

Indice

PRESENTAZIONE DEL NUMERO (pag. 5)

Editoriale

LA POLITICA NELL'EPOCA DEL TRAMONTO
DEI PARTITI (pag. 7)

Esperienza e rappresentazione

ESPERIENZA (PARTE I) (pag. 12)

Giulio Trapanese

Esperienza e rappresentazione

DECOSTRUIRE LA VIRTUALITÀ
QUALCHE APPUNTO SULLA NASCITA
DELL'INFORMATICA (pag. 19)

Dario Malinconico

Esperienza e rappresentazione

VIGOTSKIJ E IL RUOLO DELL'ATTIVITÀ MEDIATA
NELL'APPRENDIMENTO (pag. 24)

Nicola Caruso

Esperienza e rappresentazione

SE LA STORIA PUÒ FINIRE
UNO STUDIO A PARTIRE
DA HEGEL E BATAILLE (pag. 29)

Mariano Mazzullo



Esperienza e rappresentazione

NOTE QUANTO MAI DISTRATTE SUL DISINCANTO
VIRTUALE DEL MONDO (pag. 38)

NerioJamil Palumbo

Esperienza e rappresentazione

IN MORTE DELL'ARCHIVIO (pag. 44)

Annelise D'Egidio

SIETE MAI STATI A TIMES SQUARE? (pag. 50)

Marilisa Moccia

La città dell'uomo

KIKU, PIATTAFORMA WEB
PER L'AUTORICOSTRUZIONE DE L'AQUILA (pag. 51)

Francesco D'Onghia

Lavoro-non lavoro

«IL LAVORO RENDE LIBERI»? (pag. 55)

Massimo Ammendola

UN'INTERVISTA ESTIVA A CITTÀ FUTURE (pag. 63)

Mariano Mazzullo

Transizione

ALTERNATIVE CURDE ALLA «MODERNITÀ CAPITALISTA»
E ALLO STATO NAZIONE (pag. 67)

Domenico Musella, Alessandro Paolo

Transizione

LA COSTITUZIONE ANTIDOTO CONTRO
LA TRANSIZIONE (pag. 76)

Guido Cosenza

Transizione

IL DISCREDITO PATOLOGICO NELLA SCIENZA MODERNA.
OVVERO: SU COME POSSA DIVENIRE MOLESTA L'EVIDENZA

EMPIRICA (pag. 80)

Roberto Germano

COSA SOGNANO I RAGAZZI? (pag. 89)

a cura di *Giulio Trapanese*

SU SCUOLA E CULTURA (pag. 101)
Giuseppe Genovese

LA PRIMAVERA ARABA VISTA DAL
GOLFO PERSICO (pag. 104)
Maria Chiara Rizzo

Recensioni

RITROVARE GLI ALTRI:
BAUMAN, «VITA LIQUIDA» (pag. 105)
Giulia Inverardi

Recensioni

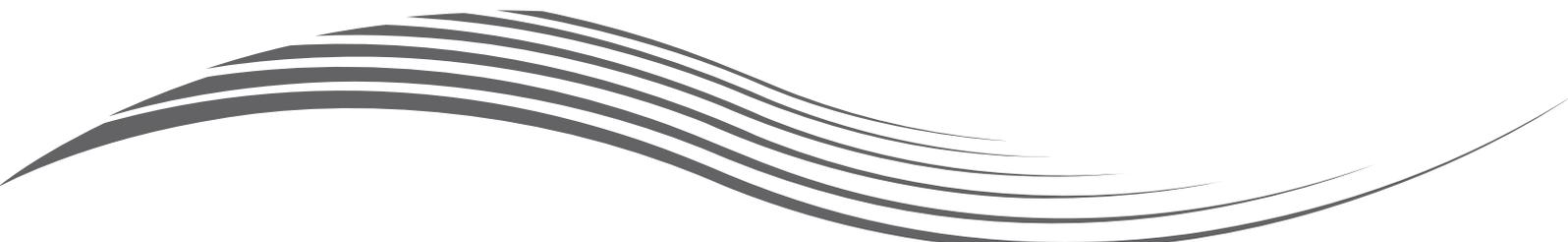
LA FINE DELL'ANTI-CITTÀ?
BENEVOLO E BOERI SUL DESTINO DELL'URBANESIMO
(pag. 117)
Alessandro D'Aloia

Recensioni

REINHART KOSELLECK, «CRISI.
PER UN LESSICO DELLA MODERNITÀ» (pag. 121)
Gennaro Imbriano

Recensioni

JEAN BAUDRILLARD, «IL DELITTO PERFETTO».
UNA PROPOSTA DI LETTURA (pag. 128)
Giulio Trapanese



Città Future - Rivista politica quadrimestrale

Redazione:

Massimo Ammendola (direttore responsabile)
Alessandro D'Aloia
Giulio Trapanese

Progetto grafico e direzione creativa:

Ilaria Capalbo

Anno III num. III

Periodico registrato presso il Tribunale di Napoli, autorizzazione n.25 del 12/4/2010

www.cittafuture.org

Presentazione del numero

Redazione

Il numero che qui vi presentiamo (n°8), è il numero più ampio che abbiamo prodotto a partire dall'inizio delle nostre pubblicazioni. D'altra parte, vi annunciamo che questo sarà anche l'ultimo numero prima dell'avvio d'una campagna di abbonamenti. Questa campagna non eliminerà la disponibilità gratuita del pdf sul nostro sito, ma senz'altro cambierà alcuni criteri d'impaginazione e di dimensioni della nostra pubblicazione quadrimestrale.

