce in virtù della propria iniziativa ma deve imparare a sentirsi colpevole per alcune tra queste.

L'ultima fase della vita, la dolorosa "terza età", implica la necessità di mantenere un'integrità di fronte al declino delle forze e dell'autonomia che "rende disperati". In questo modo la terza età, questa conquista della tecnologia moderna e della scienza medica ed alimentare, è un esempio rilevante del problema del senso, il cui deficit cresce enormemente nelle società industriali avanzate. Come dare un senso alla "improduttiva" vecchiaia in una società in cui la pubblicità esalta l'età della produttività e del consumo?

Intorno alla patologia familiare: famiglie distorte e scismatiche

La socializzazione si sviluppa, secondo la nostra interpretazione, secondo due linee interconnesse:

(i) l'interiorizzazione progressiva della differenza tra i due poli strutturali di tutti i ruoli sociali, ovvero tra la *strumentalità* (specificità, neutralità, prestazione, universalismo) e l'*espressività* (diffusività, affettività, ascrizione, particolarismo);

(ii) l'integrazione delle varie componenti del sé (cognitiva, valutativa, affettiva), da cui dipende la coerenza della personalità.

Il successo della socializzazione dipende da certe condizioni strutturali che la famiglia deve realizzare. Ad esempio i ruoli familiari devono essere delimitati l'uno rispetto all'altro; debbono anche rendere trasparente un modello normativo sottostante, sufficientemente consistente da poter essere distinto dall'ego dei genitori. I portatori di questi ruoli non devono competere l'uno con l'altro per carpire l'affetto e il rispetto del figlio. Il contenuto espressivo e strumentale dei ruoli deve essere sufficientemente univoco e gratificante per poter essere interiorizzato senza paura di perdere il contatto con uno dei genitori.

La famiglia, inoltre, deve essere in una relazione "dialogica" con il bambino, cioè mediante la sequenza "domanda/risposta" deve essere possibile giungere alla comprensione dei bisogni dell'altro, della propria situazione rispetto agli altri, della realtà, delle diverse strutturazioni dell'ambiente, ecc. Quando il bambino "impara" che la comunicazione non è la via efficiente per giungere alla comprensione, anzi porta all'esperienza dell'assurdo, comincia a perdere la fiducia nel dialogo ed a considerare il linguaggio come qualcosa di estraneo alla realtà, scarsamente utile per instaurare una relazione sociale.

M. Schatzman (1974) mostra nel libro *La famiglia che uccide* (dedicato ad un pedagogista tedesco del secolo scorso, Schreber) come un sistema educativo persecutorio nei confronti del bambino produca bambini paranoici. Infatti il bambino viene in questo caso socializzato in un ambiente strettamente controllato dove non deve essere che esecutore passivo (e scrupoloso) della volontà paterna. I metodi del dottor Schreber (tutti i suoi figli sono finiti o suicidi o malati mentali gravi) vertevano sull'uso degli strumenti capaci ad esempio a costringere i bambini a tenere la testa dritta (una specie di elmetto), di tenerli in posizione giudicata giusta a letto, ecc. Se i bambini piangono, bisogna trattarli con decisa fermezza per diventarne padroni, senza concedere nulla ai loro capricci. Il punto essenziale del metodo Schreber (popolare in Germania attorno al 1840) sta nel sopprimere ogni indipendenza del bambino, ogni accenno ad una sua risposta autonoma all'ambiente. Una famiglia di questo genere non è al servizio della personalità del bambino bensì di un sistema di valori esterno, che si vuole imporre strumentalmente al bambino.

Possiamo ipotizzare che le famiglie patologiche avranno certe caratteristiche strutturali incentrate su questi cinque aspetti:

(i) la famiglia non è orientata alla persona, a formare cioè una personalità autonoma del bambino ma a trasmettere semplicemente un sistema prefissato di valori che i genitori considerano così assoluto e centrale da non ammettere nessuna autonomia del bambino rispetto ad esso (repressione dell'indipendenza, della comunicazione spontanea, della dialogicità);

(ii) i *leaders strumentali* si rivoltano contro i *leaders espressivi* e, invece di collaborare, ingaggiano una specie di guerra permanente dell'uno contro l'altro;

(iii) un ruolo tende a prevalere completamente sull'altro, l'assorbe;

(iv) i genitori (o un genitore) non è in grado di mantenere stabilmente i confini tra l'ego e il ruolo, tra l'ego e la realtà;

(v) sopprimendo ogni dialogicità, disconfermando sistematicamente le risposte del bambino e rendendosi impenetrabili alle sue domande, i genitori svuotano l'interazione comunicativa del suo senso, quello cioè di giungere a comprendere i confini della realtà.

Ricordando le quattro fasi della socializzazione secondo lo schema di Parsons, possiamo concepire due tipi fondamentali di devianza. Si tratta di due tipi di strategie devianti degli agenti socializzatori che provocano turbe comportamentali nei bambini socializzati da loro:

(a) *il primo tipo* sta nell'accelerare troppo il passaggio da una fase all'altra, di modo che il bambino non possa ristabilire un adeguato equilibrio dopo le crisi che perturbano ogni equilibrio sociale instaurato (ad esempio la crisi anale sopraggiunge troppo presto, cioè in una fase in cui il bambino è ancora coinvolto nella crisi orale, ecc.);

(b) *il secondo tipo* di devianza sta nel ritardare troppo questi passaggi.

Seguendo le ricerche sulla relazione tra la schizofrenia e la famiglia, intraprese da T. Lidz (1975), possiamo distinguere due tipi di famiglia patologica, che produce cioè malati mentali e i disadattati. La tipologia si fonda sull'ipotesi che i modelli di interazione che predominano nella famiglia patologica la rendono inadatta alla socializzazione.

Lidz chiama *famiglia distorta* quel tipo di famiglia patologica in cui la madre diventa una figura onnipervasiva accentrando su di sé l'attenzione di tutto il gruppo familiare pur rimanendo impenetrabile ai bisogni e alle domande degli altri membri della famiglia. La madre di questo genere non permette agli altri di essere individui indipendenti, in grado di esprimere cioè le proprie esperienze esistenziali. La madre è estremamente invadente nella vita dei suoi figli, mentre il padre è debole e inabile a contrastare l'aberrazione verso cui tutta l'interazione comunicativa tende.

"Sebbene abbia serie difficoltà nell'essere materna e affettuosa con il figlio quando è piccolo, la madre diviene ben presto iperprotettiva, incapace di sentire che il figlio può anche esistere senza la sua attenzione e la sua super visione costante. Ella non differenzia le sue ansietà, i suoi bisogni e i suoi sentimenti da quelli del figlio. La madre cerca di completarsi attraverso il figlio, e gli comunica che la sua vita sarebbe vuota e senza significato se lui non ci fosse ... Essendo stato tenuto in una relazione molto dipendente per tutta l'infanzia, l'adolescente ... Malgrado la sollecitudine della madre, il figlio arriva a capire che ella si oppone a qualsiasi movimento di autonomia nei suoi confronti. Incomincia a temere di essere inghiottito o incorporato da lei, e a volte ha bisogno di fuggire da un coinvolgimento di tipo incestuoso; tuttavia, qualsiasi mossa diretta alla separazione, anche il non riuscire a reprimere le componenti ostili della sua ambivalenza, viene vissuto come se equivallesse a ucciderla" (T. Lidz, 1975, p. 56)).

L'equilibrio emotivo dei genitori nelle famiglie distorte è così labile, che essi possono sopravvivere solo a patto di percepire la realtà "secondo i propri bisogni", costringendo tutti gli altri a deformare la loro esperienza per assecondare la loro percezione "assurda" della realtà. La madre non ammette che gli altri possano avere esperienze proprie, diverse dalle sue: tutti debbono autoridursi ad essere solo un completamento della vita della madre, sempre disponibili a confermare le sue percezioni deformate della realtà. Il mondo realmente esperito dal bambino è censurato.

Un altro tipo di famiglia patologica è quella *scismatica*. La sua caratteristica principale è un continuo conflitto tra i coniugi, in cui "ciascuno dei due tenta di sminuire il valore dell'altro di fronte ai figli, e di competere per accaparrarsi il loro amore" (Lidz, 1975, 68). Il ruolo della madre viene continuamente messo in discussione dal padre che la disprezza e la scredita: il padre spesso è apertamente

paranoico. Ha modi autoritari e un bisogno patologico di essere ammirato. La madre passiva e dipendente trasmette un senso di vuoto e di indifferenza. Essa cerca di essere materna, ma senza essere "penetrabile" per la figlia e senza avere la necessaria "empatia". La sua relazione sociale è priva di qualsiasi dialogicità produttiva, ovvero la sequenza domanda/risposta non porta a nessuna versione condivisibile della realtà. La madre scismatica è invadente e iperprotettiva piuttosto che materna.

I padri insegnano ai figli di non fidarsi degli estranei e nemmeno della propria madre: la madre viene presentata come "poco affidabile" e "deludente" in tutto. Il padre impone alla moglie di adeguarsi alle concezioni inconsistenti della realtà e si mostra deluso per l'insuccesso e per i sotterfugi a cui la moglie deve ricorrere. Egli concentra tutta la sua attenzione sulla figlia che cerca di plasmare in un modo estremamente pressante: cerca di costringerla a vedere il mondo come lui, l'usa per rimediare alle delusioni ricevute dalla moglie. Il padre vuole completarsi attraverso la figlia.

"Tali uomini sono molto incoerenti e spesso hanno un temperamento tirannico, per cui i figli che cercano di soddisfarli e di conquistare il loro amore rimangono perplessi. Tuttavia, a volte il padre sembra essere stato spinto a una relazione materna e in un certo senso seduttiva con la figlia, a causa dell'incapacità della moglie di essere materna, o perché sente che la figlia ha bisogno di essere protetta dall'odio della madre" (Lidz, 1975, 70).

Le conseguenze di questo disordine tra i confini e i contenuti dei ruoli familiari investono anzitutto l'identificazione della figlia con la madre: ella cercherà di conquistare l'amore del padre in modo inverso a quello "normale", differenziandosi cioè, dalla madre piuttosto che identificarsi con essa sviluppando la propria femminilità. Infatti la figura della madre viene vissuta e interiorizzata come una figura che fa perdere l'amore del padre, per cui alla madre non bisogna assomigliare, ma distinguersi da essa. La figlia tenderà a sentirsi più importante della madre, per cui il rapporto edipico non si risolverà né si reprimerà adeguatamente. La trappola in cui vive la figlia sta nel fatto che il cercare di piacere ad uno "dei genitori provoca il rifiuto dell'altro". In questa situazione è impossibile sviluppare e integrare le varie componenti del sé. La componente affettiva è inibita dallo scisma tra i genitori. L'esposizione continua alla concezione contrastante della realtà dei genitori, scoraggia i figli a interiorizzare i meccanismi cognitivi. Essi cercano di sfuggire ai modelli di comunicazione coerente, per non dover opporre le proprie esperienze a quelle dei genitori. Vi è una continua censura sulla crescita del proprio sé.

La comunicazione nelle famiglie patologiche è caratterizzata dal fatto di rendere inevitabile l'abbandono della realtà da parte dei figli; mantenere un legame con la realtà sarebbe insopportabile. Gli psicologi americani Bateson e Weakland hanno elaborato la celebre teoria del "doppio legame" che descrive quel tipo di comunicazione in cui il bambino è sollecitato, nell'ambito di una intensa relazione sociale, a rispondere scrupolosamente ai messaggi contraddittori. L'intensità della relazione inibisce sia la dialogicità (ovvero la possibilità di far comprendere alla madre le contraddizioni del suo modo di comunicare) che l'interruzione della relazione (il bambino non riesce ad immaginare un'alternativa alla sua relazione con la madre).

Lidz approfondisce quest'impostazione cercando di spiegare le ragioni, per le quali non solo il paziente cerca di separarsi dalla realtà e dalle proprie esperienze, ma anche le ragioni per le quali l'è capace di farlo". Quali sono i meccanismi che permettono a certe persone di rifugiarsi nei modi "personali" di vedere la realtà? Secondo Lidz tutta la strategia comunicativa in cui i figli sono coinvolti in queste famiglie, rende *estremamente* oneroso il *vincolo alla realtà*; le loro elaborazioni concettuali dell'esperienza non servono alla crescita del sé e delle sue componenti, ma "solo alla soluzione dei problemi dei genitori, invece che per conoscere la realtà e riconoscere i propri sentimenti". I genitori sono impenetrabili al dialogo, ovvero le sequenze domanda – risposta non portano a nessun chiarimento; l'interazione con loro è possibile solo a condizione che si rinunci alle proprie esperienze. Il linguaggio verrà dunque interiorizzato anzitutto nella sua funzione deviante, di essere cioè lo strumento più utile per rendere accettabile la contraddizione; i bambini svilupperanno i modi paralogici di pensare e di comunicare.

Potremmo riassumere questo modo di comunicare così: i genitori usano una relazione sociale intensa e debolmente dialogica (intensità della dipendenza accompagnata all'impossibilità di interpretare l'altro mediante le sequenze domande - risposte), per imporre come legittima una visione assurda dei rapporti tra gli uomini e un inconsistente modello della realtà. Sottolineo che chiamo "dialogicità" di una relazione sociale la capacità dei partecipanti di comunicare produttivamente mediante la sequenza "domanda/risposta"; il dialogo deve produrre una versione sempre più coerente e consistente della realtà o una relazione sociale sempre più affidabile.

Le versioni della realtà vengono legittimate in modo distorto quando i genitori per imporli ricorrono a continui appelli all'unicità del loro ruolo e alla loro insostituibilità nel campo d'interazione del figlio ("fallo per amore della mamma, solo io ti amo", ecc.); anziché sulla dialogicità queste forme di legittimazione delle versioni della realtà si basano sull'insistenza. Il modello di comunicazione patologica formulato da Lidz può essere dunque ridefinito come *ricorso sistematico all'insistenza per imporre legittimazioni inconsistenti della realtà*. Le distorsioni delle interazioni familiari, l'uso costante dell'insistenza per mascherare la vera natura delle relazioni sociali e per coprire porzioni enormi della realtà, "spesso portano il figlio a non credere che la comunicazione verbale possa essere utile e valida come strumento per risolvere i problemi e per stabilire relazioni significative con gli altri" (Lidz 1975, 98). Entrare in un'interazione di questo tipo comporta necessariamente la negazione dei propri sentimenti e delle proprie esperienze.

Le comunicazioni nelle famiglie distorte e scismatiche sono amorfe e frammentarie: i genitori infatti non riescono a concentrarsi su aspetti significativi della realtà ed elaborarli in modelli consistenti, né riescono ad esprimere coerentemente i propri sentimenti. Essi non distinguono con sufficiente univocità (e non sono in grado di legittimare in modo consistente) i confini tra gli stati interiori e quelli esteriori, così "che le comunicazioni significative all'interno della famiglia sono praticamente impossibili" (Lidz 1975, 99). Il figlio *non* può imparare in questa interazione linguistica il pensiero concettuale: i confini tra le categorie non rispondono a nessun'esperienza coerente. La strategia comunicativa è debolmente dialogica perché la sequenza "domanda/risposta" risulta non solo improduttiva, ma punitiva: egli perciò non interiorizza il bisogno di codificare in modo elaborato le proprie esperienze per renderle accessibili agli altri (*linguaggio socializzato* secondo Piaget, *universalismo linguistico* secondo Bernstein).

Le risposte dei genitori alle domande del figlio sono vaghe, sincretiche, letterali, per cui il figlio viene costretto a rinunciare alle sue domande.

"Una larga parte delle difficoltà dei genitori a comunicare sono da mettere in relazione con, o derivano da, confusi confini dell'ego dei genitori, o con i loro bisogni di delimitare l'ambiente e deviare la percezione delle esperienze per difendere il loro precario equilibrio emotivo. Queste due condizioni si intrecciano e sono aspetti delle stesse difficoltà della personalità, dell'egocentrismo profondo dei genitori, dei loro bisogni narcisistici" (Lidz, 1975, p. 100).

“Noi, onesti, dobbiamo vergognarci per colpa dei figli disgraziati”: una ricerca sulla patologia familiare

Indagini empiriche sui genitori di figli delinquenti, confermano sostanzialmente il modello di patologia familiare di Lidz. Tuttavia possiamo precisarlo ulteriormente. Alcune interviste con i genitori di figli delinquenti svolte a Cesano Maderno dimostrano ad esempio che in queste famiglie possiamo individuare:

- (a) una disorganizzazione dei ruoli materni e paterni;
- (b) una comune etica che giustifica l'aggressività contro le istituzioni, le autorità, la scuola, la classe dei ricchi, ecc.;
- (c) una comune convinzione di appartenere ad una "razza" maledetta;
- (d) una disoccupazione voluta, mascherata come destino;

(e) una sistematica diserzione della scuola e il conseguente ritardo culturale (cf. M. Reguzzi, 1979-80, 187).

Le interviste riguardano 20 famiglie caratterizzate da un insuccesso nella socializzazione dei figli - tutti infatti sono diventati "delinquenti" e molti di loro si trovavano in carcere al tempo della ricerca. Si tratta di famiglie prevalentemente immigrate dal Meridione, la cui situazione economica non risultava comunque particolarmente disagiata. L'analisi di alcuni aspetti delle interviste svolte in queste famiglie illustrano bene i modelli patologici di comunicazione intrafamiliare.

Esaminiamo ad esempio alcuni passi della seguente intervista:

"Giovanni è nel carcere di Monza dove deve scontare 2 anni per rapina a mano armata ...Non ho assistito al processo e non sono andata a trovarlo e non andrò perché non voglio interessarmi, sono stanca di piangere e di essere umiliata. Non gli voglio dare questa soddisfazione. Se ha sbagliato paghi. Anche lo scorso anno quando era al Beccaria non sono andata a trovarlo; solo a Natale mi sono lasciata convincere da mio marito e gli ho fatto visita. Dopo pochi giorni che era uscito dal riformatorio è venuto a casa e voleva che lo ospitassimo con la drogata con la quale stava. L'ho buttato fuori di casa. Avrei dovuto accettare una situazione immorale! E' uno svergognato senza rispetto. Quando mi comporto così dicono che sono pazza, perché ho avuto un'operazione al cervello e che sono mamma cattiva. Abbiamo visto cosa ha fatto la mamma buona e il suo psicologo: mi hanno rovinato i figli, come del resto ha fatto la scuola ... Il mio era un tumore, grazie a Dio, benigno, ma a loro lo auguro maligno. Non mi possono sopportare perché ho detto loro apertamente ciò che penso ...e dicono che sono pazza ...Ho dei figli disgraziati. Ciò che ho passato non lo auguro neanche ai cani. Otto giorni prima che venisse ucciso Antonio mi ha minacciata con il mitra: proprio lì, su quelle piastrelle. Ma io l'ho preso per la camicia e l'ho schiaffeggiato. E' stata l'ultima volta che l'ho visto, poi è morto ...".

Nell'intervista colpisce il profondo conflitto con "loro", con i figli da cui la madre si sente aggredita. Essa è impenetrabile per loro (la chiamano "pazza"). I suoi rapporti con i figli sono stranamente competitivi: non vuole visitare il figlio per "non dargli questa soddisfazione". Considero cruciale un punto: l'aggressiva identificazione con la "morale" per cui essa "ha buttato fuori il figlio con la drogata con la quale stava". La madre non vuole accettare "una situazione immorale". Il curriculum dei suoi figli è piuttosto drammatico: Antonio ucciso durante una rapina, il marito della figlia Giustina è detenuto, la figlia Francesca è prostituta, due sue figlie hanno tentato il suicidio, una di esse, Carmela, ora è incinta, ecc. Nonostante questo *curriculum* la madre si identifica ritualisticamente con una norma, relativamente insignificante in questo contesto. E' interessante la fissazione della madre su questo punto, certamente indicativa della ricerca ossessiva di un ordine normativo a cui attaccarsi per non dover riconoscersi come causa della situazione patologica.

"Carmela è incinta. Non ha rispetto per nessuno, ci mancava solo questa! Lo sapeva in che stato siamo, che vergogna! E poi quella stupida poteva fidarsi subito ...Anche per mio marito, poverino, che vergogna frequentare il bar! ...Lunedì ci incontreremo con i genitori del ragazzo per decidere cosa fare, io in casa non li voglio e, tanto meno, il figlio: è suo, e se lo tenga! Ho già due bastarde in casa ..., Nessuno mi aiuta ...adesso basta sono stanca di essere umiliata ... lei sta in giro tutto il giorno: o fuori di casa ...o a casa di quella 'porca' del piano di sopra che non si vergogna di tenere in casa i figli degli altri ... Non picchio mia figlia solo perché ha una creatura in sé, ma se non fosse per questo, l'avrei già ammazzata di botte. Ormai tutti lo sanno, che si vergogni, che crepi dopo aver partorito ...esercito un lavoro per dare ai miei figli e nipoti ... tutto ciò che posso ma fin quando si comportano onestamente; quando però buttano del fango sulla nostra famiglia, non li considero più. Sono stanca di soffrire ...Ho lavorato tutta la vita per avere queste ricompense dai miei figli, quando ho sempre voluto loro bene ... Noi, onesti, dobbiamo vergognarci per colpa dei figli disgraziati. Loro non vogliono sentire queste cose, dicono che sono mamma cattiva e pazza".

Nell'intervista torna il motivo centrale di quella precedente: un'identificazione aggressiva con la norma, la morale che serve a tracciare confini immaginari tra i "noi" e i "loro". I figli vengono considerati

estranei, aggressori, trasgressori della onestà che rappresenta la madre. Particolarmente irreali è l'osservazione "mio marito, poverino, che vergogna frequentare il bar". L'insistenza su una buona immagine della famiglia (del tutto irreali) è altrettanto immaginaria. Interessante è anche l'insistenza con cui la madre ripete alcune frasi banali ("ho lavorato tutta la vita sudando", "sono stanca di piangere") per chiarire la propria posizione. Mai un accenno agli stati d'animo dei figli, mai un tentativo di riflessione sulla loro percezione del mondo, sulla loro identità, mai un ricordo di qualcosa che le hanno detto di se stessi, ecc. La madre è identificata con una norma e una morale relativamente insignificante (la figlia incinta) e, in nome di questa identificazione, censura violentemente le esperienze autonome dei figli.

Il marito ha un'immagine irreali di se stesso: convinto di una prestanza fisica eccezionale, aspira alla conquista "di molte donne da portare a letto", ma si sente impedito in questa sua aspirazione dal "vincolo matrimoniale". Durante l'intervista elogia la moglie perché "traffica per tenere pulita la casa e per educare bene i figli". Eppure, dichiara "in casa c'è una stupida (la figlia incinta) e ci sono i nipoti dell'altra figlia che è una troia".

"Quanto fatigar per crescere tutti i figli nell'onestà! Ho denunciato io, proprio io, mio figlio Antonio quando è tornato a casa con una borsa di oggetti rubati! Io sono andato dal maresciallo! L' ho picchiato con la cinghia, io che amo i miei figli, due di loro, disgraziate che si chiudevano in casa con dei giovanotti per passare con loro la notte ... Ho aspettato il momento giusto per scoprire la tresca e mi sono tolto la cinghia per picchiare le mie due figlie ...e loro sono andate, il giorno dopo, dal maresciallo per denunciarmi, dicendo che le avevo picchiate perché volevo che loro venissero a letto con me ... Ma! Noi lavoriamo, io e mia moglie, e loro ...Quello che è ora in galera, non mi ha più visto: neanche una cicca gli ho portato ...".

I genitori sembrano alleati contro i figli: vi è uno scisma profondo tra i figli e i genitori. Questo scisma si apre lungo la linea "onestà/disonestà, "norma/immoralità". I genitori lavorano e i figli rovinano il loro lavoro. Neanche il padre è in grado di dire qualcosa di specifico sulle esperienze dei figli, sui loro stati d'animo. Colpisce inoltre che nessuno dei genitori non si chiede mai "dove abbiamo sbagliato": i figli sono disonesti, mentre loro sono onesti - ecco la spiegazione.

La madre qualche giorno dopo si mostra ancora più aggressiva. Descrive infatti il litigio con sua figlia Giustina, provocato dalla sua volontà di organizzare una festicciola per il battesimo del figlio in questi termini:

"... ho preso per un braccio mia figlia, scuotendola e urlando che si poteva fare una piccola festa, data la vergogna. E poi la gente cosa avrebbe detto? Alle mie parole, la troia mi prese per la gola e siamo finite tutte e due contro quella finestra spaccando i vetri".

(Quando l'intervistatrice interviene a favore della figlia incinta (Carmela) la madre si mette a urlare e chiede se anche lei la considera pazza. La figlia Carmela si mostra assolutamente indifferente. Il padre accenna al fatto che la madre richiama le figlie un po' tardi. Infine la madre cita spesso l'esempio della figlia Rita che si è sposata a Milano ed è diventata "capo ufficio". Secondo la madre essa vuole "togliere a noi la razza maledetta").

Spesso torna nelle interviste il tema della "maledizione fatale" e della diversità tra loro e gli altri. Vi è anche una costante rivendicazione di severità verso i delinquenti, ecc.

Credo che possiamo ora riassumere gli aspetti che sono emersi da queste interviste in questi punti:

1.

La madre si trova al centro dell'interazione familiare, in una posizione di censura su tutti gli altri: essa controlla i confini tra l'onestà e la disonestà, rivendica per sé uno status speciale davanti a cui tutti gli altri debbono "sentirsi colpevoli". I figli si percepiscono in funzione di questa figura centrale. Vorrei indicare questa situazione con il termine "identificazione aggressiva con la norma": ciò che gratifica la madre, l'elemento centrale della sua comunicazione con gli altri, è l'aggressione contro di loro, legittimata dalla sua identificazione "esemplare" con la norma. Essa

non può mantenere i confini tra il legittimo e l'illegittimo, se non mediante questa continua aggressione.

2.

Nella famiglia prevale una concezione fatalistica della vita: tutti si sentono bollati, diversi dagli altri, una razza maledetta. Sono anche convinti che non sono le azioni individuali a mutare la situazione della famiglia. Tutto dipende dal destino, da una volontà impenetrabile.

3.

Gli altri costituiscono una continua minaccia per gli sforzi della famiglia di vivere come gli altri ("non puoi aspettarti l'aiuto degli altri, anzi, devi stare attento perché ti rovinano il tuo lavoro"). Gli altri sono diversi "hanno una posizione" e ostacolano la vita della "razza maledetta".

4.

Il linguaggio delle interviste è molto stereotipato, intriso di luoghi comuni, molto insistente, ma privo di qualsiasi originalità soprattutto per quanto concerne l'espressione dei sentimenti; anzi, questa assenza dei tentativi di "comprendere" gli stati d'animo degli altri, o di tentare una descrizione originale del proprio "sentire", è tipica del modo di comunicare in queste famiglie.

5.

Vi è una disintegrazione dei contenuti universali dei ruoli familiari. La famiglia non riesce soprattutto a mantenere i propri confini nei confronti dei figli che tendono ad associarsi ai gruppi esterni assumendo verso la famiglia un atteggiamento di aperta ostilità.

6.

Nessuno dei genitori intervistati ha fatto un tentativo ragionevole di esaminare le proprie colpe. Nessuno ha tentato di comprendere il comportamento dei figli come risposta ad una situazione familiare forse compromessa. Anzi, si è assistito alla più completa protezione di tutta la famiglia adulta (compresi gli zii), contro l'eventuale colpevolizzazione. Noi siamo onesti, traditi dai figli - questa è l'impostazione base del discorso.

Capitolo decimo

Capire i media: a partire da McLuhan

La mente allargata

Il sociologo americano Cooley indica con l'espressione "mente allargata" l'effetto dell'espansione della comunicazione nella società moderna, intendendo con il termine "comunicazione" un processo centrale della modernità e della democrazia in virtù del quale la democrazia diventa un modo di vivere effettivo, non è più solamente un ideale di governo.

Egli distingue nel processo di comunicazione quattro fattori:

- (i) la capacità di espressione;
- (ii) la permanenza del ricordo;
- (iii) la velocità e
- (iv) la diffusione.

La capacità espressiva si riferisce all'ambito di idee e di modi di sentire che esso trasmette, la permanenza e la velocità indicano la vittoria sullo spazio e tempo, la diffusione la capacità di entrare superando le barriere di classe e quelle psicologiche.

"La riduzione del prezzo della stampa, che ha permesso una grande diffusione di libri, di riviste e di giornali popolari, è stata completata dal sorgere del sistema postale moderno e dalla conquista della distanza per mezzo delle ferrovie, del telegrafo e del telefono. Accanto a questa estensione della parola parlata e scritta, sono sorte nuove tecniche di riproduzione come la fotografia, l'incisione, la fonografia e altre simili la cui importanza sociale è maggiore di quanto pensiamo - attraverso le quali possono essere fissati e divulgati nuovi tipi di impressione da parte del mondo visivo e auditivo... questi mutamenti costituiscono la base, da un punto di vista materiale, di quasi tutto ciò che vi è di caratteristico nella psicologia della vita moderna. In linea generale essi significano un'espansione della natura umana, cioè della sua capacità di esprimersi in complessi sociali: essi rendono possibile alla società di organizzarsi sempre più in base alle facoltà superiori dell'uomo, all'intelligenza e alla simpatia, piuttosto che all'autorità, alla casta e alla routine... La coscienza pubblica, invece di restare confinata a gruppi locali, s'estende mediante passi regolari attraverso quello scambio reciproco di suggestioni che i nuovi rapporti rendono possibile, fino ad abbracciare ampie nazioni e il mondo stesso in unico vivente insieme mentale. Il carattere generale di questo mutamento può venir espresso convenientemente dai due termini di estensione e di animazione. I contatti sociali vengono estesi nello spazio e accelerati nel tempo; e in eguale misura l'unità mentale che essi implicano si approfondisce e si risveglia. L'individuo, messo a contatto con una vita più aperta e più varia, s'arricchisce ed è sottoposto agli stimoli, talvolta eccessivi, di una molteplicità di suggestioni mutevoli che questo tipo di vita offre" (Cooley, 1963, 65-66).

In questa prospettiva, che Cooley formula con grande anticipazione già nel 1909, la comunicazione generale implica una intensificazione della consapevolezza negli individui e impone a tutte le classi un surriscaldamento della coscienza come conseguenza del conflitto permanente tra i punti di vista, immagini, la diffusione dei messaggi attraverso tutte le barriere genera inquietudine sociale, rivolte e movimenti sociali, infine la classe media che è derivata dal pubblico.

Il modello della comunicazione che “allarga la mente” è naturalmente la città, la metropoli.

“Quando si giunge all’età moderna, in modo particolare, non possiamo comprendere esattamente nulla finché non giungiamo a percepire la maniera in cui la rivoluzione della comunicazione ha creato per noi un nuovo mondo” (Cooley, 53).

L’industrializzazione è un’enorme invasione dei mondi storici da parte delle tecnologie rivoluzionarie. Per comprenderla da questo punto di vista farò ricorso all’opera del filosofo canadese Marshall McLuhan che negli anni Sessanta ha rinnovato la comprensione dei media, delle trasformazioni del mondo ad opera dei media elettronici. Egli ha elaborato quattro concetti di eccezionale rilevanza - quello di “villaggio globale”, quello riassunto dalla formula “Il medium è il messaggio”, quello della differenza tra i media freddi e caldi e – a conclusione del suo lavoro teorico – il concetto di “tetradi”.

La chiave del suo approccio ai media sta nel concepire i media non come veicoli dei messaggi ma come messaggi essi stessi.

L’irruzione della ferrovia nei territori europei ha reso possibile l’urbanizzazione accelerata, nascevano le metropoli, i centri dei nuovi Stati nazionali collegate ora effettivamente con le periferie formavano un territorio unico. La posta, la radio, i media cambiano il nostro mondo comune in un modo ancora più radicale. Ciascuna di queste invasioni spiazza le vecchie egemonie politiche e culturali, accelera il mutamento, solleva rivolte, suscita movimenti di massa. Il postino mi porta un messaggio che modifica la mia situazione individuale, ma la posta ridefinisce il quadro del mondo di tutti.

Il villaggio globale

L’espressione *villaggio globale* è entrata ormai nell’uso comune, ma con un significato distorto che possiamo caratterizzare circa così: in virtù dei media elettronici tutto il mondo è diventato trasparente ed interconnesso. La formula è talmente banalizzata oggi, che non ne avvertiamo più il significato originale, quello “ossimorico”. Il villaggio è un luogo dove tutti si conoscono, s’incontrano, i volti, gli accenti e i modi di essere di tutti sono familiari a tutti. Gli abitanti di un villaggio si riconoscono reciprocamente dalla voce, vivono in un’intimità spazio-temporale. Questa intimità spazio-temporale, propria del villaggio, è però contraddetta dall’aggettivo “globale” che significa invece la dispersione irreversibile di ogni comunità legata ad un territorio, i flussi migratori che cancellano i volti familiari dei vicini di sempre; significa insomma l’acceleramento ed estensione planetaria della mobilità degli uomini, dei significati e delle cose.

Quando Marshall McLuhan ha lanciato questa fortunata espressione negli anni Sessanta, voleva mettere l’accento proprio su questa ossimoricità dell’espressione “villaggio globale”: Voleva mettere in luce il fatto che i media elettronici hanno esteso a tutto il globo la caratteristica costitutiva del villaggio – la vicinanza, l’incontrarsi, vedersi, riconoscersi - ma svuotandola di ogni senso reale; gli individui continuano ad essere distanti fisicamente pur vivendo in un’illusoria intimità elettronica. Tutti abbiamo conosciuto, ad esempio, la voce di Clinton, le sue magliette sudate di *jogging*, le sue preferenze sessuali, il suo volto, la flessione della sua voce, i suoi atteggiamenti tipici. L’incontravamo quotidianamente nell’*agora* elettronica, le zoomate degli operatori esperti aumentavano sapientemente l’impatto emotivo della sua immagine.

L’intimità da villaggio, imposta dai media elettronici dappertutto, ha un impatto contraddittorio sulla società. Da una parte ne determina sicuramente una democratizzazione dei modi di essere, risvegliando in ogni individuo un senso di responsabilità per la condizione di tutti gli altri sul pianeta Terra; dall’altra determina invece una derealizzazione generale della società - un offuscamento insostenibile del confine tra l’immagine e la realtà. Mi ricordo l’8. agosto 1996, in un albergo in Alto Adige: la TV trasmette il telegiornale delle tredici, si parla di Ruanda, in qualche lago da nome difficile da pronunciare galleggiano dei cadaveri, la voce di sottofondo parla dei modi atroci di uccisione dei Tutsu. I turisti tedeschi, tornati dalle loro escursioni quotidiane, davano occhiate distratte ai cadaveri continuando a mangiare i loro spaghetti e conversando amabilmente con i loro vicini delle gite in programma. Ecco un esempio della de-realizzazione, propria del villaggio globale elettronico. Il senso di

coinvolgimento emotivo provocato da immagini strazianti e notizie raccapriccianti, non può trasformarsi in alcuna forma di mobilitazione politica efficace, non esiste alcun impegno adeguato per reagire alle atrocità che sono successo nel villeggio globale creato in Alto Adige dalla TV. La vicinanza tra gli abitanti del villaggio globale comunicataci dalla TV è un pseudo-vicinato, una mistificazione, nonostante la concretezza delle immagini, il luogo dove i nostri prossimi realmente soffrono rimane distante e impenetrabile. I costi per guadagnare una vicinanza reale al luogo della sofferenza dei Tutsu sarebbero altissimi, sarebbe necessario superare i confini linguistici, storici, culturali, costituirsi una competenza storica, recuperare il contesto complicato cui queste immagini appartengono.

La (pseudo)vicinanza elettronica è una fonte di (de)legittimazione potenziale molto più efficace di quella che possono dare i messaggi astratti comunicati attraverso la scrittura. Istruttivo è l'esempio della guerra nel Vietnam. La prima generazione di americani educata dalla TV, assisteva a casa loro ogni sera ai massacri perpetrati dai soldati americani - i volti delle vittime, il fuoco che devastava i villaggi, l'asfalto in fiamme, donne e bambini corrono qua e là disperati e urlando di dolore. Tutto questo accadeva ai loro vicini nel villaggio globale! La conseguenza di queste immagini fu un'epocale delegittimazione dei linguaggi astratti che giustificavano la guerra citando ragioni giuridiche, politiche, economiche, di equilibrio internazionale; contro queste astrazioni improvvisamente sentite come "disumane violenza sui nostri vicini dell'unico villaggio globale", si è rivolta tutta una generazione di americani negli anni Sessanta.

L'intensità della nostra reazione emotiva all'impatto della pseudo-vicinanza televisiva si è oggi indebolita, ci siamo abituati alle immagini della violenza, ma il problema rimane.

“Il medium è il messaggio”

La seconda celebre tesi di McLuhan dice che “il medium è il messaggio”. Questa paradossale formulazione vuole dire che le conseguenze sociali e individuali dell'irruzione nella società di un nuovo medium "derivano dalle nuove proporzioni, introdotte nelle nostre questioni personali da ognuna di tali estensioni o da ogni nuova tecnologia". Il contenuto di un medium è in realtà un altro medium (la scrittura trasmette il discorso, ecc.) e questa trasposizione dei media introduce nella nostra vita nuove proporzioni. La burocrazia nel senso di amministrazione impersonale autonoma dalle percezioni individuali, dalle condizioni e dalle autorità locali, è stata concepita (ad esempio da Parsons 1971) come "un effetto della scrittura". La documentazione sistematica delle azioni e delle decisioni individuali è una nuova dimensione della società che ha determinato una trasformazione di tutta la società a livello politico e sociale: centralizzazione e uniformità, la neutralizzazione dello Stato rispetto alle religioni, lo Stato concepito come "macchina amministrativa", sono tutti effetti della diffusione della scrittura attraverso la stampa. Il medium dunque plasma e controlla le forme dell'interazione sociale e delle associazioni umane. La tesi di McLuhan è che il vero messaggio dei media è proprio la nuova forma che i rapporti sociali possono acquistare grazie all'irrompere di un nuovo medium nella società, non i significati particolari che l'individuo può scoprire nei messaggi che riceve.