Veniamo quindi al numero 8 e alla sua composizione. L'editoriale, *La politica nell'epoca del tramonto dei partiti*, ha come tema quello del ruolo dei partiti oggi e la loro prospettiva futura. In una società come la nostra, infatti, che muta rapidamente, crediamo sia essenziale domandarsi se alcune categorie politiche e, soprattutto, alcuni strumenti dell'azione politica del secolo ventesimo siano ancora oggi attuali, necessari, opportuni. Prima che un discorso teorico, riguardante il cambiamento della nostra società nella direzione della comunicazione virtuale e della riduzione della differenza fra evento e sua rappresentazione, ci spinge a tali riflessioni la serie di cambiamenti che oggettivamente ci sembra stiano presentandosi nello scenario occidentale e non solo, rispetto ai modi e alle forme della politica, e a come si organizzino e, soprattutto, quanto durino, le forme di associazione politica in questo frangente. Non lasciandoci illudere anche da quelle situazioni che possono apparire le più stabili, crediamo di trovarci di fronte ad un cambiamento importante, un cambiamento che segna la grande distanza fra noi e il secolo che ci ha preceduto.

D'altra parte, oltre ad approfittare dell'ultimo numero "a maglie larghe" prima degli abbonamenti, la ragione di una tale quantità di articoli risiede anche nello sviluppo del lavoro che stiamo portando avanti rispetto alle rubriche che abbiamo proposto negli ultimi tempi e rispetto a cui stiamo procedendo con il lavoro, cogliendo anche i primi frutti.

Per la rubrica *Esperienza e rappresentazione* abbiamo, infatti, in questo numero diversi articoli di approfondimento: l'articolo di G. Trapanese *Esperienza (parte I)*, che è la rielaborazione della terza parte del seminario tenuto per scuola Critica nel 2011 di cui potete leggere le prime due parti nei numeri precedenti, gli articoli dei nostri nuovi collaboratori D. Malinconico, N. Caruso, J. Palumbo e A. D'Egidio, con, rispettivamente: *Decostruire la virtualità, qualche appunto sulla nascita dell'infor-*

matica; Vigotskij e il ruolo dell'attività mediata nell'apprendimento; Note quanto mai distratte sul disincanto virtuale del mondo; In morte dell'archivio. Sullo sfondo di tali articoli si pone il tema della rubrica ed, in particolare, il carattere contraddittorio del processo di informatizzazione della produzione e della vita, processo che si sta compiendo a ritmi forzati negli ultimi anni.

In particolare, l'articolo di D. Malinconico pone in risalto quella cesura storica importante costituita dagli anni ottanta in cui si diffuse il mito dell'informatica e della libertà individuale legata al personal computer.

Oltre a questi articoli, sempre per la rubrica *Esperienza e rappresentazione*, abbiamo l'articolo di M. Mazzullo, che già collabora da tempo per la nostra rivista. In *Se la storia può finire, uno studio a partire da Hegel e Bataille*, è trattato il paradosso per cui i concetti di "fine del lavoro" e "fine della storia" sembrano avere l'uno a che fare con l'altro.

Prima delle altre rubriche compare un riporto originale di, M. Moccia, da un'esperienza statunitense e in particolare rispetto al tema dell'onnipresenza della pubblicità nella società americana (e dunque non solo quell'americana). Quest'ultimo contributo ben si addice all'idea che abbiamo provato a promuovere all'inizio del nostro progetto, quella di approfondire le forme di *Americanismo oggi*.

D'altra parte, per la rubrica *La città dell'uomo* abbiamo un contributo di un nuovo collaboratore, F. D'Onghia, intitolato *Kiku piattaforma web per l'auto-ricostruzione de L'Aquila*, come esempio particolare di una possibile applicazione dell'informatica al caso studio de L'Aquila dopo il terremoto del 2009. La piattaforma web diventa, qui, il mezzo per spezzare dal basso l'immobilismo istituzionale di fronte al problema concreto della ricostruzione della/e città terremotate/e.

Segue un articolo di M. Ammendola, «*Il lavoro rende liberi*»? che mette a tema il significato del lavoro nell'epoca attuale come entità che è possibile, e forse necessario, rifiutare. La riflessione rientra nell'argomento generale, già trattato per altri versi dalla rivista, del *Lavoro-non lavoro*.

Precedente agli articoli della rubrica sulla *transizione*, si trova un'intervista di M. Mazzullo alla redazione della rivista, rappresentata per l'occasione da G. Trapanese, nella quale il dibattito verte attorno ai "massimi sistemi", di cui sempre meno, ormai, si discute.

Aprè la serie di articoli in chiave "transitoria", un appassionato riporto, di D. Musella e A. Paolo, dal titolo *Alternative curde alla "modernità capitalista" e alla*

Stato Nazione, dalla conferenza internazionale *Sfidare la modernità capitalista. Concetti alternativi e la questione curda*, tenutasi ad Amburgo nel Febbraio del 2012. Dalla lettura dell'articolo è possibile capire come mai le riflessioni su un'alternativa di sistema possano provenire proprio dall'elaborazione teorica delle voci di una Nazione "senza Stato".

Nella stessa rubrica, trovano posto altri due articoli di G. Cosenza e R. Germano, il primo dal titolo *La Costituzione antidoto contro la transizione*, che analizza i principi reali soggiacenti alla nostra carta costituzionale, tutt'altro che aperta a scenari socio-economici differenti da quello attuale, il secondo intitolato *Il discredito patologico nelle scienze moderne. Ovvero: su come possa divenire molesta l'evidenza empirica*, in cui è trattata la difficoltà con la quale la scienza affronta i passaggi cruciali dei cambiamenti epocali di paradigma.

Abbiamo poi un'interessante intervista, ad opera di G. Trapanese, in forma di dialogo con alcuni giovani professori di scuola, avente come tema *Cosa sognano i ragazzi?*, che disegna il complesso quadro evolutivo dello scenario desiderante dei ragazzi di oggi.

Seguono un articolo di G. Genovese, *Su scuola e cultura*, che tematizza l'inadeguatezza dello stato attuale dell'istituzione scolastica e del concetto di cultura al quale essa risulta informata, e un breve articolo di M. C. Rizzo, sulle dinamiche geopolitiche che condizionano negativamente l'espressione autonoma di istanze rivoluzionarie nelle primavere arabe, intitolato *La primavera araba vista dal Golfo Persico*.

Infine, quanto a recensioni, questo numero ne abbonda: abbiamo G. Inverardi su *Vita Liquida* di Z. Bauman; A. D'Aloia con una recensione doppia su *La fine della città* di L. Benevolo e *L'Anticittà* di S. Boeri, messi a confronto; G. Imbriano su R. Koselleck e il suo testo *Crisi. Per un lessico della modernità*; G. Trapanese su *Il crimine perfetto* di J. Baudrillard.

Auguriamo a tutti buona lettura e vi invitiamo ad essere tra i primi nostri abbonati a partire dal prossimo numero.



La politica nell'epoca del tramonto dei partiti

Redazione

Fine della commedia

Nell'epoca della crisi perenne, il teatrino dei partiti sfiora sempre più il ridicolo. Sembra quasi che i protagonisti di questa continua pantomima stiano facendo tutto il possibile per aumentare la sfiducia e l'odio nei loro confronti, o meglio nei confronti della politica.

Le campagne elettorali iniziano subito dopo le elezioni, e continuano perennemente, offrendoci un quadro disarmante: la rappresentazione è quella di una realtà estranea, si è lontani dall'esperienza, i discorsi e le azioni sono slegati dai problemi reali. I partiti prima fungevano da struttura presente e radicata sui territori, in mezzo alle persone, comunicando con loro, sullo stesso piano. La rottura col passato è evidente, salta il rapporto politico tra le persone, manca la comunicazione e il confronto, diventiamo pedine, sentiamo che non possiamo incidere. Ormai il processo di sfaldamento dei partiti è irreversibile, anche se ciò che avverrà non sarà la loro morte, ma la fine della loro rappresentazione. Le stesse proposte di legge per bloccare i nuovi soggetti con sbarramenti al 5% o altri trucchi, segnalano la resistenza del vecchio a mantenere il potere secondo il consueto schema. Il partito, anche se in crisi, resta un'istituzione fondamentale nella gestione del potere, ricalcando gli schemi della politica parlamentare (gerarchia, struttura, ecc.) che è poi lo schema di un intero *modus vivendi*.

La politica forse prima poteva fare qualcosa, oggi non ha più capacità d'azione: i partiti, che prima avevano in mano la gestione politica, non hanno più una loro funzione, e per questo stanno scomparendo, in un contesto nel quale, come sostiene Bauman: la politica è locale, mentre il potere è globale e tutto è liquido tranne le differenze sociali. La loro disgregazione viene da lontano, dalla distruzione dello stato-nazione che sta attuando dal secolo scorso l'Alta Finanza, come scriveva Karl Polanyi. Le grandi aziende transnazionali, insieme a banche e fondi d'investimento, hanno una tale concentrazione di potere economico, che di conseguenza genera un forte potere politico: considerata la posta in gioco, non stupisce che la politica sia schiava dell'economia. Un partito avrebbe dovuto avere un fine... Non il vile mantenimento di uno schiavistico status quo. Non ci auguriamo quindi che tornino alla ribalta: per cambiare il mondo già non erano adatti, essendo sostanzialmente organizzazioni riformiste. Ma è evidente che è necessario qualcos'altro.

Il modello spettacolare che sta oggi prevalendo è quello d'origine americana: alla base ci sono dei-deologizzazione e banalizzazione. La campagna elettorale Obama-Romney ne è l'esempio: basata su rabbia, sfottò, offese e accuse sui redditi, sulla vita privata, sugli errori del passato. E, a proposito di rappresentazione, è nata anche una *app*: si chiama *Vote*, in cui si può combattere i due candidati americani, con una spada alla *Star Wars*, un forchettoni da barbecue, o meglio ancora a colpi di microfono... Lascia straniti il fatto che dall'*app* stessa ci si possa registrare per poi votare, veramente, alle elezioni, dato che in USA per votare tutti i cittadini con diciotto anni compiuti hanno diritto al voto, ma per esercitare tale diritto si iscrivano di loro sponte alle «liste elettorali». Mentre, nel frattempo, le multinazionali hanno scelto Romney: è lui che ha raccolto più fondi e donazioni.