I media sono potenti metafore sociali, che non solo trasmettono i messaggi ma trasformano in messaggi possibili interi settori dell'esperienza umana; essi non solo ci guidano attraverso il mondo ma ci dicono che cosa è il mondo; non solo investono i nostri sensi, ma ci dicono che cosa sono i sensi, non solo ci eccitano o paralizzano ma cambiano anche la nostra identità. In altri termini: il medium è il messaggio nel senso che gli uomini ridefiniscono il mondo e la propria identità a partire delle nuove proporzioni che impone alla nostra vita.

Immaginiamo ad esempio l'introduzione massiccia dei sistemi di comunicazione nell'educazione scolastica. I maestri commentano con gli allievi certi programmi televisivi o esercizi sul computer. Il vero messaggio di questo medium di insegnamento non è questo o quest'altro contenuto specifico che trasmette agli allievi, quanto piuttosto la nuova forma che è destinato ad assumere il rapporto tra il maestro e l'allievo: gli allievi sono a contatto con un'altra fonte di conoscenza, essi esperiscono il sapere come qualcosa di disperso che ha molti canali alternativi di diffusione, qualcosa che non è concentrato nella maestra – a confronto con Rubbia gli studenti e la maestra sono circa sullo stesso livello, entrambi

possono solamente porre domande. Lo status dell'insegnante subirà delle modificazioni e la didattica cambierà in profondità.

L'irruzione di un nuovo medium nella società trasforma le forme di associazione e modifica le relazioni tra gli status:

"... il messaggio di un medium o di una tecnologia è nel mutamento di proporzioni, di ritmo o di schemi che introduce nei rapporti umani. La ferrovia non ha introdotto nella società né il movimento, né il trasporto, né la ruota, né la strada, ma ha accelerato e allargato le proporzioni di funzioni umane già esistenti creando città di tipo totalmente nuovo e nuove forme di lavoro e di svago. Questo accadeva sia che la ferrovia agisse in un ambiente nordico o in un ambiente tropicale, e indipendentemente dal carico, cioè dal contenuto del medium. L'aeroplano, dal canto suo, accelerando la velocità dei trasporti, tende a dissolvere le città, le organizzazioni politiche e le forme associative proposte dalla ferrovia, indipendentemente dall'uso che se ne può fare ... Il messaggio della luce elettrica è, come quello dell'energia elettrica nell'industria, totalmente radicale, permeante e decentrato. Luce ed energia, infatti, sono due cose diverse per gli usi che se ne fanno, ma nella società umana eliminano fattori di tempo e di spazio esattamente come la radio, il telegrafo, il telefono e la TV, creando una partecipazione in profondità" (McLuhan, 1974, 12-13).

Lo scrittore italiano Ennio Flaiano, nella sua "Solitudine del satiro" (1973, 156), commenta in questo modo la tesi di McLuhan: "Il medium è il messaggio. Se abbiamo ben capito professore, è inutile aprire le lettere, è il postino che dobbiamo leggere". Eppure è proprio così. Il vero messaggio è il postino la cui presenza nelle strade delle nostre città rimanda alle nuove forme di associazione, di commercio, di comunicazione, e queste infine vengono percepite come il vero contenuto del medium: la città è il messaggio della ferrovia e del postino.

Il sociologo dei media deve imparare a leggere il treno e il postino, non i nomi dei luoghi dove il treno ci porta o il contenuto delle lettere portateci dal postino. Quali nuove forme sociali prefigurano gli orari dei treni, l'affidabilità della posta? La vendita per posta, la centralizzazione, l'unificazione delle periferie, i partiti politici sono tutte forme d'associazione dipendenti dalla posta e dalla ferrovia. Le notizie che veniamo a sapere dalla lettera indirizzata a noi, ci sembrano importanti perché hanno un impatto immediato sulla nostra vita individuale; in realtà però è il postino la vera notizia, è il postino che bisogna leggere: il messaggio decisivo è il medium stesso in quanto spinge la gente a trasformare i propri rapporti sociali, a creare nuovi status e nuove associazioni, a fare e ad esprimere nuove esperienze, a trasformare certi luoghi in punti di partenza, ad avere una nuova coscienza della nostra identità.

I media freddi e caldi

Un terzo importante concetto introdotto da McLuhan, è la distinzione tra i media freddi e i media caldi. I media freddi lasciano molto spazio alla fantasia partecipante del pubblico mentre quelli caldi sono altamente definiti riducendo al minimo la partecipazione del ricevente alla definizione finale del messaggio.

E' caldo il medium che

"estende un unico senso fino a un'alta definizione: fino allo stato, cioè, in cui si è abbondantemente colmi di dati. Dal punto di vista visivo, una fotografia è un fattore di alta definizione, mentre un *cartoon* comporta una bassa definizione, in quanto contiene una quantità limitata di informazioni visive. Il telefono è un medium freddo, o a bassa definizione, perché attraverso l'orecchio si riceve una scarsa quantità di informazioni, e altrettanto dicasi, ovviamente, di ogni espressione orale rientrante nel discorso in generale, perché offre poco ed esige un grosso contributo da parte dell'ascoltatore. *Viceversa* i media caldi non lasciano molto spazio che il pubblico debba colmare o completare: comportano perciò una limitata partecipazione, mentre i media freddi implicano un alto grado di partecipazione o di completamento da parte del pubblico" (McLuhan, 1974, 27).

Un seminario è più freddo di una lezione perché dà più spazio al "completamento" da parte di chi riceve il messaggio, mentre la lezione è "ad alta definizione". La TV è più fredda del cinema in quanto i

messaggi sono meno definiti, meno articolati da un regista, coinvolgono più sensi e invitano alla partecipazione. McLuhan ipotizza che l'epoca televisiva reinstaurerà l'equilibrio dei sensi umani, rotto dalla scrittura (dalla "Galassia Gutenberg") che è un medium caldo. La TV ritribalizza l'umanità moderna riportandola dentro una nuova cultura orale, dove si parla e si ascolta piuttosto che leggere, dove ci si sente coinvolti e partecipanti piuttosto che distaccati, dove si agisce e non si medita. La scrittura astrattizza, mentre la TV concretizza. Questo però a costo del progressivo indebolimento della differenza tra la realtà e l'immagine che ha conseguenze importanti sul concetto di azione: si agisce nell'immaginario, controllato dagli spettacoli.

La caratteristica essenziale dell'epoca dei media elettronici sta nella tensione tra la nuova cultura fredda emergente e la cultura calda in ritirata: la cultura fredda include, quella calda esclude. I media caldi sono in grado di unificare le società orizzontalmente in quanto i messaggi ad alta definizione sono indipendenti dalla partecipazione del pubblico: i media caldi strappano al contesto, al luogo originario, all'ambiente, impongono l'uniformità e la centralizzazione, il distacco e la neutralità. Il denaro è un medium più caldo in assoluto che accelera gli scambi, riduce al minimo la partecipazione al valore dell'oggetto scambiato, porta alla perfezione la riduzione di tutto a mere quantità: il denaro unifica orizzontalmente gli individui e le società rendendo ripetitivo il valore delle cose per cui tutto possa essere scambiato con tutto. La cultura tribale si deve sfaldare sotto la pressione di questo medium come le gerarchie feudali si sono sfaldate sotto la pressione della stampa.

Una cultura fredda, dove il ruolo del medium "denaro" è limitato, deriva il valore delle cose dal fatto di partecipare alla loro produzione. Immaginiamo ad esempio una società dove il valore della donna dipenda strettamente dalla sua capacità di cucinare e quello del marito dalla sua capacità di insegnare un mestiere al figlio. Lo status della moglie deriva dal fatto che il cibo non può essere comprato già preparato, l'arte personale della donna ha un valore alto. Il marito poi insegna al figlio un mestiere da cui dipenderà il suo status nella società - e non vi è altra strada per raggiungerlo se non in virtù di questo insegnamento.

Immaginiamo ora che in questa struttura sociale fredda irrompa il medium caldo "denaro", per cui il cibo può essere comprato al mercato ad esempio sotto forma di piatti già pronti o nelle mense costruite da qualche impresa ecc. Sorgono le scuole che insegnano diversi mestieri alla gente, in modo più ampio ed efficace della trasmissione tradizionale della competenza dal padre al figlio. In seguito all'espansione del denaro, tutti gli status tradizionali si sfaldano velocemente. Certo, se un viaggiatore passa da una cultura calda a quella fredda, fa un'esperienza particolare perché la partecipazione sembra rendere tutto più umano, divertente, meno uniforme e ripetitivo.

Nessuna cultura fredda può comunque resistere a lungo al potere dei media caldi di standardizzare, riprodurre, ripetere, accumulare, rendere poco rilevante il rapporto tra l'utilità del prodotto e il suo luogo d'origine e le qualità personali del suo produttore. Il prevalere dei "hamburger" sull'elaborata e fredda cucina italiana o quella francese, è un esempio della potenza dei media caldi, ripetitivi, semplificanti, acceleranti. La distinzione è molto utile, offre un *insight* importante nella dinamica dei campi politici della modernità, caratterizzati dagli spiazzamenti delle egemonie e dalla frantumazione veloce dei blocchi storici; deve però essere relativizzata: ogni medium può essere considerato, secondo come lo si interroga, o caldo o freddo, teso, cioè "a imporre un messaggio o teso invece a proporsi esso stesso come messaggio nel senso di *collaboratore dell'esperienza vissuta*".

McLuhan cita un interessante esempio del crollo delle gerarchie tribali provocato dall'irruzione di un medium caldo nella società primitiva. Quando i missionari diedero scuri d'acciaio agli aborigeni australiani, la loro cultura, basata sulle asce di pietra, si dissolse. Le asce di pietra erano poche e bisognava saperle fare, camminare per tre giorni e tre notti fino a raggiungere una montagna dove si trovava la pietra adatta, bisognava scavarla e lavorarla sul posto, passare le notti nella giungla, raschiare ed acuminare la pietra che si rompeva ecc.; è per questo messaggio di fatica affrontata e di prova difficile superata con successo, che le asce di pietra potevano fungere come simbolo di status virile di guerriero, di autorità e di maturità. La differenza "bambino-adulto", come anche la differenza "donna-uomo" o "guerriero -anziano", era fondata sulla capacità di procurarsi un'ascia di pietra. I missionari hanno regalato invece grandi quantità di scuri d'acciaio anche alle donne e ai vecchi: gli uomini hanno spesso dovuto chiederle in prestito alle donne con "il conseguente crollo della loro dignità". Molti di loro si sono

suicidati e la tribù si è estinta. Una gerarchia tribale e feudale si sfalda rapidamente a contatto con qualunque medium uniforme e ripetitivo che accelera gli scambi delle informazioni e amplifica le prestazioni. Oggi la gerarchia basata sulla distanza tra il sapiente e l'ignorante si sta sfaldando velocemente nell'urto con la proliferazione degli usi di Internet.

Tetrad

La quarta teoria di McLuhan – che possiamo considerare come suo testamento concettuale - è quella di *tetrad*. Egli definisce in questo modo *quattro* domande cui deve trovare una risposta chi vuole comprendere l'impatto complessivo dei mutamenti provocati da un medium, da un'idea, da uno stile di vita, da un artefatto o da una tecnologia sulla società. Possiamo considerare questa teoria, elaborata da McLuhan a conclusione dei suoi epocali studi sui rapporti tra i media e le civiltà, come suo testamento intellettuale.

La teoria delle tetrad sostiene dunque che per comprendere un medium (un'idea, uno stile di vita, un oggetto) dobbiamo rispondere a queste quattro domande:

che cosa quel medium (idea, stile di vita o artefatto)

- (i) intensifica ovvero potenzia, amplifica, moltiplica e fa espandere;
- (ii) che cosa rende arcaico, ovvero superato, smesso, passato;
- (iii) che cosa attualizza, ovvero che cosa risveglia alla nuova vita, che cosa rende di nuovo attuale del passato;
- (iv) in che cosa, infine, s'inverte o si trasforma sotto la resistenza dell'ambiente.

Ogni medium (idea, concetto o stile di vita) può essere considerato come una figura che si staglia visibile su uno sfondo oscurato. La figura s'impone, richiede l'attenzione, ci affascina, ci apre un campo di possibilità che ci attraggono; la figura illuminata lascia in ombra lo sfondo, fatto di tutto quello vi era *prima* di essa e che *ora* resiste al suo imperialismo. Il peso dello sfondo alla fine preme sulla figura trasformandola in qualche cosa di diverso rispetto a quello che sembrava d'essere all'inizio. McLuhan concepisce i processi di *intensificazione* e di *attualizzazione* come figure che catturano la nostra attenzione, mentre i processi di *arcaizzazione* e di *inversione* sono manifestazioni del peso dello sfondo che trasforma la figura. Comprendere presuppone "vedere", sia la figura illuminata sia lo sfondo oscurato che alla lunga ridimensiona la figura.

"Tutte le situazioni culturali sono composte da un'area di attenzione (figura) e un'area molto più vasta di disattenzione (sfondo). Le due sono in continuo stato di interazione conflittuale, mantenendo un confine, o separazione o intervallo, fra di loro che serve a definirle simultaneamente... la tetrade, come visualizzazione dell'emisfero destro, ci aiuta a vedere sia la figura che lo sfondo in un momento in cui gli effetti latenti dell'età meccanica tendono a oscurare subliminalmente lo sfondo. La sua principale utilità è rendere visibile il contesto nascosto, permettendo a colui che analizza di percepire la duplice azione del visivo (emisfero sinistro) e dell'acustico (emisfero destro) nella vita dell'artefatto o dell'idea. In quanto tale, la tetrade svolge la funzione del mito, attraverso il potere della simultaneità..."(McLuhan, 1989, 28).

Prendiamo ad esempio la macchina da scrivere. Su una pubblicità della *Underwood* degli anni Trenta vediamo una ragazza sorridente, china sopra la tastiera della macchina pronta a moltiplicare le parole del suo elegante capo, mentre sullo sfondo visibile dalla finestra sveltano i grattacieli di New York City. La macchina da scrivere intensifica la moltiplicazione dei testi, la documentazione di quanto fu detto, la leggibilità della scrittura; attualizza la superiorità del creatore sul copiatore, del capo sulla dattilografa, dell'originale sulla copia, dell'uomo – *dettatore* sulla donna – riproduttrice del dettato; rende arcaico l'uomo - scribo, la calligrafia, i manoscritti; si inverte infine nella burocrazia, nei fascicoli, nel *Processo* di Kafka, nelle pagine di documentazione accatastate negli scantinati, nell'ossessione cartacea della burocrazia. La macchina da scrivere fu anche il più efficace strumento di emancipazione delle masse femminili nelle metropoli industriali, anche se dapprima sembrava solo una forma ammodernata della

discriminazione - la donna confinata a moltiplicare le parole dell'uomo-capo con la speranza segreta di farsi sposare "dal capo". New York dietro la finestra della pubblicità in questione è il simbolo dell'urbanità moderna, è il "signal of modern transcendence", dove, come dice Woody Allen, solo due forme di preoccupazione per il futuro sono reali "fino a che ora è aperto" e "come ci si arriva". L'urbanità radicale di N.Y. City è dal canto suo l'inversione dell'ascensore, il quale intensifica la verticalità, rende arcaico le scale, attualizza però le gerarchie, le scale sociali, la differenza tra i piani più alti dove il capo detta alla dattilografa e i piani più bassi dove sta il portinaio.

Nella sua *Storia mondiale della danza* Curt Sachs interpreta la rivoluzione del *valzer* in questo modo: intensifica l'autonomia della coppia, il contatto tra l'uomo e la donna, rende arcaico i rituali di gruppo, l'ordine esteriore della corte, attualizza la sincerità, la semplicità, la naturalezza dei movimenti, il ritorno alla natura. Si inverte infine nell'individualismo di massa, nell'estasi collettiva, nel rock, nell'indifferenza degli individui verso il loro ruolo nella società presa nella sua interezza come "nazione" o come "sistema", nell'esibizione continua della propria differenza individuale negli spettacoli di massa.

La filosofia contemporanea interpreta l'impatto del sorgere dell'ambiente tecnologico sui nostri mondi della vita costruendo all'incirca queste tetradi: la tecnologia intensifica la libertà di scelta, emancipa l'uomo dalla scarsità, dalle limitazioni storiche e biologiche, rende arcaiche le stagioni, i tempi lenti della maturazione e della formazione delle forme viventi, sottomettendole alla accelerazione programmata, attualizza il mito dell'età d'oro dell'abbondanza, del consumo illimitato; l'inversione della civiltà tecnica è l'ambiente artificiale tecnologico, che minaccia l'uomo molto più radicalmente di quanto mai lo minacciassero "gli elementi scatenati della natura".

Distorsione dello spazio pubblico moderno: (i) notiziabilità

Con il termine "notiziabilità" (cf. Wolf 1985, 190-197) indichiamo un insieme di criteri di rilevanza che "definiscono la *newsworthiness* di ogni evento, cioè il suo valore nel "far notizia", ovvero l'idoneità dell'evento ad essere trasformato in notizia che colpisce il pubblico. In altri termini: la notiziabilità è la prospettiva dei giornalisti, essa indica i criteri secondo cui i giornalisti decidono su ciò che è abbastanza rilevante da essere incluso in un contenitore mediatico come avvenimento degno di essere comunicato ai destinatari con il valore di "notizia".

"Se un avvenimento non acquisisce lo statuto pubblico di notizia, rimane semplicemente un evento che si perde tra la "materia prima" che l'apparato informativo non riesce a trasformare e che quindi non andrà a far parte delle conoscenze sul mondo acquisite dal pubblico attraverso la comunicazione di massa. Si può anche dire che la notiziabilità corrisponde all'insieme di criteri, operazioni, strumenti con cui gli apparati di informazione affrontano il compito di scegliere quotidianamente, da un numero imprevedibile e indefinito di accadimenti, una quantità finita e tendenzialmente stabile di notizie. La notiziabilità, cioè, è strettamente legata ai processi di routinizzazione e di standardizzazione delle pratiche produttive: essa equivale a introdurre pratiche produttive stabili su una "materia prima" (gli accadimenti del mondo) per sua natura estremamente variabile e imprevedibile. ... La definizione di notiziabilità si lega al concetto di *prospettiva della notizia (newperspective)*: essa è la risposta che l'apparato informativo dà all'interrogativo dominante l'attività dei giornalisti, cioè: quali accadimenti quotidiani sono importanti? Le notizie sono ciò che i giornalisti definiscono come tali... Da tale prospettiva, "fa notizia" ciò che - pertinentizzato dalla cultura professionale dei giornalisti - è suscettibile di essere "lavorato" dall'apparato senza troppe alterazioni e sovvertimenti del normale ciclo produttivo" (Wolf M., 1985, 191).