Scenario non molto diverso quello francese, dopo la recente campagna elettorale Hollande-Sarkozy: da sottolineare, in Francia, l'uso continuo dei sondaggi, anche in diretta televisiva, durante il confronto, come un tele-voto: il sondaggio che autoverifica se stesso, la manipolazione all'ennesima potenza. Ma è ormai chiaro che Internet svolgerà un ruolo fondamentale nel dirigere le scelte della gente, manipolandole, aggiungendosi ai media tradizionali, già nelle mani dei grandi poteri di manipolazione. Ed infatti l'utilizzo dei nuovi media e di internet è esploso definitivamente, come mai prima d'ora, proprio durante la campagna francese: il responso della rete sull'efficacia dei candidati si evince immediatamente da quanti iscritti e quanti commenti e "mi piace" ci sono stati sulle loro pagine *Facebook*, o su quanti *tweet* (oltre 500.000) sono stati registrati su *Twitter* durante il confronto. Secondo i media, la lotta tra i due praticamente si è basata sullo scontro tra due stili, quello calmo e compassato di Hollande, contro quello nervoso e aggressivo di Sarkozy, che pare abbia stancato i francesi. E i problemi veri? I programmi? Fin troppo simili. È ormai evidente che per arrivare a quel livello di potere devi appoggiare ed esser appoggiato da poteri economici e massonici. Devi fare da maggiordomo. E se non servi più, o se inizi a fare errori ancor prima della fine del tuo tempo, come il nostro Berlusconi, vieni distrutto e sostituito. Come già successo ad Andreotti, Craxi: il potere attribuisce momentaneamente un ruolo importante; esaurita la funzione, senza spiegazioni, vieni messo da parte. Il ruolo di Berlusconi era quello di ridicolizzare la politica, distruggendone la credibilità, ed è stato perfetto. Ora servono i professori della finta etica e credibilità per tamponare l'emergenza della crisi economica. E l'Italia diventa un esperimento pilota, col governo Monti, dove per la prima

volta la politica partitica viene chiaramente e visibilmente esautorata e sostituita dai poteri forti.

E dopo l'arrivo dei saggi tecnocrati, cosa accade quindi nella politica italiana? La campagna elettorale è già iniziata, e anche da noi è colma di veleno. Si rincorrono le pulsioni della società, si cavalcano paure, sogni e bisogni, aldilà della frontiera dell'ideologia classica, esattamente come indicava Simone Weil nel suo *Manifesto per la soppressione dei partiti politici*¹, scritto nel lontano 1940, eppure ancora così attuale nella sua descrizione della politica ufficiale come semplice governo delle passioni, ruolo ormai egemonizzato dai mass media generalisti. Si offrono puntualmente nuove illusioni di cambiamento, offrendo a tutti costi la novità, le facce pulite: ne sono esempio il MoVimento 5 Stelle, il movimento arancione dei Sindaci capitanato dalla star Luigi De Magistris, e il movimento Alba (Alleanza Lavoro Beni comuni Ambiente, per un nuovo soggetto politico), quasi una riproposizione della Lista civica nazionale, interessante movimento proposto da Elio Veltri nel 2007, e poi scippato e strumentalizzato da IDV e dall'attuale senatore Franco Barbato, che una volta eletto si dimenticò di Veltri e della lista: un contenitore pieno di belle parole, che servì da accalappia-voti per IDV (che anche oggi, con SEL, sorride ad Alba). Ma non abbiamo memoria della Lista civica nazionale, quindi anche Alba ci sembra una bella novità...

Insomma, lo scenario che la politica italiana oggi ci sta offrendo, è quello del crollo dei partiti tradizionali. O meglio dei partiti della seconda repubblica, che hanno perso forza in modo evidente ed ora non possono fare a meno di continuare a sostenere il governo Monti, che è direttamente nelle mani dei grandi poteri di controllo. Ma se la situazione è questa non si può pensare che i partiti novecenteschi non abbiano avuto un ruolo privilegiato nel preparare il proprio crollo attuale, che tuttavia è crollo di partecipazione sociale, ma non di gestione, sempre più autoreferenziale, della distribuzione di risorse e delle posizioni di privilegio. A ciò che resta dei partiti (di massa) che furono, la situazione attuale fa comodo nella misura in cui li svincola dalla resa dei conti con il proprio elettorato, proiettandoli in uno stato di aristocratica attesa, in cui la responsabilità della loro passività è ascrivibile alla sfavorevole congiuntura economica o a qualcun altro (i c.d. tecnici), e dal quale possono finalmente permettersi il lusso, tutto intellettuale, di criticare le azioni altrui come se stessero tutti all'opposizione. La situazione è tale da suscitare la domanda se ai partiti politici

attuali convenga davvero vincere una qualche elezione nazionale per governare, visto che si può vivere benissimo altrimenti, gestendo il potere locale dal livello regionale in giù.

Ri-nascita della tragedia?

Si va verso le elezioni del 2013: alla ribalta il M5S, mentre PD e PDL, partiti copia uno dell'altro, perdono voti. Il centro e la destra affondano. Berlusconi continua ad annunciare un "nuovo" partito guidato da lui, anche se è evidente che chi è sopra di lui ha già deciso che è finito. E sono continuati e continueranno gli stravolgimenti e i continui e non casuali scandali, frutto del malaffare che in questi anni prima è stato favorito, e poi ultimamente portato alla luce, non casualmente. Così si allarga l'enorme vuoto creatosi nel rapporto tra opinione pubblica e politica, che ha fatto lievitare l'astensionismo, così come il successo dei grillini. La gente non ne può più dei partiti e della politica. La percezione, costruita ad arte, è evidente: partiti ladri ed inefficienti, connotati da mancanza di etica e incapacità di amministrare. E poi perfettamente congeniale è stata la crisi economica che ha permesso di imporre il commissariamento della politica con i tecnici di Monti, condannando il sistema partitico come incapace di gestire la situazione. Come afferma il politologo Fausto Carotenuto: «I poteri di manipolazione che hanno creato questo vuoto politico e lo stanno coltivando, cercheranno di riempirlo con qualcosa di più adatto a nuove manipolazioni delle coscienze. Aspettiamoci ulteriori stravolgimenti e la forte discesa in campo di qualche "messia" al momento giusto. A raccogliere gli sbandati. Certo non lasceranno il governo centrale ai grillini... Che sono considerati ottimi come opposizione che decostruisce, per il momento. Non ci facciamo distrarre: noi continuiamo a costruire nella società, orizzontalmente e localmente, e a sostenere solamente chi conosciamo bene per integrità ed etica, e non per come viene presentato dai media...»².

Non è quindi casuale la vittoria grillina: vincono i "tribuni sfascia-tutto ed arrufapopolo", che più o meno inconsapevolmente partecipano alla demolizione controllata del sistema, aizzando un odio antipolitico e distruttivo, continuando quindi con successo la strategia antipolitica dei poteri di controllo, ovvero la distruzione programmata della fiducia nella politica. Buttare la malapolitica, ma anche la politica. Regna il caos, non a caso, in un sistema che va in effetti demolito, ma non per costruire un nuovo

¹ Reperibile al seguente indirizzo: <http://gek60.altervista.org/wp-content/uploads/2012/06/manifesto-per-la-soppressione-dei-partiti.pdf>.

² *Note flash di oggi: crollo dei Partiti; "boom" della Borsa, decreti e vampiri; un po' di respiro*, Fausto Carotenuto, 23 m 2012, www.coscienzeinrete.net/politica/item/363-note-flash-di-oggi-crollo-dei-partiti-boom-della-borsa-decreti-e-vampiri-un-po-di-respiro.

totalitarismo, come invece vogliono le *lobbies* oscure legate ai poteri centralizzanti e globalizzanti, per impedire che le masse si risvegliano, si organizzino e si impossessino della politica: questo è l'obiettivo del «nuovo "governativo" affidato soprattutto a figure "tecniche" direttamente legate ai grandi poteri che vogliono una rapida centralizzazione europea, la perdita di sovranità ed una riduzione della politica nazionale a strumento dei poteri centrali, invece che a espressione del tessuto orizzontale locale». Accentramento del potere in un superstato europeo, attraverso il controllo dei parlamenti con un finto bipartitismo stile GB-USA e un forte impoverimento economico del tessuto sociale, per aumentare la paura che ci blocca, e per togliere risorse per le attività che favoriscono la crescita e la libertà di coscienza. Di conseguenza, gli scenari delle prossime elezioni potrebbero favorire questi piani: i grillini potrebbero avere un bel successo, con un discreto numero di eletti in Parlamento, che però non conterebbero nulla. «Vendola e Di Pietro possono essere adoperati in modo funzionale comunque, a seconda che li si voglia tenere a sostegno del governo o fargli fare opposizione. Da loro nessun problema. Si adattano a qualsiasi ruolo, pur di restare a galla. Il PD è uno strano animale transgenico che ambienti gesuito-massonici hanno perfettamente conformato negli anni mettendo insieme la vecchia sinistra DC e il vecchio PCI. Solo che il vecchio PCI fu del tutto depotenziato nei giorni di tangentopoli e ridotto ad un gruppo di tremebondi circoli di obbedienza alle supermassonerie, e i vecchi DC hanno assunto il comando vero e proprio, approfittando anche dell'opera di sostegno degli "strani" veltroniani. Il PD come è ora [e a maggior ragione con Renzi (dio ce ne scampi)] è perfettamente funzionale ai disegni dei gruppi di manipolazione. Ma lo era già abbondantemente ai tempi dell'Ulivo... di Prodi, di Ciampi, di D'Alema e di Veltroni... L'UDC è perfettamente in sintonia con il disegno di Eurolandia. No problem. I finiani anche, e poi al momento non contano nulla. La Lega è stata messa all'angolo con uno scandalo modello *blitzkrieg*... in pochi giorni. E consegnata all'ala maroniana, funzionale ai disegni eurocentrici e perfettamente allineata ai poteri che contano ora. In effetti il problema vero per i poteri che stanno conducendo la danza verso Eurolandia è il coacervo di interessi che fa capo al PDL berlusconiano. Quelli in Parlamento non li vogliono più. Quello che Berlusconi ha tenuto insieme fino ad ora con soldi e televisioni, è un complesso di vecchi poteri sparsi, dipendenti da massonerie e da ordini religiosi ora perdenti. Insieme ad una pletera di potentucci locali legati a vicende cittadine e regionali di potere economico, finanziario locale, in tanti casi anche malavitoso. Questo tessuto orizzontale – ancora forte a