Nello spazio pubblico oggi opera una preferenza strutturale per ciò che è "notiziabile" su ciò che è informazione o conoscenza. Il valore della conoscenza o dell'informazione rimane stabile o cresce nel tempo, mentre il valore della notizia diminuisce col crescere del tempo. Vi è una tensione tra i criteri che applichiamo quando cerchiamo informazioni e conoscenze, e i criteri che applichiamo quando invece cerchiamo notizie. La strategia di chi è alla ricerca della notizia consiste nel garantirsi che "siamo noi a darla per primi" e che "interessa ai lettori", perché da questo dipende il suo valore di notizia; la strategia

di chi è alla ricerca delle informazioni e delle conoscenze consiste invece nel garantirsi che questa duri nel tempo, perché da questo dipende il suo valore di conoscenza.

L'importanza attribuita alla notiziabilità nello spazio pubblico moderno ha per conseguenza una crescente sovrapproduzione di notizie a scapito di informazioni. Il *deficit* di informazioni e di conoscenze che ne consegue è strettamente legato al ritmo "quotidiano" con cui vengono diffusi i messaggi dei media – il *giornale*, il *telegiornale*, il *quotidiano* – ogni giorno deve essere diverso da quello precedente, ogni giorno bisogna offrire una "novità-notizia". Le notizie e le informazioni sono sempre più intrecciate, distinguere le une dalle altre è sempre più complicato. Vi sono naturalmente delle notizie che contengono importanti informazioni, ma la forma di notizia data ad un messaggio, non è solo un involucro neutrale che porta l'informazione; ci impone l'informazione che contiene attirando l'attenzione su di essa e rendendola urgente.

Da qui la contraddizione più grave dello spazio moderno: nella società industriale avanzata, l'informazione entra nello spazio pubblico solo a condizione di essere inquadrabile e smerciabile come notizia prodotta dai media per rispondere al bisogno quotidiano di "aggiornamento" ; e questo è una forma grave di censura, seppur di tipo nuovo.

Ogni attore cerca di acquisire informazioni sulle situazioni nelle quali deve agire, condensandole in vari schemi o "definizioni della situazione" in competizione le une con le altre. E' il confronto con la sua esperienza che gli fa scegliere quella più vantaggiosa tra le diverse definizioni della situazione in competizione. La norma di notiziabilità impone che deve essere comunicato solo ciò che può diventare notizia, tutto – anche i messaggi degli scienziati – devono avere la forma di notizia per poter circolare. La conseguenza di questa prevalenza delle notizie sulle informazioni è una grave distorsione dello spazio pubblico nella sua funzione di critica nei confronti dei messaggi che pretendono di essere assunti come "informazioni importanti". Importanti in quale contesto? In quello della domanda di notizie fresche, cui il mercato mediatico deve rispondere "giorno per giorno".

In ogni caso perché la gente chieda "notizie" su un fatto bisogna che questo sia inquadrato in una storia "di tutti" (human interest story) che crea aspettative, tensione, incertezza, domande di aggiornamento. Un grande esempio dell'inesorabile logica distorcente della notiziabilità è il film di Billy Wilder (1951) diffuso prima sotto il titolo "Big Carnival" e poi sotto quello di *The Ace in the Hole* di cui parleremo in dettaglio più tardi. Qui mi limito a dire che il film si concentra sul ruolo dei media, sulla spietata ricerca della notizia vendibile come aggiornamento della notizia che la gente si aspetta di leggere. Un giornalista che si trova per caso ad assistere a questo fatto lo trasforma, intenzionalmente, in una grande storia a puntate che porta davanti alla montagna una folla crescente. Per far durare questa storia, questo *Big Carnival* che fa aumentare il prezzo dei suoi servizi, il giornalista impone una via più lunga per salvare il malcapitato e così ne causa la morte. La ricerca della notiziabilità, prevalendo su ogni altra considerazione non solo etica ma persino utilitarista, ci trascina in un mondo singolarmente stupido, irrazionale, spietato - ecco la morale del film.

Una storia conclusasi tragicamente che ha però cambiato la TV italiana, fu il racconto in diretta dei tentativi di salvare "il piccolo Alfredino", caduto in un pozzo artesiano nel 1981. Ecco una riflessione del giornalista Aldo Grasso (*CdS*, 1/4/2007 sulla vicenda, in occasione della pubblicazione del libro di Massimo Gamba, *Vermicino. L'Italia nel pozzo*, dedicato a questa tragedia).

"La drammatica vicenda di Alfredino inizia a consumarsi in tv la notte dell'11 giugno quando una tv locale lancia un appello per cercare una gru «per tirare fuori un bambino caduto nel pozzo». Il giorno dopo la vicenda viene seguita in una sgomenta diretta di diciotto ore (interrotta solo dai TG) sul primo e sul secondo canale della Rai, a reti unificate. L'agghiacciante racconto televisivo segue l'evolversi della tragedia, descrive l'intervento dei vigili del fuoco, speleologi, volontari, mostra la disperazione della madre, raffigura l'arrivo delle autorità e del presidente della repubblica, Sandro Pertini. (che rimarrà sul posto per moltissime ore) fino a registrare il fallimento di ogni tentativo e lo spegnersi della voce e del respiro del bambino, dopo 60 ore di buio infernale. I tecnici scavano un pozzo parallelo, per poter strappare Alfredino alla sua orribile prigionia. Accorrono acrobati, nani, contorsionisti e provano a calarsi in quell'imbuto. C'è molta impreparazione, c'è caos. Più le trivelle scendono da una parte, più il bimbo scivola dall'altra.

Perché nessuno riesce a staccare la spina? Perché quella lunga, interminabile, straziante diretta?"

Il punto importante è questo: la notiziabilità non è mai una caratteristica dei fatti ma della loro versione. La tragedia del piccolo Alfredino crea una grande domanda di “aggiornamenti”, di notizie fresche, diventa una storia condivisa, una narrazione che interessa tutti.

Un esempio diverso dell’uso strategico della notiziabilità è “lo strano caso del soldato Lynch”. Per dare il valore di notizia agli eventi che altrimenti avrebbero un impatto diverso, gli strateghi della comunicazione costruiscono delle leggende che creano una forte domanda di notizie sui loro protagonisti. Jessica Lynch è un soldato americano, è stata ferita in Irak, il suo convoglio infatti ha sbagliato strada, è caduto in un’imboscata, è stato colpito da una granata, la *jeep* con Jessica a bordo ha urtato il camion davanti, lei si è slogata una spalla e si è ferita all’anca. In questo stato ha cercato di contribuire alla difesa dei suoi compagni, ma il suo fucile si è inceppato. Più tardi un’ambulanza l’ha portata nel vicino ospedale (cf. il racconto su *il Venerdì di repubblica*, 26/9/03).

Sotto la supervisione degli “spin doctors”, degli esperti mediatici, la macchina imperiale della propaganda USA si è mossa per trasformare questa storia semplice di una ragazza-soldato in un mito di eroismo, in una narrazione epica sul soldato americano che rischia la vita per la salvezza del popolo iracheno, liberato infine da altri eroi americani dalle mani dai nemici. Ma la fabbrica della menzogna dell’impero si è scontrato con una ragazza americana semplice, a cui non piacciono le storie inventate, simile, in questo, ai milioni di ragazze che conosciamo dai telefilm sui *colleges* americani: in un’intervista (*Primetime-Abcnews.com*) dichiarò pressappoco questo:

"Non sono un’eroina, solamente un soldato che si è trovato sul posto sbagliato nel momento sbagliato con il fucile inceppato. Non voglio vantarmi di qualcosa che non ho fatto. Non ho sparato manco un colpo. Mi sono inginocchiata e ho pregato. Questa è l’ultima cosa che mi ricordo... Fa male quando si inventano storie artificiali... E’ un abuso, hanno fatto di me un simbolo."

Ecco uno spunto preso dall’intervista alla soldatessa Lynch:

La infastidisce la descrizione militare del suo salvataggio?

«Sì. Mi hanno usata per fare di me un simbolo. Non è giusto. Non so perché abbiano detto le cose che hanno detto. Tutto quello che posso dire è che sono grata ai soldati che mi hanno salvata. Hanno rischiato la vita per me. Sono stati eroici: non sapevano chi c’era dietro la porta.

Perché ha scritto la sua storia? Per i soldi?

«No, non per i soldi, ma per far conoscere a tutti la mia versione dei fatti.

L’espressione "la mia versione dei fatti" è fondamentale. La notiziabilità infatti è sempre un valore aggiunto a certi fatti, prodotto dai contesti in cui gli strateghi della comunicazione li inquadrano. La soldatessa Lynch si rivolta contro i “padroni della versione dei fatti”, contro i costruttori dei contesti che determinano il valore di notizia di certe informazioni, svuotando di rilevanza le altre.

Arundhati Roy, il 16 agosto 2004, nella sua prolusione al meeting annuale dell’*American Sociological Association*, mette in luce le conseguenze che ha il dominio della notiziabilità nei media sulla partecipazione democratica ai processi decisionali, in particolare sui movimenti politici di resistenza e di opposizione alle esternalità negative del modello di crescita economica che si persegue nell’era dell’impero globale americano.

“Mass media e movimenti di massa s’incontrano in modi complicati. I governi hanno imparato che la stampa - alimentata dalle crisi - non può restare troppo a lungo nello stesso posto. Come le aziende hanno bisogno di denaro fresco, i mass media hanno bisogno di crisi fresche. Interi paesi diventano notizie vecchie. Smettono di esistere e l’oscurità cala più fitta di prima.

Mentre i governi imparano l'arte di attendere che si spengano i riflettori su una crisi, i movimenti di resistenza sono sempre più spesso intrappolati in un vortice, e cercano il modo di presentare le crisi in formati facilmente consumabili, apprezzati dagli spettatori.

Di conseguenza ci si aspetta che ogni movimento di popoli degno di questo nome, ogni "campagna" lanci una mongolfiera che ne pubblicizzi il marchio e lo scopo. Le dighe non meritano l'attenzione della stampa finché la devastazione che producono non fa buona televisione (e allora è troppo tardi).

Un tempo protestare contro una diga aspettando per giorni e giorni che l'acqua salisse e guardando naufragare la propria casa e i propri averi era una strategia efficace. Oggi non lo è più. I mass media si sono annoiati a morte. Perciò le centinaia di migliaia di persone che vengono sfollate a causa delle dighe dovrebbero architettare nuovi stratagemmi se vogliono attirare l'attenzione - o rinunciare a combattere.

Le manifestazioni colorate e le marce del fine settimana sono importanti, ma da sole non bastano a fermare le guerre. Le guerre si fermeranno solo quando i soldati rifiuteranno di combattere, quando i lavoratori rifiuteranno di caricare le armi sulle navi e sugli aerei, quando la gente boicoterà gli avamposti economici dell'Impero dislocati in tutto il globo.

Dovremo liberarci dalla tirannia dei reportage sulle crisi e dalla loro paura della monotonia.” (Arundhati Roy, *Internazionale*, 29 ottobre 2004).

La frase “interi paesi diventano notizie vecchie” riassume l'intera questione: non solo interi paesi ma intere catastrofi come la BSE, le conseguenze dell'inquinamento nelle città come Milano, la catastrofe delle navi petroliere che hanno inquinato irrimediabilmente le rive della Galizia nel 2003, le migliaia di civili iracheni morti nella guerra neocoloniale di Bush, sono ormai avvenimenti che non fanno più notizia, sono senza “peso mediatico”, non più “notiziabili” e vendibili nello spazio pubblico come notizie.

Seppur non più “notizie fresche”, questi avvenimenti continuano comunque ad avere un impatto enorme sulla vita di miliardi di persone.

Un'antica regola retorica sostiene che la rappresentazione dei dettagli è sempre più efficace della rappresentazione del tutto. «Le scene di avvilitamento» - leggiamo in un antico manuale di retorica - «sono comprese nel termine distruzione (*eversio*), tuttavia ha minore efficacia rappresentarne il tutto che i singoli momenti» (*Quintiliano*, VIII, 3). Il privilegio che la retorica classica conferisce ai singoli momenti rispetto al tutto, è oggi una strategia comunicativa principale di tutti i *media* che massimizzano la rappresentazione eloquente dei singoli momenti, *omnia*, mentre tralasciano come “troppo astratto” il tutto, *totum*, il contesto astratto cui questi fatti appartengono; al concetto di tutto, di unità, possiamo accedere solo attraverso un'interpretazione discorsiva dei presupposti impliciti nelle percezioni e nelle immagini, ovvero attraverso quei discorsi noiosi che sono lo spauracchio dei giornalisti televisivi in competizione per massimizzare l'*audience* delle loro trasmissioni.

La notiziabilità come strategia principale per vendere i giornali significa anzitutto che l'attenzione per i “momenti singoli” predomina drasticamente sull'attenzione per il contesto cui questi momenti appartengono, per l'intreccio astratto che questi momenti formano. Con la formula “tirannia dell'evidenza” indico l'egemonia che, nelle società post-moderne, hanno acquistato i vocabolari che privilegiano i singoli momenti spettacolari - “tutti da vedere, non perdetevi il telegiornale delle venti!”, dice la pubblicità - sui vocabolari che di questi fatti elaborano il contesto, - il *totum* di questi *omnia*, l'intero cui appartengono. Senza un'immagine elaborata del *totum* è impossibile una riflessione sui limiti di una data versione dei fatti, sulle strategie dei suoi produttori e sulle condizioni dei suoi destinatari; e nemmeno sul potere politico che è sempre implicitamente sostenuto da una data versione dei fatti.

Distorsioni dello spazio pubblico postdemocratico: (ii) *spoliticizzazione*

In un importante editoriale intitolato *Quando la televisione si mangia la politica* il politologo Ilvo Diamanti, dell'Università di Urbino, commenta gli effetti del reciproco condizionamento tra la tv e la politica che le reazioni politiche allo spettacolo televisivo “Rockpolitik” di Adriano Celentano hanno improvvisamente reso visibile a tutti.

“Lo spettacolo della libertà non è segno di libertà: Ma una forma di spettacolo. E’ segno che il Grande Contenitore ha sopraffatto il *contenuto*. E oggi la politica – e chi fa politica – diventano “contenuti” adeguati solo se clamorosi. Oppure se si piegano ad altri eventi, ad altri generi. Il 50% di ascolti conquistato da Begnini o da Santoro equivale, più o meno, allo share conquistato dall’isola dei Famosi, quando ha messo in scena la *reality soap* di Al Bano, Loredana Lecciso e familiari tutti, un boom clamoroso, quest’Isola mediatica, al punto di riuscire nell’impresa impossibile di occupare, e vanificare, lo spazio dedicato al calcio, in una sera di campionato. Perché, immaginiamo, gran parte degli spettatori di Celentano, Begnini e la Ventura, sono gli stessi. Educati alle emozioni forti. Gustano il ritorno degli epurati televisivi e le separazioni domestiche dei famosi (o sedicenti tali). Rigorosamente in diretta.

L’equivalenza di Begnini, Santoro, Al Bano e la Lecciso sottolinea la differenza dal passato recente, nel rapporto fra televisione e politica. Fra politica ed informazione. Fino a qualche anno fa, i due ambiti ci apparivano distinti uno rispetto all’altro. E, per questo, si temeva lo sconfinamento. La sopraffazione della politica sulla televisione. Poi, in pochi anni, questa istanza si è vanificata e i due modi, politica e televisione, si sono fusi. I politici hanno imparato a recitare. Gli imprenditori, i giornalisti e i presentatori televisivi sono entrati in politica, e in tv ha trionfato la commistione dei generi. Il salotto dove coabitano i comici, le *belleragazzescosciate*, i cuochi, gli psicologi, i sociologi, i chirurghi estetici, i criminologi. E i politici. L’argomento non conta. La coca e la cuoca, i calendari e le guide enogastronomiche, qualche madre che ammazza il figlio e viceversa; oppure la legge elettorale e la finanziaria. ... Ecco: la differenza degli ultimi anni, ... è che, da qualche anno, la tv ha sopraffatto la politica. Insieme all’informazione. Non la tv genericamente. Quella dei grandi *networks* nazionali. Rai e *mediaset*. Si tratta di una trasformazione che si rispecchia nei modelli d’azione e di rappresentazione politica. L’avvento di Berlusconi, di dieci anni fa o poco più, ha favorito l’affermarsi di una sorta di populismo mediatico, caratterizzato dall’intreccio tra personalizzazione e mediatizzazione.” (la *Repubblica*, 30/10/2005).

Ilvo Diamanti denuncia un predominio del contenitore televisivo – e della sua logica mediatica – sul contenuto della trasmissione, ovvero sulla politica. Il contenitore svuota i processi di formazione dei progetti politici nello spazio pubblico che dovrebbero vertere sull’informazione, sulla competenza e sulla partecipazione. La commistione dei generi viene comunque denunciata falsamente, poiché essa è una caratteristica decisiva della democrazia: chiunque può presentare in regime di democrazia il suo punto di vista o promuovere una profezia morale che diventa base di un progetto politico. Un programma politico può ispirarsi alla vita quotidiana, al senso di un’opera d’arte, come spesso succedeva nel passato. Il senso religioso può diventare un’istanza politica e morale decisiva in certe circostanze, come ad esempio dimostra in Italia l’importanza che ha acquisito il movimento “Comunione e Liberazione”. La contestazione del significato simbolico che la società ha attribuito ad una malattia, ad esempio al cancro (Susan Sontag) o alla malattia mentale (Franco Basaglia, Ronald Laing), può ispirarsi ad una interpretazione antispecialistica, in questo ultimo caso “antipsichiatrica”, dei malati di mente. Insomma la commistione dei generi, la farsa, la valorizzazione della quotidianità, del locale, del banale e della spettacolarizzazione delle istanze politiche è sempre appartenuta alla democrazia. Il momento nuovo è la *spoliticizzazione* della comunicazione di massa mediante la *spettacolarizzazione* della politica. Riprendendo la formula che abbiamo proposto discutendo la differenza tra la massa e il pubblico, possiamo definire la spettacolarizzazione della politica come strategia comunicativa che mira a provocare nel pubblico l’identificazione con gli eroi (personaggi) piuttosto che la comprensione del messaggio (informazione).