livello locale – è proprio quello che disturba i centralizzatori, perché, essendo legato ai territori di provenienza, si oppone naturalmente al superstato. Ecco chi sarà probabilmente l'oggetto delle attenzioni dei poteri forti: la destra. Questa stanno trasformando e trasformeranno in qualcosa di più malleabile sradicandola dai territori il più possibile»³. E in effetti, gli stessi provvedimenti presi dal governo Monti per salvare il paese dal tracollo economico sono quantomeno strani, basandosi soprattutto sull'aumento delle tasse, per risanare i bilanci. O almeno così ci dicono. E i tagli sulle grandi spese, specie quelle inutili? Si va a distruggere tutto ciò che restava dello stato sociale, dei servizi pubblici. Mentre restano grandi e inutili opere come la TAV, o scandalose spese militari e per le operazioni all'estero. Altra stortura è che tutto viene fatto per favorire il sistema bancario, nonostante le gravissime responsabilità nella crisi finanziaria: enormi quantità di denaro sono state stampate dalla (privata) Banca Centrale Europea e dati alle banche, soldi prodotti dal nulla e non corrispondenti a nuovi beni e servizi. I cittadini pagano per salvare i bilanci e perdere i servizi, le banche invece ricevono enormi quantità di denaro per poter ancora speculare e lucrare. Perché continuare a spremere le masse? «Tutti un po' più poveri, un po' meno liberi, e meglio inquadrati in una struttura supernazionale estremamente sfuggente ai sistemi di controllo democratico, e facile preda delle grandi *lobbies* multinazionali, delle massonerie, di certi strani poteri religiosi». Indicativa la sicurezza con cui parla chi ha le spalle ben coperte da poteri forti, da cui è stato messo al comando; analizziamo una frase interessante che è scappata a Monti: «Se i governi si facessero vincolare del tutto dalle decisioni dei loro parlamenti, senza mantenere un proprio spazio di manovra, allora una disintegrazione dell'Europa sarebbe più probabile di un'integrazione». Che è come dire: non rompete ai governi imposti, non siamo espressione dei Parlamenti, ma di ben altro. E quindi non siamo "vincolati" né ai parlamenti né alla gente. Lo stesso Napolitano, attaccato e difeso come un santo superpartes, ha assunto un ruolo non più di garante, ma di vera e propria guida politica, dopo aver cavalcato la paura e la crisi economica e politica: è stato lui a nominare Monti. Anni di voluta malapolitica hanno portato a ciò. Ci stanno abituando alla presenza di "saggi" potenti e non votati da noi, che non sono frutto di elaborazione politica di un paese, ma di nomine dall'alto, come già accade negli Stati Uniti e in Inghilterra. In questo momento i media tradizionali sono il principale elemento di so-

³ *Elezioni anticipate? Cosa bolle in pentola...*, Fausto Carotenuto, 23 I 2012, www.coscienzeinrete.net/politica/item/738-elezioni-anticipate-cosa-bolle-in-pentola.

stegno della maggioranza che appoggia Monti, e il *web* il principale elemento di sostegno e manipolazione della nascente opposizione.

Democratismo o democrazia

Ma presto anche la maggioranza abuserà del *web*, data la centralità di internet e della viralità, come ha compreso Grillo. O meglio, la società di *marketing* che muove le fila del comico, la Casaleggio e Associati, una sorta di Publitalia del *web*. Oltre al fatto che Grillo avoca a sé alcune decisioni importanti di carattere generale-nazionale, l'ambiguità dello *spin doctor* Gian Roberto Casaleggio si evince da alcuni dei suoi scritti e video⁴. In particolare consigliamo la visione di tre video: uno, che ha presenta la visione futurista dei media e della società capitalista secondo Casaleggio, un futuro illuminato, dove la vita diventa tutta virtuale, e si commercializzano esperienze e sensazioni, con tanto di simboli massonici buttati nel mezzo⁵; un altro in cui descrive ancora il futuro del pianeta, unito sotto un nuovo ordine mondiale che unifica tutto e tutti, e che mette tutti online, dopo una catastrofica terza guerra mondiale⁶; e un altro ancora che ha come argomento gli "influencer"⁷: *online*, il 90% dei contenuti è creato dal 10% degli utenti *web*, degli influenzatori, giovani stipendiati per creare opinione, scrivendo articoli, commenti, creando video, riempiendo di "Mi piace" o "Non mi piace" i *social network*, i *forum*, i *blog*, con il preciso obiettivo di creare o influenzare l'opinione degli altri utenti, spacciandosi per utenti casuali. Ciò che da molto prima hanno fatto i personaggi famosi, i giornalisti, i politici e gli accademici, creare opinione, attraverso la parola, le proprie posizioni di potere e/o i media tradizionali. Si è inaugurata quindi una nuova era della comunicazione, dove ognuno è coinvolto come parte attiva nel processo di manipolazione del prossimo, e siamo tutti attori e fruitori delle più disparate campagne di persuasione, utilizzando i nostri bei giocattoli elettronici che tanto ci deliziano. E il movimento di Grillo pare costruito proprio sul target dello scontento e dell'anti-partitocrazia, sembra un partito a conduzione aziendale, finanziato dagli introiti dell'industria dello spettacolo, in cui c'è controllo dei contenuti e perfino del dissenso: per farne un esempio, sul *blog* del comico, il 2 agosto scorso, dopo un articolo sulla morte violenta in Africa del giudice Barillaro, è comparsa la seguente nota: «P.S. Agostino Formichella, Maurizio Penna, Raffaella Fanelli di Torino

sono diffidati dall'uso del nome, del logo e dell'immagine del MoVimento 5 Stelle». Senza spiegazioni, senza un collegamento con l'articolo, la cosa lascia alquanto perplessi. Ed inoltre, uno degli soci della Casaleggio, Enrico Sassoon, è in effetti *Board Member* di *Aspen Institute Italia*, creatura del silenzioso ma onnipresente Gianni Letta, di cui fanno parte tanti ministri del governo Monti.

Cosa ci resta? Cosa resta quindi, della politica?

Nel quadro descritto, dove in un'apparente opposizione fra la politica tradizionale fatta di vecchi partiti ormai vuoti di senso come di persone comuni e "nuova" politica di movimento in rete fatta sostanzialmente da "militanti", che però conducono le loro battaglie affidandosi alla guida politica da parte di simboli mediatici (Grillo è un uomo di spettacolo) i quali agiscono, a loro volta, in base a strategie di marketing virale, ciò che resta evidentemente dominante è la medesima matrice di stampo spettacolare, che sta semplicemente adattandosi ai nuovi tempi e mezzi di comunicazione. In una politica a matrice spettacolare la stessa richiesta di una *democrazia reale* rischia di ridursi a feticcio se continua ad essere predicata senza però trovare una propria forma definita per essere praticata. È il paradosso irrisolto del MoVimento 5 Stelle⁸, in cui la presenza ingombrante di un grosso trascinateur è terribilmente in contraddizione con le aspirazioni politiche dichiarate del movimento stesso⁹ e, allo stesso tempo, la prova palese che una politica "radicale", non ha ancora trovato la forza di emanciparsi dal concetto di "guida spirituale" (e ai corollari politici di autoritarismo e potere interno dello *Staff*, il nuovo *politburo*?), allo stesso modo in cui, l'opinione che si forma in rete, resta troppo dipendente da influenze facilmente centralizzabili. C'è però da dire che Grillo è l'uomo perfetto per una rete egemonizzata da *format* come facebook.

La domanda in tutto questo è se una politica radicale possa davvero concepirsi in un'epoca in cui ancora la gran parte della gente attende di essere guidata o influenzata in qualche modo, determinando anche un successo di quegli strumenti informatici pensati per orientare le opinioni piuttosto che per attivare la partecipazione.

Allora per immaginare un'evoluzione possibile della "forma partito" in quest'epoca, che sia anche il superamento di ciò che si intende per "partito", bisogna cercare di ibridare i due termini dell'opposizione attuale fra partiti tradizionali da un lato e movimenti di rete dall'altro. Per avere un quadro

⁴ Questa parte dell'editoriale è stata scritta prima dell'esplosione del caso Favia, da quando è diventata di dominio pubblico la *querelle* Casaleggio/influencer.

⁵ <http://www.youtube.com/watch?v=HsJLRX-nK4w>.

⁶ <http://www.youtube.com/watch?v=sV8MwBXmewU>.

⁷ http://www.casaleggio.it/2009/06/gli_influencer.php.

⁸ Ma già dei partiti comunisti, che sono riusciti per decenni a parlare di "comunismo" evitando di frequentare il concetto di "democrazia".

⁹ Si veda a tal proposito la *querelle* interna al MoVimento 5 Stelle esplosa con il caso Favia.

possibile di come possa concepirsi una piattaforma informatica costruita per essere un partito basta osservare il modo in cui il *piratenpartei* (partito dei pirati)¹⁰ sta operando in Germania. La componente virtuosa del *piratenpartei* è meno la sua rigida strutturazione interna da partito socialdemocratico tedesco (e come poteva essere altrimenti) che la sua strutturazione organizzativa. È infatti quest'ultima che ci interessa. Il sito del *piratenpartei* è il partito. Tuttavia il *piratenpartei* non è un partito on-line, altrimenti sarebbe una semplice copia di facebook. L'iscrizione al sito, quindi la creazione di un proprio "profilo" (quasi corrispondente ad un tesseramento), non serve tanto a dire "mi piace" o "non mi piace" questo o quell'altro, ma a partecipare di persona agli incontri politici che si tengono costantemente. L'iscrizione alla piattaforma serve a "territorializzare" il proprio profilo al fine di creare relazioni fra "pirati" della stessa zona. Appena creato il proprio profilo, la piattaforma, in base alla città immessa, cerca altri pirati che sono già in contatto tra loro e mostra i luoghi, gli orari e temi di discussione, le iniziative politiche e qualsiasi altra forma di evento *live* al quale partecipare. La piattaforma serve cioè a far incontrare le persone con un obiettivo di partecipazione politica ai problemi della propria città e del proprio territorio e non a scambiarsi opinioni gratuite. In questo l'esempio dei pirati è potentemente innovativo, mostrando come lo "strumento rete" possa essere concepito non per esaurirsi in se stesso, ma per funzionalizzarsi ad un'azione comune. La piattaforma informatica è in sostanza una "piazza virtuale" con la semplice funzione di stimolare, attraverso ogni mezzo possibile, un'azione reale in uno spazio reale fatto di corpi e non quella di sostituirsi alle "piazze materiali". Al di là dei difetti che sicuramente è possibile rintracciare in una piattaforma informatica che ha l'ambizione di essere un partito nazionale (ed internazionale), ancora magari troppo informata all'idea della "votazione", il più grande passo verso una politica nuova, quello di far incontrare le persone con un fine politico, è stato probabilmente già centrato. E per questo il partito dei pirati, fondato nel 2006, ottiene in Germania risultati elettorali crescenti prossimi alle due cifre con un numero di tesserati (30.000) ancora relativamente basso. Per una volta dalla Germania arriva qualcosa di veramente interessante (come fu anche ai tempi delle organizzazioni operaie ispirate al grande modello della socialdemocrazia tedesca di un secolo fa), anche se resta da capire se in effetti una politica nuova debba porsi o meno "ancora" l'obiettivo di giungere in parlamento e come il necessario localismo partecipativo saprà darsi una po-

¹⁰ <http://wiki.piratenpartei.de/Hauptseite>.

litica sovra-locale coerente. In ogni caso siamo solo all'inizio di questa nuova era politico-informatica, in cui il compito organizzativo principale è probabilmente quello di individuare il più appropriato "algoritmo democratico" ai tempi elettronici che viviamo. La speranza, per ora, è che anche i movimenti italiani, e magari le strutture sindacali come la Fiom, sappiano organizzarsi efficacemente come i tedeschi, il cui storico pragmatismo può essere un buon riferimento.