La “spoliticizzazione” implica sempre una censura. Il caso di Beppe Grillo e di Sabina Guzzanti (cf. il suo documento sulla censura in tv di stato *Viva Zapatero*) ad esempio hanno suscitato una discussione importante “sul diritto dei comici di fare politica”. Interessante per noi è il significato implicito che il termine “politica” ha assunto in queste discussioni. Indicava infatti una pretesa o una rivendicazione - che i censori dei comici ritenevano illegittima - del comico di rappresentare la società nel suo insieme, di smascherare mediante le sue battute le condizioni reali in cui viviamo, rese opache dall’ipocrisia pubblica. Chi attribuisce ai messaggi che diffonde questa pretesa “fa politica” perché implicitamente comunica alla società anche un’aspirazione al cambiamento; chi invece inibisce nei suoi discorsi ogni pretesa a rappresentare la realtà o la società nel suo complesso si limita “a divertire”.

La *spoliticizzazione* dunque è l'inibizione della pretesa a rappresentare la società intera, la totalità, l'aspirazione universale, contenuta implicitamente in ogni critica, rivendicazione, difesa dei propri diritti da parte degli attori sociali di ogni tipo. Questa pretesa viene avanzata in genere da certi attori periferici nella società (cf. Žižek 2003), da quella parte della società che è particolarmente esposta alle sue contraddizioni, dal proletariato ad esempio come nel secolo scorso, particolarmente nella produzione artistica nel suo insieme che "restituisce la voce" agli oppressi e agli emarginati di ogni genere. La pretesa a rappresentare le aspirazioni universalmente valide è implicita, di fatto, in ogni resistenza contro situazioni vissute come umilianti da parte di chi è costretto a subirle. I media tendono però a raccontare le "contraddizioni del sistema" come un problema biografico, come un dramma individuale. Spoliticizzare certe istanze significa appunto inquadrarle nella storia contraddittoria di un individuo, della sua vita privata. La miseria o la manipolazione diventa così una condizione di vita solamente privata, un fatto che è capitato a qualcuno per delle ragioni particolari, un caso interessante, non una condizione strutturale della società.

La conseguenza dell'inibizione della pretesa di rappresentare la società intera è che il messaggio (il contenuto della comunicazione) non si trasforma in energia sociale capace di produrre un mutamento, ma viene depotenziato, messo in un angolo dove non può provocare conflitti nella società. Quest'inibizione può avere diverse forme, la più studiata nel secolo scorso era la *tecnicizzazione* o la *burocratizzazione* di un problema: dichiarando una questione "solamente tecnica" l'abbiamo sottratta implicitamente alla politica, per affidarla ad "attori competenti", ovvero agli specialisti. Immaginiamo ad esempio di dichiarare la disputa provocata dal caso Eluana come una questione puramente tecnica. Le decisioni al riguardo vengono implicitamente affidate solamente ai medici – la questione si spoliticizza. E' messa in un angolo dove non turba le convinzioni morali della maggioranza.

Ricordiamo la nostra definizione della parola "egemonia" che partiva dalla canzone di Gaber in cui si dice *La mia generazione ha visto/le strade, le piazze gremite/di gente appassionata/sicura di ridare un senso alla propria vita/ ma ormai son tutte cose del secolo scorso la mia generazione ha perso*. Questo momento "spettacolare" appartiene alla politica nel modo originario, perché gli altri debbono riconoscere che le istanze che rappresenta un gruppo particolare, la sua condizione nella società "rappresenta la società intera", ovvero ha un senso universale. E questo riconoscimento non si può imporre con la forza, deve essere comunicato agli altri attraverso messaggi convincenti; questo è il problema della retorica pubblica. L'invito di Marx ad avere "quell'ardire rivoluzionario che scaglia in faccia all'avversario le parole di sfida: "io non sono nulla e dovrei essere tutto" *può avere successo solamente a condizione che questo ardire si trasformi in uno spettacolo convincente*. E questo non è possibile senza suscitare un entusiasmo, riempire le piazze, fondere gli individui in un nuovo attore collettivo che dice "noi" per cambiare il mondo.

Se la politica è concepita come una lotta per presentare la propria condizione particolare come condizione universale e se i portatori di questa condizione pretendono di rappresentare gli interessi di tutti, poi la spoliticizzazione è essenzialmente la capacità di un potere di ridurre quest'aspirazione o mediante la "tecnicizzazione" o mediante la "spettacolarizzazione" che la distacca dalla nostra vita reale, ovvero dalla politica. Mentre nella società moderna le forme dominanti di spoliticizzazione erano la burocratizzazione e la tecnicizzazione delle controversie, nella società postmoderna e postdemocratica i conflitti vengono spoliticizzati anzitutto mediante la spettacolarizzazione, la loro riduzione a "mero spettacolo".

La politicizzazione significa presentare una condizione umana particolare come ragione sufficiente per cambiare tutta la società. La formula ingenua "cambiare la società" significa semplicemente trasformare il messaggio in energia sociale. In qualsiasi modo un operaio nero discriminato definisca la sua situazione, essa non può cambiare se non cambia il quadro politico in cui questa definizione "sofferente" della situazione è integrata - e questo richiede un'energia sociale, un movimento di massa: *Mi sono sentito chiamare "negro" così spesso che non pensavo ci fosse niente di male. Credevo fosse il mio nome... Voi vi siete seduti, vi siete inchinati, vi siete piegati per 400 anni.*

Credo sia tempo di alzarsi in piedi - dice Malcolm X nel celebre film di Spike Lee. “Alzarsi in piedi” vuol dire “cambiare tutta la società”. Ecco un gesto archetipico di politicizzazione nel senso di Žižek.

Nell'universo *spoliticizzato* dello spettacolo di massa invece, ogni condizione umana particolare, la situazione di un gruppo discriminato o di una classe di individui offesi, viene presentata essenzialmente come spettacolo; la spettacolarizzazione del mondo vuol dire proiettare fuori della realtà i contenuti del messaggio, collocarli in una dimensione *derealizzata* del disimpegno legittimo, impedire che si trasformi in energia sociale: lo spettacolo non ci impegna né moralmente né razionalmente. Le notizie sullo stato critico della Terra ad esempio sono “notizie curiose”, la cui circolazione nell'universo spettacolarizzato è del tutto compatibile con l'acceleramento di quella crescita economica che ne è la causa.

La *spoliticizzazione mediante la spettacolarizzazione* espropria del suo contenuto politico potenziale ogni condizione umana. Nessuna situazione viene più percepita come un'accusa di tutta la società, una situazione che richiede una azione politica, un mutamento della struttura della società, una ridefinizione in senso più inclusivo del quadro del conflitto. Il disimpegno delle masse, ovvero la dissociazione tra l'informazione e l'energia sociale, è ciò che gli strateghi della *spoliticizzazione* cercano di produrre.

Un modo particolarmente efficiente della *spoliticizzazione* mediante la spettacolarizzazione è la “human interest story”, ovvero la trasformazione di un bisogno generato dal deficit del sistema in una “gara di solidarietà tra gli spettatori” che sono sollecitati a mandare i soldi per salvare un bambino mediante l'intervento chirurgico negli USA. Il pubblico si sente soddisfatto, ha partecipato alla soluzione di una tragedia umana, mentre i migliaia di ragazzi nelle stesse condizioni rimangono nell'ombra, perché fuori dalla scena illuminata dello spettacolo.

Luhmann mostra nelle sue analisi che non è più possibile ordinare le parti di cui consta la società postindustriale complessa in termini di centro – periferia o alto – basso o, eventualmente, universale – particolare, rappresentazione - realtà. La spettacolarizzazione accentua quest'impossibilità. Nessun gruppo può più rappresentare credibilmente nello spazio pubblico la sua condizione di disagio come offesa all'Umanità, per rimediare alla quale “bisogna cambiare tutta la società”. Nessuno può più conferire credibilmente un significato universale alle istanze che egli difende nello spazio pubblico.

“... non esistono più agora, comunità generali; neppure comunità limitate a corpi intermedi o a istituzioni autonome, a salotti o a caffè, ai lavoratori di una sola azienda, non esiste luogo in cui il dibattito sulle verità che riguardano gli interessati possano affrancarsi in modo duraturo dalla presenza dei mass media e delle varie forze organizzate per assicurarne la continuità. Ormai non esiste più il giudizio, garantito relativamente indipendente, di coloro che costituivano il mondo degli studiosi, coloro, ad esempio, che un tempo riponevano il loro orgoglio in una capacità di verifica che permetteva di avvicinarsi a quella che era chiamata la storia imparziale dei fatti, di credere almeno che meritasse essere conosciuta” (Debord, 1997).

La continua proliferazione dei centri di riferimento nell'universo spettacolarizzato svuota preventivamente di ogni rilevanza le potenziali rivendicazioni politiche. Preventivamente definisce come terroristi coloro che politicizzano la propria condizione presentandola come ragione di un mutamento complessivo della società.

La *spoliticizzazione* imposta dai media toglie al *demos* la possibilità di elaborare le proprie pretese come pretese universalistiche e dunque *politiche*. Si tratta di una forma di censura cui accenna sovente Umberto Eco: censurare non mediante il divieto di dire, ma mediante la proliferazione infinita dei messaggi di ogni tipo, che fa sì che il peso specifico di ciascuno di essi cali necessariamente in modo drastico.

Il dominio della logica semplificante dello spettacolo sulle istanze politiche dipende dallo svuotamento dello spazio pubblico, inteso come luogo in cui si formano i movimenti d'opinione ispirati a grandi questioni d'attualità.

Giuseppe De Rita analizza questa situazione in termini di “svendita della politica”.

“La prima più spettacolare delle svendite in atto è nei confronti del mondo della comunicazione. L'ansia di andar sui giornali, in televisione, di avere audience di massa non è motivata dalla necessità di comunicare le proprie idee, ma dalla coazione ad apparire per esistere. Senza l'intervista, i faccia a faccia, i porta a porta, o la citazione degli opinionisti ... l'uomo politico oggi ha paura di non esistere. Quindi si presta, non sapendo di svendersi, a diventare non soggetto politico ma attore di comunicazione, fino ad accettare le parti da altri assegnate ... ed assurgere quindi a maschera obbediente agli interessi, alle modalità, alla sovranità della comunicazione. Una seconda svendita si attua nei confronti del denaro e degli affari ... abbiamo un crescente peso degli interessi economici; di singoli di gruppi, di boiardi paraprivati, di alleanze sottotraccia, di proprietari di media ... a chi obbediranno coloro che hanno bisogno di denaro (più che di cultura politica) per apparire, emergere, competere. Una terza svendita della politica avviene poi verso il mondo degli operatori del diritto, avvocati e giudici. Credo che siano stati in molti a provar disagio nel vedere le elezioni americane appannaggio esclusivo di grandi studi professionali, prestigiosi avvocati, giudici di contea, giudici federali, mentre i due leader non emettevano barlumi di messaggio politico” (*Corriere della Sera*, 21/11/2000).

Distorsioni dello spazio pubblico postmoderno: (iii) neorealtà

In terzo luogo, nello spazio pubblico globale vi è una massiccia sovrapproduzione dei segni, delle immagini, dei riferimenti e un deficit grave della realtà (cf. Perniola 1983). Questa è una conseguenza dell'abbondanza comunicativa che consiste – similmente all'abbondanza dei cibi – in una dissociazione tra il bisogno reale, l'occasione vera di “dire qualcosa”, e i discorsi in circolazione; questi circolano non come espressione di un bisogno di qualcuno di dire qualcosa o di sentire qualcosa, ma in risposta al bisogno dei media di “essere continuamente in funzione”.

Chiamiamo questa enorme sovrapproduzione dei discorsi “neorealtà”. La produzione della neorealtà è imposta dalla necessità di riempire di messaggi le reti di comunicazione, costruite con grandi investimenti - il loro silenzio sarebbe troppo caro. “Parla, Christow, sei in TV, in diretta mondiale, non puoi star zitto” dice il creatore del *The Truman Show* nel film di Weir.

L'abbondanza, la sovrapproduzione, implica i problemi dello smaltimento dei rifiuti, del riciclaggio degli scarti tossici, in questo campo come in qualsiasi altro. Come ogni sovrapproduzione, anche l'abbondanza comunicativa implica problemi di inquinamento, di smaltimento sicuro del “non più in uso”. Viviamo infatti ai margini delle enormi discariche delle informazioni scartate, dei vocabolari in disuso, delle conoscenze riciclate, dei rifiuti informatici. Così come il neomondo prodotto dalla tecnologia minaccia il mondo della vita, la neorealtà prodotta dalla comunicazione minaccia la realtà cui dobbiamo riferirci per poter vivere.

Fausto Colombo definisce la neorealtà come un ribaltamento del primato del “qualcosa da dire” sull'*atto del dire*. In altri termini: un insieme di segni o di suoni diventa un messaggio, quando vi è da parte del ricevente una domanda reale di informazione, di un aumento del sapere per poter risolvere una situazione o dare la risposta ad una questione che giudica importante. In condizioni di abbondanza comunicativa – come in condizioni di quella di produzione di merci - bisogna creare la domanda attraverso strategie di marketing, pubblicità, di sostegno pubblico alla crescita della domanda. Sul piano della comunicazione, i messaggi per i quali non vi è alcuna domanda vengono fatti girare in un universo artificiale di giochi, di spettacolo, di divertimento, di distrazione di massa. Quando la comunicazione non risponde alla domanda del pubblico ma solamente a quella degli investitori nei media che debbono riempire le reti di comunicazione in cui hanno investito, nasce la *neorealtà*.

“In una società della comunicazione che vede il primato della trasmissione sui contenuti da trasmettere, la realtà non basta. Le capacità di comunicare travalicano la possibilità del mondo di produrre eventi di rilevanza tali da poter essere utilmente comunicati ... dovremmo giungere ad affermare che i mass media, con la loro esigenza di trasmettere, generano una nuova realtà la cui essenza è data dalla pura comunicabilità” (Colombo, 1988, 328-339).

In un senso particolare potremmo dire che l’abbondanza comunicativa, la sovrapproduzione di messaggi, genera una dissipazione dei contenuti dal momento in cui supera una data soglia, che si potrebbe forse stabilire attraverso ricerche empiriche: un messaggio può comunque avere un senso solo nella misura in cui vi è una domanda d’uso per esso e dunque anche un valore d’uso. La separazione del valore d’uso dalla trasmissione di messaggi caratteristica della società postmoderna, può essere definita come “sovraculturalizzazione”, ovvero processo che produce un deficit di realtà e una sovrabbondanza di immagini, un deficit di significati e una sovrapproduzione di segni.

“Il senso di un’asserzione è l’uso che ne possiamo fare” dice Wittgenstein. Ora ciò che chiamiamo “realtà” è l’intreccio degli usi che gli altri hanno scoperto per le parole, le immagini e le asserzioni che si scambiano nel loro mondo comune e nella forma di vita che condividono. Altrimenti detto: la realtà si basa sull’esperienza e questa parola indica la storia degli effetti che certi modi di usare il linguaggio hanno avuto nel nostro mondo. “L’esperienza significa dover riconoscere che l’essere si afferma contro i nostri interessi” ha scritto Gadamer. Infatti, la realtà è ciò che ci dice “no” costringendoci a correggere il nostro agire nel mondo; ciascuna di tali correzioni è il risultato dell’esperienza che determina la differenza tra la realtà e la finzione. La neorealtà si dissocia dall’esperienza, non dice né “sì” né “no”, si situa in una dimensione irreali, onirica, di gioco; si sostituisce all’esperienza come il “second life” alla vita reale. Il confine tra la realtà e la finzione è sempre fragile ma qui si perde del tutto.

La crescente centralità di Internet nella gestione della comunicazione nelle società postmoderne ha fatto crescere vertiginosamente la domanda della neorealtà, ovvero della realtà “fatta di pura comunicabilità”.

Stefano Bartezzaghi ha colto, nella sua riflessione sull’importanza della posta elettronica nella società contemporanea, precisamente quest’aspetto della comunicazione postmoderna:

“Dagli anni Novanta c’è stata una grande enfasi attorno a Internet, che è senz’altro una cosa bella e grande ... Un cospicuo apparato formale...ma anche un immane labirinto fatto di scatole vuote, dette sintomaticamente «siti», che ingenerano l’ansia di essere riempite. E’ per questo *horror vacui* che la frase simbolo di Internet è «trovare i contenuti». Il sito è sul piano di Internet ciò che l’«evento» è sul piano del mondo reale: un’organizzazione del vuoto che reclama qualcosa che voglia rimbombarci dentro. E così Internet si pone perlopiù come un esperimento di vetrinismo planetario.” (*La Repubblica* 1/11/2004)

Se per *vetrinismo* intendiamo l’opera delle persone specializzate nell’addobbare le vetrine dei negozi, in modo da valorizzare le merci e suscitare la nostra attenzione, Internet non è che un apparato comunicativo onnipresente che è senza sosta alla ricerca dei contenuti da valorizzare. Solo ora cominciamo a riconoscere, in tutta la sua portata, l’impatto derealizzante che è destinata ad avere sulla civiltà occidentale una simile “precessione della trasmissione sui contenuti da trasmettere”.

Digressione

Verso una realtà totalmente inscenata - da Citizen Kane a The Truman Show

Possiamo abbozzare una breve ma importante storia dello spazio pubblico attraverso alcuni film, anzitutto americani, che sono riusciti a sollevare questioni di grande rilevanza circa la funzione dei media nella società democratica di massa. La profondità delle questioni che questi film sollevano è dovuto alla posizione particolare che cinema occupa a partire dagli anni Venti del secolo scorso: il cinema comincia come l’arte per le serve ma dall’inizio cerca di diventare lo strumento più moderno della comunicazione moderna, indicativo è l’uso che cerca di farne sia l’Unione sovietica che gli USA.

Il primo film importante sul lato oscuro ed ambiguo del potere mediatico è il *Citizen Kane*, di Orson WELLES, USA 1941 (in italiano *Quarto potere*). La storia verte su un gruppo di giornalisti che indagano sulla vita di un magnate della stampa appena morto - Charles Foster Kane costruito liberamente sul modello di William Randolph Hearst. Il tema del film è anzitutto l'uso della stampa per imporre giudizi distorti, per creare gli eventi e dettare chi ne sarà protagonista. Quest'uso del potere mediatico è comunque destinato a fallire, porta alla solitudine e alla derealizzazione della vita. La concezione del potere dei media implicita in questo film è semplice: i media sono strumenti d'imposizione, hanno il potere di distorcere la realtà imponendo delle azioni legittimate da queste versioni distorte della realtà. E' interessante il fatto che il magnate fallisce nella sua impresa quando cerca di imporre un giudizio falsato nel campo della musica, ovvero cerca di far esaltare la sua moglie come cantante d'opera; qui non riesce a prevalere sul giudizio del pubblico nonostante l'immenso potere dei suoi giornali. I canoni su cui il gusto e il giudizio si fonda non sono così facilmente manipolabili come ad esempio in politica.

Un motivo importante – e oggi forse particolarmente attuale – è la relazione tra una personalità patologica e la comunicazione di massa. Tutti i grandi leaders totalitari o i grandi populistici che si rivolgono direttamente alle masse distruggendo tutte le mediazioni istituzionalizzate come sono i partiti, il potere giudiziario o appunto la stampa indipendente avevano personalità patologiche, sempre alla ricerca di un potere di imporre agli altri una versione distorta della realtà. *Citizen Kane* è stato tolto alla famiglia ancora ragazzo per essere educato nei migliori e più costosi collegi, come si addiceva all'erede di grandi ricchezze. Prima di morire pronuncia la parola "rosebud" (bocciolo di rosa), il cui senso i giornalisti che indagano sulla sua vita non riescono a scoprire; era una parola scritta sulla slitta che Kane usava come piccolo.

Penso che il tema della personalità patologica e la ricerca del dominio sui mezzi di comunicazione è un tema centrale; controllare la comunicazione ha bisogno solo colui che non è capace di accettare la pluralità delle versioni del mondo, chi sente l'angoscia di fronte al potere emancipatorio e demolitore di certezza della comunicazione libera ed autentica. Infatti l'essenza del dialogo vero è la possibilità di venire a sapere anche quello che non volevamo sapere, ed è questa possibilità contro cui combatte il "magnate della stampa *Citizen Kane*".

Il film di Richard BROOKS, USA, del 1952, intitolato in inglese *Deadline*, (*L'ultima minaccia* in italiano) con Humphrey Bogart come protagonista esalta invece il ruolo democratico della stampa, il giornalista è il custode della trasparenza dello spazio pubblico e degli effetti liberatori che la diffusione delle informazioni ha in una società democratica. Indimenticabile il finale del film: il direttore di un giornale in chiusura che è riuscito a mandare in stampa le informazioni e i documenti sul sistema di corruzione instaurato da un potente magnate nella città dove il giornale si pubblica, risponde alla ultima minaccia del magnate: avvicinando il ricevitore del telefono alle rotative gli dice "senti, bellezza, è la stampa, tu non ci puoi più fare niente".

Appena un anno prima è invece uscito un film che mette radicalmente in dubbio questa funzione del giornalismo, anzi svela gli effetti distorti della ricerca delle "notizie da dare al grande pubblico". Mi riferisco al film di Billy Wilder *L'ace in the Hole*, *Big Carnival*, USA, (*L'asso nella manica* in italiano), USA, del 1951, con Kirk Douglas come protagonista. Il film che ha circolato prima sotto il titolo "Big Carnival" - più eloquente ma ingombrante nel clima mccarthista dell'epoca - e solamente più tardi sotto quello di "The Ace in the Hole", prende ispirazione da un fatto vero, avvenuto nel 1935. Lo speleologo Floyd Collins rimane imprigionato per diciassette giorni in una grotta dove infine muore ("Cavern Grips Collins Body: Found Dead After 17 Days in Rock Cervice; Cave Is Collins Sepulcher" – sono i titoli di *Chicago Tribune*). La sua storia è stata trasformata dai giornali in una enorme "storia umana" propinata dai quotidiani per diciassette giorni di fila e seguita da milioni di persone - "human interest story" si chiamano storie di questo tipo. La ballata *The Death of Floyd Collins* scritta e cantata dall'allora più celebre *popsinger* Vernon Dalhart, ha venduto allora più di tre milioni di copie.

Il film di Billy Wilder si concentra sul ruolo dei media nel creare "carnevali di massa", le storie di commozone generale, sulla loro spietata ricerca dell'aggiornamento della notizia che la gente si aspetta di leggere. Un giornalista che si trova per caso ad assistere a questo fatto lo trasforma intenzionalmente in una grande storia a puntate, davanti alla montagna si accalca una folla crescente, tutti fanno affari, comincia il *Big Carnival*, i servizi del giornalista aumentano di prezzo. Per far durare questa storia il giornalista impone una via più lunga per salvare il malcapitato e così ne causa la morte. Ecco la morale del film: la ricerca della notizia, prevalendo su ogni altra considerazione non solo etica ma persino utilitarista, ci trascina in un mondo singolarmente stupido, irrazionale, spietato.

Il film *Network*, USA, 1976, di Sidney Lumet, (*Quinto potere* in italiano) segna un cambiamento radicale del nostro approccio al potere dei media. Il tema dominante è la tirannia dell'audience che si risolve in una totale derealizzazione della comunicazione, in una totale svalutazione del senso dei messaggi, del loro ruolo nella società. Il finale è eloquente: un uomo la cui trasmissione è diventata poco seguita viene fatto uccidere in diretta da un gruppo rivoluzionario (che rivendica per sé il diritto di agire in *prime time*) per togliersi d'impaccio e per aumentare l'*audience*. La questione di (s)fondo che Lumet pone è essenziale: la subordinazione dello spazio pubblico alla dittatura dell'*audience* implica di fatto una separazione della comunicazione dalle istanze critiche, da ogni alternativa allo status quo rendendo così impossibile la deliberazione, ovvero il cambiamento delle preferenze e delle opinioni in virtù della comunicazione basata su argomentazioni ed informazioni ricontestualizzate.

"Ciò che resiste può sopravvivere solo inserendosi" hanno scritto Adorno e Horkheimer (cf. Galeazzi, 1978, 269) per indicare il paradosso che ogni idea o messaggio "che colpisce" contribuendo alla crescita dell'audience riproduce lo status quo, perché lo status quo è appunto la dittatura dell'audience sulla comunicazione nello spazio pubblico.

Voglio ricordare in questo contesto un film italiano del 1995 che pone con eccezionale profondità la questione del potere dell'immaginario collettivo nella società industriale. Mi riferisco a *L'uomo delle stelle* di Giuseppe Tornatore. Il film racconta la storia di un piccolo imbroglione che gira le città siciliane offrendo alla gente la possibilità di fare un provino per tentare la carriera di attori cinematografici. Davanti all'occhio mitico simbolizzato dalla parola magica "Hollywood" la gente assume un atteggiamento liberatorio – si confessa, si sente attratta da vite possibili raccontate dal cinema. "Cari Rossellini, Visconti, caro De Sica, io faccio carabiniere solo perché mio padre era carabiniere, ma vi giuro che questa vita non è fatta per me. Io vorrei puntare in alto. Ma qui a che punto?" dice nel suo provino il brigadiere Mastropalo. Persino un reduce della guerra di Spagna che non parla da molti anni viene di notte a parlare alla camera, a confessarsi; persino i mafiosi fermano questo venditore di illusioni tra le montagne e tentano un provino; una madre siciliana è disposta a pagare con servizi sessuali il provino per la propria figlia. Quando però i carabinieri scoprono che si tratta di un imbroglio il colpevole viene punito dalla mafia, rimane mutilato e perde la sua donna. La severità della punizione è una vendetta per le confessioni che tutti hanno fatto davanti all'istanza "cinema" che come nell'immaginario collettivo definisce il mondo vero, la realtà della realtà, le vite vere che contrastano con la miseria delle vite vissute, con la provincia "lontana da Hollywood".

Si tratta di una potente metafora dell'industria culturale, della sua logica e del suo dominio nello spazio pubblico moderno.

La storia del cinema riflette fedelmente le grandi interpretazioni del potere mediatico in Occidente, ispirate dalla paura della concentrazione del potere mediatico nelle mani di pochi, dalla esaltazione del ruolo di "custodi della trasparenza e della democrazia" attribuito ai giornalisti, alla logica spietata della "newsmaking industry", la ricerca insensata della notizia che fa vendere il giornale al numero più grande di lettori, dalla tirannia autoreferenziale dell'audience fino alla dittatura dell'industria culturale che produce - ricorrendo ai metodi industriali come standardizzazione, semplificazione, specializzazione - i sogni propinati alle masse come "modelli di vita degna di essere vissuta" o come "fini-modello da realizzare nella propria vita".

In termini più analitici possiamo dire che i film *Citizen Kane* e *Dealine* sono impostati sulla teoria che chiamiamo "hypodermic needle model", ovvero il medium inietta i messaggi nella società che hanno un effetto immediato e potente sulle masse. Le masse sono impotenti di fronte ai media, al loro potere di imporre le idee e modificare gli atteggiamenti. E' a questa visione dei media che si ispira l'odio di Hitler contro la libertà di stampa che vede alla stregua di malattie infettive contro le quali il popolo va difeso attraverso un controllo ferreo dei media. Questa concezione semplificata fu smentita dalle ricerche di Lazarsfeld. Egli dimostra che il flusso dei messaggi è sempre mediato da quelli che chiama "opinion leaders" nella società che filtrano e orientano l'accettazione e l'uso che facciamo di questi messaggi. Questa teoria viene chiamata "two-step-flow model" in quanto tra la masse e i media sta una rete di opinion leaders che ci proteggono contro i flussi delle notizie esercitando la loro autorità di controllo sui contenuti della comunicazione. Più tardi i ricercatori giungono a multi-step models che incorpora molti filtri e influenza nel processo di comunicazione tra il pubblico di massa e i media nelle società industriali.

Il punto fondamentale oggi è la trascendenza del luogo e del tempo, ovvero il fatto che il nostro rapporto con un luogo e un tempo determina solamente in minima misura la nostra interpretazione dei messaggi.

Nel 1998 il regista Peter Weir (già noto per il film *L'Attimo fuggente*) presenta un film inquietante intitolato "The Truman Show". La sua trama è questa: un *network* adotta un bambino, trasforma un'isola chiamata *Seahaven* in un palcoscenico dove tutta la vita è controllata ed eseguita dalle comparse sotto contratto e senza interruzione trasmette in diretta tutta la vita di un ignaro bambino prima e di un adulto contento dopo - Truman appunto. Il suo isolamento dalla realtà, ecco il momento centrale del film, vacilla, quando le parole di un'attrice che cerca di dirgli la verità in contrasto con il suo ruolo l'insospettiscono: comincia ad osservare meglio la cittadina, si rende conto di essere prigioniero, di poter andare solo in direzioni prestabilite, che la gente non parla con lui ma con il pubblico. La moglie ad esempio nel bel mezzo di una discussione "personale ed intima" si mette a far pubblicità ad una marca di caffè e messa alle strette invoca l'aiuto del regista; Truman comincia a capire e cerca di oltrepassare i limiti del suo mondo, ma diventa immediatamente oggetto di violenza dei custodi del suo mondo – i confini dello show sono strettamente sorvegliati e le comparse, finora gentili, diventano improvvisamente violenti.

Il regista è un visionario che sostiene che il mondo da lui creato è normale, mentre gli altri, gli spettatori vivono in un mondo degenerato. "Accettiamo la realtà come si presenta", sostiene. Lo spettacolo è ai suoi occhi una forma di presentazione della realtà, affatto inferiore a tutte le altre forme di presentazione della realtà. L'unica differenza è l'esistenza di un enorme "fuori", fatto di spettatori che possono eventualmente irrompere nello show dal di fuori – dalla realtà - ma è facile trasformarli velocemente in una parte dello spettacolo. La ragazza che gli dice la verità viene ad esempio trascinata dalla scena da un padre che la dichiara "fuggita da un istituto". La fragilità della differenza tra il "fuori" e il "dentro", cui è legata la nostra esperienza della realtà, diventa così il tema più importante del film.

Vediamo Truman fuggire su una barca, con in mano la foto della ragazza che ha cercato di avvertirlo, ma il regista ordina la tempesta per fermarlo, rischia di morire ma arriva infine con la barca a sbattere contro la parete della sua isola, del palcoscenico - contro le quinte. Trova il regista che gli dice "Io sono Creatore (di uno show televisivo)" e lo assicura che "fuori del mondo creato appositamente per lui" non trova più realtà di quanta non ha trovata "dentro quel mondo". Il pubblico incollato allo schermo che segue la vita di Truman è un "fuori"? In quale senso l'è? La gestione del confine tra lo spettacolo e la realtà è determinata dai bisogni dello spettacolo, subordinata agli interessi dei produttori e determinata degli sponsor. Esiste ancora un "fuori della scena" o un "fuori del testo" nella società dello spettacolo?

“Non c’era niente di vero”, dice Truman. “Tu eri vero, ecco perché era così bello guardarti”, risponde il regista. L’ignoranza di essere guardato, osservato, seguito è allora la preconditione della realtà: la realtà è solo laddove non sappiamo di essere guardati dagli spettatori e di non agire dunque per “dar spettacolo”. Truman tace, ma tacere è troppo costoso in uno show televisivo planetario “di qualcosa, Christow, parla, sei in televisione in diretta mondiale”, l’esorta il regista. Con la cadenza dell’attore Truman ripete la formula che usava nello show “caso mai non vi rivedessi buon giorno, buona sera e buona notte” e fa in inchino da attore. Ha vinto? E’ riuscito ad oltrepassare l’incerto confine tra il “fuori” e il “dentro” dello spettacolo? Assumendo l’identità dell’attore Truman ha fatto finire lo show, perché niente ormai è vero, nemmeno lui? E il pubblico che osserva andando in visibilio, tifo per Truman fuori dello spettacolo o per “Truman dentro lo spettacolo”?

Il messaggio più importante del film è senz’altro la minacciosa possibilità di trasformare ogni rivolta contro lo spettacolo in uno spettacolo, ogni “fuori della scena” in un “dentro la scena”. I cimeli delle rivolte degli anni Sessanta venduti sui mercati di tutto il mondo, illustrano la capacità del capitalismo di trasformare la rivolta contro il sistema in business dentro il sistema; la rivolta diventa spettacolo su cui si guadagna. Le magliette con il volto di Che Guevara vengono prodotte in Bangladesh da bambini poveri, ma si vendono come simbolo di protesta contro il mondo in cui i bambini poveri producono le magliette.

Immaginiamo che Truman tenti una denuncia contro il network che l’ha adottato e che il processo contro il network venga trasmesso a puntate dallo stesso network. La rivolta contro lo spettacolo diventa, essa stessa, uno spettacolo, e tutto ciò che ha forma di spettacolo ci rende schiavi. Vi sono ancora le vie per le quali si può evadere delle reality-show in cui si trasformano le società postindustriali?

L’interrogativo che queste considerazioni sollevano riguardano la differenza tra il quadro della situazione fabbricato e quello vero. Fin dove arriva il potere delle minoranze di potenti di fabbricare i mondi falsi e di tenerci dentro questi mondi? Vi sono ancora segni che ci assicurano che ciò che viviamo è la realtà non uno spettacolo? E se ci sono, siamo ancora capaci di riconoscerli? Vi sono ancora quadri della situazione veri, non fabbricati da un gruppo di comparse sotto contratto e comandati da un regista?

La scena più straziante del film è senz’altro il dialogo tra Truman e il suo miglior amico che però non è che un attore: le sue risposte rassicuranti e commoventi alle domande angosciate di Truman, sono semplicemente repliche suggerite dal regista tramite un auricolare. “Abbiamo passato vent’anni insieme”, dice, “eravamo i migliori amici a scuola, copiavano i compiti – se tutti sono coinvolti lo dovrei essere anch’io”. Un quadro fabbricato deve avere una storia breve, le relazioni reciproche non possono essere spontanee ma costruite, rassicurati, dice l’amico, noi siamo compagni da tanti anni e abbiamo vissuto insieme tante storie – come potrei essere un attore? Ecco le frasi che gli suggerisce di dire il regista tramite l’auricolare. Esiste ancora qualche segno che distingue sicuramente la nostra vita reale da una *reality show*? E se esiste, sapremo riconoscerlo?

Lo *reality show* è la forma più insidiosa della neorealtà: confine tra la realtà e la rappresentazione della realtà, tra il quadro fabbricato della situazione e il suo quadro vero, diventa indecifrabile.

Ecco un brano preso dal *Corriere economia* (13/10/2003):

“... in un momento di contrazione del fatturato ... la parola d’ordine è programmi che costino sempre meno con target mirati alla fascia più appetita dagli inserzionisti, ovvero i giovani (fino ai 54 anni). In sostanza, un imperativo che significa spostare il peso dalla fiction ai *reality show*, quelle trasmissioni che usano la gente vera, almeno in teoria, e che hanno come più noto esempio il Grande Fratello, prodotto da Endemol a ormai prossimo in Italia alla sua quarta edizione. Il costo di produzione di 50 minuti di una serie lunga come *Incantesimo* è sui 350 mila euro ... per contro, due ore e passa di Grande fratello costano 250 mila euro e generano tutta una serie di ricavi derivati importanti. E’ chiaro che i *reality show* stanno avendo successo così come i format su cui punta soprattutto Mediaset ... format (ovvero modello brevettato e riproducibile con eventuali varianti nazionali).”

Il modo in cui viene giustificato *reality show* è istruttivo: i bisogni dei produttori impongono la preferenza per gli spettacoli fatti con “gente vera”. Una eventuale rivolta contro questo uso dei *reality show* dimostrerebbe fino a che punto i quadri di riferimento delle situazioni in cui siamo coinvolti sono sorvegliati da custodi violenti. Lo spazio pubblico democratico rende ancora possibile una rivolta efficace contro il potere dello spettacolo di trasformare tutto in uno spettacolo redditizio? Produttivo solamente di “ricavi derivati importanti”?

Capitolo undicesimo

L'uomo massificato

La folla

Nel 1895 apparve il libro di Gustave Le Bon *La psicologia della folla* che ha attirato per la prima volta l'attenzione dei sociologi e filosofi sui tratti costitutivi di questo nuovo soggetto collettivo – l'uomo di massa. Così irrompe nella sociologia europea una nuova questione di (s)fondo: la città industriale della modernità ha creato un nuovo tipo di attore collettivo – l'uomo di massa, le masse irrazionali che pretendono, urlano, manifestano, intimidiscono, si scompongono e ricompongono. E con esse emerge un nuovo tipo di leadership carismatica, l'enigmatico potere de "les meneurs des foules", dei vari "Führer" o "duce". Questo nuovo attore sociale si distingue per la sua capacità di sottrarsi alla forza vincolante delle tradizioni morali millenarie, ridursi ad una moltitudine di individui, tutti ugualmente privi "di inibizioni morali, di convinzioni profonde e di capacità di autocritica". Minaccia la massificazione, ovvero la riduzione della società a masse di uomini in movimento, i fondamenti della nostra civiltà, i suoi valori più alti come la razionalità, il controllo di sé, la coscienza critica ecc.? Vi può essere una democrazia di massa?

Un lettore d'eccezione, Freud, fu colpito nel libro di Le Bon da questo passo fondamentale:

"Il fatto più notevole che si può osservare in una folla psicologica è questo: quali che siano gli individui che la compongono, per quanto il loro tipo di vita, le loro occupazioni, il loro carattere o la loro intelligenza possono essere simili o dissimili, il solo fatto di essersi trasformati in una folla fornisce loro una specie di anima collettiva. Questa li induce a sentire, pensare, agire in un modo assolutamente diverso da come sentirebbe, penserebbe agirebbe ciascuno di loro isolatamente. Certe idee, certi sentimenti, nascono e si trasformano in azione solo negli individui riuniti in una collettività. La folla psicologica è un'entità provvisoria, composta da elementi eterogenei, momentaneamente congiunti, proprio nello stesso modo in cui le cellule di un corpo vivente formano con la loro unione un nuovo essere che presenta caratteri molto diversi da quelli di ciascuna di esse...L'apparizione dei caratteri tipici della folla è determinata da varie cause. La prima è che, nella folla l'individuo acquisisce per il solo fatto del numero, un sentimento di grande potenza che gli consente di cedere ad istinti che da solo avrebbero violentemente tenuti a freno. Egli vi cederà tanto più volentieri in quanto, dato che la folla è anonima e perciò irresponsabile, scompare del tutto il senso di responsabilità che frena sempre gli individui."

Il passo citato indica le linee lungo le quali la sociologia studierà questo fenomeno: quali sono i limiti dell'agire anonimo ed estatico insieme tipico della folla? Non è la società di massa una non-società, un insieme di individui manipolabili senza limiti? Essere massa è un bisogno primario degli uomini come farebbe pensare ad esempio il tifo negli stadi o il fascino delle manifestazioni collettive? Vi sono anche i movimenti di massa emancipatori, che cosa li distingue da quelli oppressivi?

L'asse semantico del termine "massificazione" nell'uso comune verte su questi quattro punti:

(i) il livellamento generale degli status, dei valori, dei punti di vista, dei criteri di valutazione e di giudizio, dei gusti;

(ii) la società è dominata dai media che impongono opinioni slegate dalle esperienze concrete e dai mondi della vita agli uditori passivi;

(iii) l'eterodirezione dei bisogni individuali, ovvero il consumismo;

(iv) la deresponsabilizzazione degli individui.

Un concetto di grande rilevanza in questo contesto è quello di "industria culturale", elaborato dai sociologi della "Scuola di Francoforte", anzitutto da Adorno ed Horkheimer nel libro "Dialettica dell'Illuminismo", cui abbiamo più volte fatto riferimento. Il concetto vuole cogliere gli effetti dell'applicazione dei metodi di produzione industriale di massa - come ad esempio è la standardizzazione, marketing, parcellizzazione del lavoro - ai prodotti culturali. Questo processo porta ad una falsa riconciliazione della cultura alta e bassa, o di quella elitaria e di quella popolare, in cui tutte e due perdono i loro tratti costitutivi.

La cultura alta o elitaria generava infatti la "distanza da se stesso e dal mondo", dalla vita quotidiana, dallo status quo, la quale è considerata nella civiltà occidentale come una condizione dell'uso critico della ragione. Solamente chi è capace del distacco da se stesso, chi è capace di riconoscere la limitatezza dei propri riferimenti di valore e di aprirsi all'esperienza degli altri, può essere in ogni momento "corretto dalla realtà". La distanza dai propri scopi è il nucleo dell'atteggiamento "teorico" verso il mondo, che è la condizione della nostra "umanità". La vita è possibile come vita *umana* solamente nella misura in cui nel nostro agire "orientato al raggiungimento degli scopi dura contemporaneamente anche la libertà *da* quest'orientamento, da questo concentramento (potenzialmente ossessivo e sordo) sugli scopi da realizzare".

La razionalità è anzitutto questa libertà *dalla* propria preferenza per certi fini e *dal* proprio orientamento verso il mondo in virtù del quale riusciamo a farci "correggere dalla realtà". Il bisogno di "essere razionale" equivale al bisogno di farsi correggere dalla realtà, e questo può essere realizzato e risvegliato nella società solamente dalla cultura alta.

La cultura popolare al contrario contiene una forte resistenza al controllo sociale, al conformismo, una forte indipendenza dai "valori dominanti" che si esprimono nella carnevalesca irriverenza verso i valori dominanti che vengono rovesciati e derisi nella rivolta arte popolare.

La cultura di massa è una falsa integrazione della cultura popolare e della cultura alta, in cui la cultura alta perde la sua capacità di generare un distacco dallo status quo e la cultura popolare perde la sua capacità di resistere al controllo sociale, di farsi beffe dei valori dominanti.

Il pubblico

Di importanza fondamentale è, sullo sfondo delle discussioni sulla società di massa, la differenza tra il pubblico e la folla. Nel suo classico testo *La folla e il pubblico* il sociologo americano Ezra Park (1955, 67), uno dei fondatori della celebre Scuola di Chicago di sociologia urbana, definisce la differenza tra la folla e il pubblico in questo modo:

"... lo sviluppo di una folla implica un processo attraverso il quale gli individui diventano inconsciamente e senza premeditazione un'unità. L'unità della folla è basata sul fatto che tutti i membri del gruppo sono controllati da una spinta comune suscitata dalla loro reciproca interazione. Questa reciprocità opera come un processo di inibizione che reprime tutti gli impulsi puramente individuali... Se è tipico della folla che tutti i suoi membri siano controllati da una spinta comune e che tutti gli impulsi e gli interessi puramente individuali siano inibiti, è tipico invece del pubblico che gli impulsi e gli interessi individuali nascano dalla base indefinita della coscienza comune e si sviluppino ulteriormente in un'interazione reciproca particolare".

Saper formare un pubblico è una capacità fondamentale per le nazioni moderne, dalla quale dipende lo sviluppo della cultura politica democratico e la produttività dello spazio pubblico.

L' Arendt (1958, 50-59) concepisce lo spazio pubblico come il luogo dove siamo costretti a fare un'esperienza unica, quella cioè, che il nostro mondo *unico*, ammette una pluralità di prospettive diverse ma legittime. Questa esperienza assume nella storia della modernità una dignità e rilevanza sempre più

centrale, fino a diventare il fondamento di una forma superiore di vita che indichiamo come “vita impegnata” o “impegno pubblico”. Chi ha conquistata una identità pubblica non consuma più la sua vita negli affari privati, le sue esperienze espresse nello spazio pubblico sono ora di tutti e come eredità morale ed intellettuale trasformano la collettività, cui questi apparteneva.

L’esistenza che lascia le “tracce indelebili” nella coscienza collettiva è una esistenza storica che si distingue in un modo significativo dalle esistenze anonime, consumatesi nell’egoismo privato della routine quotidiana. Spesso passa comunque molto tempo, prima che dalla lotta tra i punti di vista sul mondo diversi, emerga nello spazio pubblico un’interpretazione effettivamente condivisa.

Vi è una relazione essenziale tra la capacità di essere “pubblico” e la razionalità; e, viceversa, tra la trasformazione del pubblico nella massa e l’irrazionalità. Il pubblico può essere trasformato in massa da un abile oratore e, viceversa, la massa può essere trasformata in pubblico da un abile pensatore.

Nell’ambito della sinistra movimentista viene sviluppato un concetto di masse come forze distruttive e per questo liberatrici, ma i dettagli di queste teorie eccedono i limiti della nostra dispensa.

Le due tradizioni

Per riassumere il concetto di società di massa scelgo come punto di riferimento il libro di Kornhauser *The Politics of Mass Society* (1959). La definizione della società di massa che l’autore vi propone consiste nella riunificazione delle due tradizioni culturali sullo sfondo delle quali noi percepiamo e valutiamo il processo di massificazione.

La prima tradizione è quella aristocratica, secondo cui la distruzione dell’autonomia delle élites di fronte alle non élites, l’impossibilità delle élites di decidere autonomamente e di svolgere la loro funzione di guida è l’essenza della società di massa. La conseguenza di questa perdita di autonomia delle élites – che ora debbono “compiacere le masse infantili” - è l’espansione dei movimenti collettivi ostili alla libertà individuale.

La seconda tradizione è quella democratica, secondo cui la massificazione consiste nella distruzione della vita sociale autonoma delle non élites, cioè del tessuto associativo indipendente dal potere centrale in cui la società tradizionale si articolava. Dove la rete di associazione tra l’individuo e lo Stato è fitta, è improbabile che si formino movimenti collettivi ostili alla libertà individuale, se i gruppi sociali hanno una vita sociale autonoma dalle élites.

Dunque: la tradizione aristocratica ci fa percepire come minaccia all’ordine sociale liberale la dissoluzione dell’autonomia delle élites, la loro continua esposizione alle pressioni dal basso; la tradizione democratica invece ci fa percepire come minaccia all’ordine sociale liberale la dissoluzione dell’autonomia associativa e culturale delle non-élites, ovvero la possibilità che queste possono essere facilmente mobilitate dal centro.

Kornhauser ora definisce la società di massa combinando le due tradizioni che costituiscono lo sfondo della nostra percezione della struttura sociale moderna:

la società di massa è caratterizzata dall’estrema accessibilità delle élites alle pressioni delle non-élites e, contemporaneamente, dalla più estrema manipolabilità delle non-élites da parte delle élites.

La società di massa è determinata, nel suo sviluppo, dalla diretta interazione élites – non élites dato che i gruppi intermedi tra l’individuo e il potere come famiglia, associazioni, classi sono fragili o dissolti. La formula “interazione diretta” indica il fatto che i problemi che prima venivano risolti dai gruppi intermedi – istruzione, professione, cultura – ora vengono presentati alle élites di potere. La cultura di massa è inoltre estremamente fluida, i criteri di valutazione sono instabili ed uniformi, la mancanza delle norme stabili e differenziate rende tutti gli individui sensibili ai modelli uniformi di orientamento ad esempio alle mode o agli appelli di massa.

L’uomo di massa è separato dagli altri e da se stesso. Questo significa che egli non ha una relazione verso il mondo che lo circonda, stabile e fondata sull’esperienza e nemmeno verso gli altri. Il

comportamento dell'uomo di massa è caratterizzato (i) dalla rimozione dell'attenzione verso i contenuti dell'esperienza e verso i "mondi vicini", i media dominano il nostro interesse; gli individui vengono di volta in volta mobilitati per scopi lontani, astratti ed incomprensibili in base alla loro esperienza personale; si oscilla tra l'attivismo e l'apatia.

La caccia alle streghe: il collasso degli spazi pubblici nelle società di massa

Li spazi pubblici possono collassare, essere travolti dalla follia collettiva, generare i fenomeni catastrofici come ad esempio "la caccia alle streghe" che ha svolto nella civiltà occidentale ha svolto un ruolo peculiare, particolarmente funesto e devastante nei paesi protestanti nel Seicento.

Distinguiamo in questo collasso dello spazio pubblico i seguenti quattro punti fondamentali.

Il primo consiste nella costituzione di un sapere specializzato che, messo a disposizione del potere politico, legittima i processi alle streghe in termini di "scienza", di "conoscenza razionale istituzionalizzata". Questo ruolo ha svolto il trattato sulla stregoneria "Malleus maleficarum", scritto dai frati dominicani Jakob Sprangher e Heinrich Krämer sull'incarico del Papa Innocenzo VIII. che li autorizzava a "ricercare, punire, incarcerare e correggere le persone resesi colpevoli di stregoneria". Il trattato esce nel 1487 ed incontra un successo enorme diventando in seguito il fondamento scientifico dei processi alle streghe.

Gli autori sollevano all'inizio del testo alcune questioni teologiche fondamentali, ad esempio se e come è possibile trasformare un essere in un essere diverso da quale è stato creato, se l'opera del diavolo può prevalere su quella di Dio oppure se l'effetto della magia deve necessariamente essere solo immaginario. Citando le autorità teologiche i due frati deducono che è eretico chi non crede in diavolo e i suoi alleati. Nel trattato troviamo molte tesi stupefacenti ad esempio questa: "Sono da definire come colpiti dal diavolo solo coloro che diventano improvvisamente poveri e non coloro che diventano improvvisamente ricchi."

L'obiezione più semplice e insieme più radicale contro la stregoneria è questa: Dio onnipotente non può dare al diavolo e alle streghe un potere sufficiente per stregare gli esseri da lui creati. La risposta "scientifica" dei due frati è questa: Dio l'ammette solamente per il fatto che in questo modo aumenta la sofferenza del diavolo, dato che la sua volontà malvagia diventa complessivamente un momento del processo in cui i fedeli vengono separati dagli infedeli e dunque Satana stesso coopera con il disegno divino e il rafforzamento della fede.

Per quanto oggi le elucubrazioni dei due frati sulla possibilità di procreare dei diavoli incubi o succubi oppure sulla possibilità delle streghe di volare ci possano sembrare l'opposto della conoscenza razionale, il testo corrispondeva in realtà ai canoni di scientificità del tempo e dava una giustificazione scientifica ad una serie di pratiche orribili. La contraddizione centrale che gli autori del trattato dovevano "spiegare" riguardava il permesso divino. Il diavolo non può infatti essere mai più forte di Dio, come allora riesce a corrompere ad esempio il sacro matrimonio "benedetto da Dio"? Nessuna stregoneria può riuscirci se non con il permesso divino, ma perché questo viene concesso? I frati concludono ad esempio che i diavoli possono fare cose invisibili ma non visibili e queste cose "invisibili sono permesse loro da Dio per mettere alla prova i buoni o per correggere i malvagi". Il trattato illustra la storicità della conoscenza scientifica, i limiti storici dello status di razionalità che noi attribuiamo a certi saperi.

Ecco un passo tipico del trattato "Malleus maleficarum" che riguarda la possibilità delle streghe di volare:

"Per quanto riguarda la modalità del trasferimento, esso avviene così: come si è visto sopra, le streghe, per istruzione del diavolo, fanno un unguento con le membra dei bambini, sopra tutto di quelli uccisi da loro prima del battesimo, spalmano di questo unguento una seggiola o un pezzo di legno, e fatto questo si levano per aria sia di giorno sia di notte, visibilmente o anche se vogliono, invisibilmente, perché il diavolo può occultare un corpo frapponendone un altro, come si è detto nella prima parte, quando si parlava della apparizione prodigiosa per opera del diavolo. In verità, benché il diavolo si serva di questo unguento per lo più con il fine di privare i bambini della grazia battesimale e della salvezza, tuttavia lo si è visto parecchie volte compiere le stesse cose

senza l'unguento. Talvolta trasporta le streghe servendosi di animali che non sono veri animali, ma diavoli che assumono queste forme, oppure, talora, esse vengono trasferite senza alcun aiuto esterno, semplicemente mediante la capacità del diavolo che opera visibilmente.

Ecco una storia di un trasporto visibile avvenuto di giorno. Nella città Waldshut sul Reno, nella diocesi di Costanza, c'era una strega, così odiata dalla gente della città, che non era stata invitata ad un matrimonio. Tuttavia, poiché quasi tutti gli abitanti sarebbero stati presenti, indignata, giurò di vendicarsi. Invocò il diavolo, gli espresse la causa della sua tristezza e gli domandò di suscitare una grandinata per disperdere tutti coloro che danzavano. Il diavolo acconsentì, la sollevò da terra e la trasportò per aria su una collina vicino alla città, sotto gli occhi di alcuni pastori. Là, come essa disse in seguito, non aveva l'acqua da versare in una fossa (si vedrà che questo è il metodo di cui si servono per suscitare le grandinate); allora scavò una piccola fossa in cui al posto dell'acqua versò l'urina, poi secondo la consuetudine la mescolò con un dito al cospetto del diavolo e subito il diavolo, lanciando in alto il liquido, scatenò una violenta grandinata che cadde solamente sui danzatori e sui cittadini. Quando tutti si furono dispersi e discutevano tra di loro della causa di questa tempesta, poco dopo videro la strega entrare in città. Questo aggravò molto i loro sospetti, ma quando i pastori raccontarono quello che avevano visto, i sospetti che erano già forti divennero violenti. Si arrestò la strega ed essa confessò che lo aveva fatto perché non era stata invitata. Per questo e per le altre numerose stregonerie da lei perpetrate fu bruciata.

Non è necessario addurre ancora altre prove, dato che la fama di questo genere di trasporti si diffonde continuamente anche tra il popolo. Ci auguriamo che quanto abbiamo detto sia sufficiente a contraddire coloro i quali negano categoricamente questo genere di trasporti o tentano di affermare che avvengono solo con l'immaginazione e con la fantasia." (*Il martello delle streghe*, 1977, Marsilio editore, pp. 196-197)

Il secondo punto è l'attacco alla divisione dei poteri che è il tratto costitutivo del discorso inquisitorio. Il discorso inquisitorio prepara il governo degli inquisitori annullando la divisione dei poteri e legittimando una brutalità illimitata che intimidisce preventivamente ogni critica. Il *Malleus maleficarum* prepara il governo degli inquisitori, il cui scopo dichiarato è l'urgenza di sconfiggere un "complotto contro l'umanità" che la minaccia mortalmente. Dalla storia moderna conosciamo simili "martelli" contro la borghesia e i suoi pregiudizi, contro i comunisti che avvelenano i nostri valori (o persino i liquidi nel nostro corpo come dice il generale nell'immortale film "Dottor Stranamore" di Kubrick) o contro le pseudoscienze ecc. Questo tragico genere letterario consiste nel definire un elenco di caratteristiche che definiscono il nemico assoluto dell'umanità – l'alleato del diavolo, dei comunisti, dei nemici del popolo ecc. contro il quale è moralmente lecito di combattere con tutti i mezzi.

Due momenti nel discorso inquisitorio voglio mettere in luce: in primo luogo, i trattati come *Malleus* legittimano sempre una violenza assoluta, disumana, illimitata. Se la violenza è rivestita di terminologia scientifica viene accettata come necessaria anche da persone normali, per niente devianti.

In secondo luogo, i trattati come il *Malleus* sono lo strumento mediante il quale gli inquisitori privano i nemici del loro status di uomini e giustificano il loro totale annientamento. Essi giustificano la sospensione della nostra tradizione morale e giuridica, la costituzione dei tribunali speciali presieduti dagli specialisti che disponendo di saperi speciali conoscono la gravità della minaccia contro l'umanità e si impegnano senza scrupoli nella lotta contro di essa.

Nella tradizione occidentale possiamo chiamare "inquisitori" gli specialisti nella repressione dei "saperi sovversivi" che minacciano il monopolio della chiesa o dello stato o della "maggioranza" di definire la differenza tra la realtà e l'illusione. Il governo degli inquisitori trasforma lo Stato in uno strumento di lotta contro il nemico assoluto. E' per questo che gli inquisitori cercano di intimidire tutti i poteri scettici e neutrali come è quello giudiziario o accademico. L'inquisitore vuole sempre essere "giudice dei giudici", altrimenti non riuscirebbe ad imporre la mobilitazione e le misure urgenti contro le gravi minacce che denuncia.

I giudici che si rifiutavano di accettare come prove le confessioni aberranti delle donne torturate fino ad impazzire o palesamente malate venivano accusati di stregoneria essi stessi.

La divisione dei poteri non è un'istituzione occidentale ma è il quadro di ogni istituzione occidentale. La sua funzione sta nel frenare la tendenza all'accentramento del potere cui i fanatici sempre

aspirano. La divisione dei poteri pone un freno alle passioni politiche, alla volontà di imporre i propri fini ultimi e sacri a tutta la società.

La caccia alle streghe in tutte le sue forme implica un attacco a questa funzione fondamentale della divisione dei poteri, quella cioè di frenare le passioni politiche.

Trevor Roper nella sua analisi della caccia alle streghe nel Cinquecento e Seicento scrive:

“A confessori e giudici vennero forniti manuali che contenevano tutte le più recenti informazioni sul fenomeno, gli odi campanilistici vennero sfruttati per ottenere delazioni, si fece ricorso alla tortura per estorcere e rendere più complete le confessioni e i giudici più indulgenti vennero denunciati come nemici del popolo di Dio, sentinelle assopite della cittadella assediata. Forse questi “protettori di streghe” erano stregoni essi stessi. Nell’ora del pericolo, quando sembrava che Satana stesse quasi per conquistare il mondo, si scopriva che i suoi agenti erano assisi ovunque persino sui scranni dei giudici, sulle cattedre universitarie e sui troni regali” (Trevor Roper 1975, 139-140).

Ecco un modo efficace per imporre come verità le invenzioni assurde sostenute solamente dalla tortura e trasformate in prova giudiziaria solamente in virtù della intimidazione del potere giudiziario e di tutte le istanze critiche – allusione alle cattedre universitarie è importante. Travolgendo le procedure giudiziarie ordinarie – per il reato di stregoneria le norme ordinarie sulle prove nonché i limiti normali all’applicazione della tortura venivano sospesi – si otteneva qualsiasi confessione. Jean Bodin ha scritto che nemmeno una persona su un milione sarebbe stata condannata se fosse stata rispettata l’autonomia del potere giudiziario, la valutazione indipendente della prova da parte dei giudici indipendenti.

Il terzo punto è il panico, la paura della minaccia proveniente dall’esterno, dal di là o meglio dal Satana. La paura dell’invasione da parte dei mostri che abitano "là fuori", all'esterno del nostro mondo, dei poteri estranei capaci di trasformare la nostra mente e il nostro corpo mediante pratiche "segrete" oppure contaminarci mediante le loro strane credenze o diffondere le malattie "sconosciute", è un archetipo nella civiltà occidentale. Il complotto delle streghe ha molte varianti contemporanee - paura del terrorista, dell'extracomunitario, del comunista, del nemico della democrazia, dell'ebreo, delle multinazionali ecc. ecc.

Questa paura deve essere generica, non avere un oggetto specifico e deve rasentare il panico morale, cioè deve implicare la paura che le convinzioni morali su cui si fonda il nostro mondo possono essere rovesciate. Nel secolo delle streghe si trattava della paura dei saperi pericolosi e potenti che stavano per cambiare il mondo.

La magia non è altro che la metafora della scienza che si affacciava nella civiltà occidentale come forza storica decisiva. La conoscenza scientifica con il suo orientamento all’efficienza, all’azione nel mondo, assomiglia più alla magia che alla contemplazione medievale. E' importante rendersi conto che la caccia alle streghe irrompe in Europa come fenomeno di massa nel momento in cui comincia a profilarsi l’egemonia del sapere scientifico e del potere tecnologico di cambiare il mondo la cui crescita veloce comincia a spazzare via tutte le autorità tradizionali. La caccia alle streghe è ispirata dall’angoscia suscitata da questo nuovo potere che nella sua struttura assomiglia piuttosto alla magia che alla contemplazione teologica. Questi pericolosi saperi arrivano a noi portati dallo stesso fiume dei saperi magici – il bisogno di dominare il creato. Lo storico Josef Hansen ha scritto che la caccia alle streghe è "l’ombra su un’epoca che ha portato all’umanità sia il Rinascimento che uno sviluppo eccezionale delle scienze empiriche, dunque un’epoca caratterizzata dal progresso culturale".

Il quarto punto è il vincolo dei fenomeni come questo alla paura della sessualità, della donna, del corpo che ha radici profonde nella tradizione cristiana. La devianza sessuale o la simbologia sessuale, il significato simbolico del corpo ecc. è sicuramente uno degli elementi costitutivi dei fenomeni di massa. Vi è una relazione importante tra la paura della sessualità, tra la repressione della sessualità e i fenomeni come caccia alle streghe o i totalitarismi. Il fatto che la strega è una donna è sicuramente importante, anche se a volte le interpretazioni femministe sembrano esagerare presentando la caccia alle streghe come

un complotto dei preti contro le donne. In ogni caso però la rilevanza dei fenomeni di questo tipo in Occidente è legato alla storia della sessualità.

Troviamo tutti e quattro questi punti nei totalitarismi o nei movimenti di massa. Ad esempio la scienza razzista svolgeva il ruolo del manuale *Malleus maleficarum*, la dottrina di Marx e di Lenin aveva un ruolo simile ecc.

Ora i “movimenti di massa” diventano pericolosi solo a condizione di venir inseriti nel contesto della “caccia alle streghe”, ovvero quando preparano il governo degli inquisitori che sospende la divisione dei poteri, legittima una repressione spietata del nemico, nei cui confronti non riconosce alcun vincolo morale, alimenta la paura dell'invasione dei mostri da "altri mondi" e sfrutta la sessualità repressa. E' per questo che la parola "massificazione" è oggi così carica di messe in guardia e di richiami a vigilare.

Uno dei più grandi scrittori mitteleuropei, premio Nobel per la letteratura Elias Canetti, ha dedicato alle masse della modernità un libro immenso “Il potere e le masse”. Egli concepisce la massa come una dimensione che, quando irrompe nella nostra vita, ci spinge ad agire in una specie di estasi, di trance che rende le nostre azioni indipendenti da ogni forma di ordine normativo. Il secolo Ventesimo era non solo il secolo delle ideologie, della rivolta contro la modernità, dell’America, ma anche il secolo delle masse. Ecco un passo dal romanzo “Die Blendung”, in italiano “Autodafé”.

“Noi conduciamo la cosiddetta lotta per l’esistenza non solo per la fame e per l’amore ma anche per soffocare in noi la massa. In determinate circostanze essa diventa così forte da costringere l’individuo a compiere azioni disinteressate o addirittura contrarie al proprio interesse. ...Essa ribolle, animale mostruoso, selvaggio, ardente e turgido di umori, nelle profondità del nostro essere, più profonda delle madri. Nonostante la sua età è animale più giovane la creatura essenziale della terra, la sua meta e il suo avvenire. Di essa noi non sappiamo nulla, viviamo ancora come presunti individui. A volte la massa ci si riversa addosso, una tempesta muggente, un unico oceano fragoroso, nel quale ogni goccia vive e vuole la stessa cosa di tutte le altre. Per il momento essa è solita a tornare a dissolversi, e allora noi siamo di nuovo noi stessi, dei poveri diavoli solitari. Nel ricordo non riusciamo a concepire l’idea di essere mai stati tanto numerosi, tanto grandi a tanto uniti.”

BIBLIOGRAFIA

- ADORNO T.W., *Dialettica negativa*, Torino 1970 Einaudi
- ADORNO T.W., HORKHEIMER M., *Dialettica dell'Illuminismo*, Torino 1966, Einaudi
- ALEXANDER J.G., *Teoria sociologica e mutamento sociale*, Milano 1990, Angeli editore
- ALEXANDER J.C., SMITH P., *The Discourse of American Civil Society: A new Proposal for Cultural Studies*, in "Theory and Society", 1993, 2, pp. 151-207.
- ALMOND G.A., VERBA S., *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, Princeton University Press 1963
- ANDERSON B., *Imagined Communities: Reflections on the Origin and the Spread of Nationalism*, Londra, Verso 1991
- ARDIGO' A. *Presentazione*, in Stein E., *L'empatia*, Milano 1986, F. Angeli
- ARENDT Hannah, *The Human Condition*, The University of Chicago Press 1958
- BANFIELD C.E., *Le basi morali di una società arretrata*, Bologna 1976, Il Mulino
- BATESON Gregory, *Verso un'ecologia della mente*, Milano 1976, Adelphi
- BATESON Gregory, *Gli uomini sono erba. La metafora e il mondo dei processi mentali*, in Thomson W.I. (a cura di) *Ecologia e autonomia* Milano 1988, Feltrinelli
- BAUMAN Zygmunt, *The Fate of Humanity in the Post-Trinitarian World*, in *Between Two Wars* hec.n. 2003-4, European University Institute
- BAUMAN Zygmunt , *Sociology after the Holocaust*, in "BjS", 1988, n. 4
- BECK Ulrich, *World Risk Society*, Cambridge 1999, Polity Press
- BECK Ulrich, *Modernizzazione riflessiva*, Trieste 1999a, Asterios editore
- BECK Ulrich, *Che cosa è la globalizzazione*, Roma 1999, Carocci
- BELARDINELLI Sergio, *Una sociologia senza qualità*, Milano 1993, Franco Angeli
- BELL Daniel, *The Coming of Post-industrial Society*, N.Y. 1973, Basic Books
- BELL Daniel, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, New York 1976, Basic Books
- BELOHRADSKY V., *Tra il vapore e il ghiaccio*, quaderni di futuribili n. 3, Gorizia 2002, ISIG
- BLASUTIG G., *Postfordismo: un paradigma troppo forte o troppo debole?*, in "FOEDUS" n. 8, 2004, pp. 51-74
- BLAU Peter, *Il paradosso del multiculturalismo*, in "Rassegna italiana di sociologia", 1995
- BLUMENBERG H. *La legittimità della modernità*, Genova 1992, Marietti
- BLUMER Herbert, *La società come interazione simbolica*, in *assegna italiana di sociologia*", 2/1972
- BOBBIO Norberto, *Il futuro della democrazia*, Torino 1984, Einaudi
- BOLTANSKI Luc, CHIAPELLO Eve, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Parigi 1999, Galimard
- COLEMAN J.S. *Social Capital in the Creation of Human Capital*, "American Journal of Sociology", 1988, 94 – supplement, pp. 95-120
- COLOMBO Fausto, *Il silenzio del mondo. L'eclissi del messaggio nella società della comunicazione*, in BARBIERI, VIDALI, *La ragione possibile*, Milano 1988, Feltrinelli
- COULTER Jeff, *Mente, conoscenza, società* Bologna 1991, il Mulino
- COOLEY Ch. G., *L'organizzazione sociale*, Comunità, Milano 1963
- CROZIER Maurice, *Il fenomeno burocratico*, Milano 1978, Etas libri
- DAL LAGO A., *Il disagio della globalizzazione*, in "Aut-Aut", 1999, f. 289-290, pp. 195-206.
- DEBORD Guy, *La società dello spettacolo*, Roma, Stampa Alternativa Editrice
- DE MASI D., *Il futuro del lavoro*, Milano 1999, Rizzoli
- DUCLOS D., *La nascita dell'iperborghesia*, 1998, www.ilmanifesto.it/MondeDiplo/LeMonde-archivio/
- ECO U., *Lector in fabula*, Milano 1979, Bompiani
- ECO U., *I limiti dell'interpretazione*, Milano 1990, Bompiani
- GADAMER H.G., *L'eredità dell'Europa*, Torino 1991, Einaudi
- GALBRAITH J.K.; *The Affluent Society*, 1959
- GELLNER E., *Nations and Nationalism*, Cornell UP, Ithaca 1983
- GERMANI Gino, *Sociologia della modernizzazione*, Bari 1971, Laterza
- GIDDENS A., *Sociologia*, Bologna, 1983, il Mulino
- GOULDNER A.W. *La crisi della sociologia*, Bologna 1972, Il Mulino
- GUGGENHEIM Davis, *An Inconvenient Truth*, Global Warming Document, 2006 (film)
- HABERMAS Jurgen, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Bari 1984, Laterza
- HABERMAS Jurgen, *Teoria e prassi nella società tecnologica*, Bari 1969, Laterza,
- HABERMAS Jurgen, *Morale, diritto, politica*, Torino 1992, Einaudi
- HABERMAS Jurgen, *Teoria dell'agire comunicativo*, Bologna 1986, il Mulino
- HEIDEGGER M., *Die Technik und die Kehre*, Tübingen 1962, Neske
- HORKHEIMER M. *Eclissi della ragione*, Milano 1962, Sugarco,
- HUNTINGTON Samuel P., *The Clash of Civilizations*, in "Foreign Affairs" 1993, n. 3, p. 22-28
- INGLEHART R., *La società postmoderna* Roma 1998, Editori Riuniti
- JOHNSON H. M. *Trattato di sociologia*, Milano 1968, Feltrinelli

- KORNHAUSER W., *The Politics of Mass Society*, Glencoe 1959, The Free Press
- LATOUR B. *Nous n'avons jamais été modernes*, Parigi 1991, La Découverte,.
- LATOUR B. *Politiche della natura*, Milano 2000, Raffaello Cortina editore
- LIDZ T., *Famiglia ed origine della schizofrenia*, Firenze 1975, Sansoni
- LOVELOCK James, *Le nuove età di Gaia*, Milano 1991, Bollati Boringhieri
- LUHMANN Niklas, *Sociologia del rischio*, Milano 1996, Mondadori
- LUHMANN Niklas, *Modernità e differenziazione sociale*, in Mari G. (a cura di) *Moderno/postmoderno*, Milano 1987, Feltrinelli
- LYOTARD J.F., *La condizione postmoderna*, Milano 1985, Feltrinelli
- MANGHI Sergio, *Ambiente/ecosistema*, in MELUCCI Alberto, *Parole chiave*, Milano 2000, F. Angeli editore
- MANNHEIM Karl, *L'uomo e la società in un'età di ricostruzione*, Milano 1959, Comunità
- MARENCO F.D., *Note sul gioco politico*, in "Controcorrente" n.1-3, 1975, pp.111-146
- MARQUARD Odo, *Sull'imprescindibilità delle scienze dello spirito*, in *Filosofia '87*, a cura di Gianni Vattimo, Laterza, Bari, 1988, 11
- McLUHAN Marshall, *Il villaggio globale*, Milano 1989, Sugarcoedizioni
- McLUHAN Marshall, *Gli strumenti del comunicare*, Moilano 1974, Garzanti
- MEAD G. H., *Mente, sé e società*, Firenze 1966, Giunti-Barbera
- MERTON Robert K., *Teoria e struttura sociale*, Bologna 1971, il Mulino
- MICHELS Roberto, *Sociologia del partito politico*, Bologna 1966, il Mulino
- MOSSE Georg, *La nazionalizzazione delle masse*, Bologna 1975, il Mulino
- NEGROTTI M., *Sociologia dell'ambiente tecnico*, Milano 1975, F. Angeli
- NISBET R., *La tradizione sociologica*, Firenze 1977, La Nuova Italia
- OFFE C. *L'utopia dell'opzione zero*, in P. Ceri (cur.), *Ecologia politica*, Milano 1987, Feltrinelli,
- OLSON Mancur, *Logica delle istituzioni*, Milano 1994, Edizioni di Comunità
- OLSON Mancur, *Logic of Collective Action. Public Goods and the Theory of Groups*. Cambridge 1965, Harvard University Press
- OPERTI, Tamara, *La legge 180: società civile, comunità, psichiatria*, Tesi di laurea, Università di Trieste 2001
- PARK, Robert, *La folla e il pubblico*, Armando editore, 1996
- PARK, Robert, Burgess, McKenzie, *La città*, Milano 1967, edizioni di comunità
- PARSONS T., *Teoria sociologica e società moderna*, Milano 1971, Etas Kompass,
- PARSONS T., & BALES R., *Famiglia e socializzazione*, Milano 1974, Mondadori
- PATOCKA J., *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, Bologna 1980, CSEO
- PELLIZZONI L., OSTI G., *Sociologia dell'ambiente*, Bologna 2003, il Mulino
- PERNIOLA M., *La società dei simulacri*, Bologna 1983, Cappelli
- POLANYI Michael, *La grande trasformazione*, Torino 1974, Einaudi
- PUTNAM R.D., *Democracies in Flux*, Oxford University Press 2002,
- PUTNAM R.D., *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton University Press 1993
- RATZINGER Joseph, PERA Marcello, *Senza radici*, Milano 2005, Mondadori
- REGUZZI T., *Famiglia e devianza, indagine empirica in Cesano Maderno*, tesi di laurea, Genova 1979/80, Università
- RICHTA R., *La civiltà al bivio*, Milano 1969, F. Angeli
- ROKKAN S., *Cittadini, elezioni, partiti*, Bologna 1982, il Mulino
- SARTORI Giovanni, *Pluralismo, multiculturalismo e estranei*, in "Rivista italiana di scienza politica", n. 3, 1997, 477-492
- SCHMITT Karl, *Le categorie del politico*, Bologna 1972, Il mulino,
- SCHUMPETER J.A., *Capitalismo, socialismo e democrazia*, Milano 1055, Comunità
- SCOTT M. B, LYMAN S.M, *Accounts*, in "American Sociological Reviw, 1968, vol. 33, 1, pp. 46 -62
- SEN Amartya, *La democrazia degli altri*, Milano 2004, Mondadori
- SEN A. (1986), *Scelta, benessere, equità*, Il Mulino, Bologna.
- STIGLITZ J., *Public Policy for a Knowledge Economy*, The World Bank chief economist speech, www.worldbank.org
- STIGLITZ J. *Il ruolo economico dello Stato*, Bologna 1992, il Mulino
- SZTOMPKA P. *Civilizational Competence: un prerequisito per la transizione, Democrazia diretta*, 1992, n. 4, pp. 41-54
- THOMPSON J.B., *Mezzi di comunicazione e modernità*, Bologna 1995, il Mulino
- TOENNIES Ferdinand, *Comunità e società, Comunità*, Milano 1963
- TOURAINÉ Alain, *Per la sociologia*, Torino 1978, Einaudi
- UNGARO, D., *Democrazia ecologica*, Bari 2004, Laterza
- UNGARO, D., *Capire la società contemporanea*, Roma 2001, Carocci
- VATTIMO G., ROVATTI P.A., *Il pensiero debole*, Milano 1984, Feltrinelli
- VATTIMO G. *La società trasparente*, Milano 1989, Garzanti
- WALLERSTEIN I., *The Heritage of Sociology, The Promise of Social Science*", in "Current Sociology", 1999, (47, 1-37)
- WALTERS W. *Social Capital and Political Sociology*, "Sociology" 2002, n. 36, pp. 377-397
- WEBER Max, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino 1958
- WEBER Max, *Economia e società*, Milano 1995, Edizioni di Comunità
- WEBER Max, *Il lavoro intellettuale come professione*, Torino 1967, Einaudi
- WEISS Linda, *Globalizzazione*, in "Rassegna italiana di sociologia 1998, n. 2, pp.273-285

WITTGENSTEIN L., *Della certezza*, Torin 1978, Einaudi
WOLF M., *Teorie delle comunicazioni di massa*, Milano 1985, Bompiani
WOLF M., *Teorie delle comunicazioni di massa*, Milano 1985, Bompiani
WITTGENSTEIN L., *Ricerche filosofiche*, Torino 1967, Einaudi
WRIGHT MILLS, C. *Saggi di sociologia della scienza*, Milano 1971, Bompiani
ZIZEK S., *Difesa dell'intolleranza*, Troina 2003, Città Aperta Edizioni
ZIZEK S., *Distanza di sicurezza, cronache del mondo rimosso*, Roma 2005 Manifestolibri