Questa crisi offre, dunque, di certo grandi spazi di partecipazione, di iniziativa. Ci permette di riflettere sulle nostre vite, e di rivoluzionarle, di reinventarle. E, come suggerisce Carotenuto, «grandi forze lavorano per la crescita delle coscienze umane, e nella nostra epoca con grande successo, anche in Italia. Il movimento del risveglio di coscienza, il tessuto delle associazioni per i beni comuni, per l'ambiente, per i diritti civili, per la solidarietà, per la crescita spirituale, per le pratiche olistiche, per la libertà della coscienza... è in grandissima crescita da alcuni anni. Ormai da anni l'unica, vera, grande novità. È un fenomeno internazionale»¹¹.

E in effetti la strada non è già segnata: in un periodo di crisi globale, abbiamo l'opportunità del mutamento, di riprenderci la vita nelle nostre mani, valutando tutte le possibili alternative, stimandone le conseguenze, risvegliando la nostra coscienza, e quindi planetaria. Dobbiamo riuscire a guardare oltre il racconto ufficiale, a svelare ciò che sta accadendo. Nella lingua cinese, l'ideogramma «crisi», *Wei Ci*, significa «attenzione, pericolo», ma anche «opportunità di cambiamento». Prendere coscienza di noi stessi, per prendere coscienza di tutto ciò che ci circonda.

Potremmo essere all'inizio di un nuovo periodo di consapevolezza ed evoluzione sociale, spirituale e culturale, così da uscire da questa preistoria umana, per entrare nella storia. La sfida è questa: uscire dai vecchi schemi, dalla paura, e scegliere il nostro futuro, decidere il destino della vita su questo pianeta.

SETTEMBRE 2012



¹¹ *Cosa sta succedendo in Italia, e perché. Pessima la crisi, ottime le prospettive...*, Fausto Carotenuto, 19 a 2012, www://coscienzeinrete.net/politica/item/164-cosa-sta-succedendo-in-italia.

Esperienza (parte I)

Giulio Trapanese

Maggio 2011, Scuola Critica, Biblioteca Brau, Napoli.
La seguente costituisce la trascrizione rivisitata della terza parte del seminario «Esperienza e rappresentazione», tenutosi nel Maggio 2011 per il progetto Scuola Critica.

1. Ancora due parole sulla rappresentazione

Ora passiamo, invece, alla terza parte e al tema dell'esperienza. Se dalla discussione svolta finora è venuto fuori un quadro un po' manicheo dell'argomentazione, vale a dire che abbiamo posto da un lato l'elemento cattivo, la rappresentazione, e il buono, l'esperienza, in questa parte proveremo a smussare questa dicotomia.

Comincerei dicendo che sul tema della trasformazione dell'esperienza diversi pensatori nel Novecento si sono già espressi; tra questi ricordiamo, ad esempio, T. Adorno con la critica dell'esautorazione dell'esperienza umana, o lo stesso P. P. Pasolini, di cui abbiamo discusso prima; chiamerei, inoltre, in causa J. Baudrillard e il suo concetto di profezia auto-avverantesi, sviluppo, a sua volta, delle tesi contenute in alcuni paragrafi de *La società dello spettacolo* di G. Debord. Mi soffermo adesso sull'autore più vicino a noi cronologicamente, e cioè Baudrillard, in particolare perché è lui ad aver riproposto l'esigenza di concettualizzare la pubblicità, quale elemento onnipresente nella nostra vita e nella formazione dei contenuti della coscienza. La pubblicità, infatti, è un elemento profetico nella misura in cui, esprimendosi su di un fatto, non presuppone alcuna verità che la giustifichi e la fondi. Esse, infatti, non hanno premesse, né hanno commenti, o presentano testimoni a loro favore: non c'è alcun presupposto di verità (o di ricerca di verità) alla base della pubblicizzazione di una certa merce. La verità, non come dato acquisito, ma come dimensione, non ha alcun ruolo nello spazio pubblicitario. La verità, piuttosto, si fa con la pubblicità, dal momento che pubblicitaria è divenuta la qualità intima di ogni verità contemporanea. La rappresentazione pubblicitaria, infatti, non si presenta come un riflesso (più o meno aderente) di valori presenti nella realtà, ma è essa stessa capace di creare di per sé valori.

Gemellato alla pubblicità è, d'altra parte, specialmente nel campo della politica, il sondaggio. Anche il sondaggio, infatti, non esprime una semplice rappresentazione. Esso non è uno scandaglio della realtà (dove naturalmente poi il concetto di realtà rimane problematico) ma costituisce una vera e pro-

pria azione con effetti assai rilevanti nella società. Esso si esprime e agisce nel mondo, opera in esso, e così facendo, vi apporta delle trasformazioni. All'interno delle nostre società della comunicazione in tempo reale e senza mediazione di trasmissione, il sondaggio, infatti, una volta diffuso, è capace di influenzare e modificare la percezione e la realtà in un arco brevissimo di tempo. D'altra parte, se prendiamo in considerazione il nostro Berlusconi possiamo notare come egli abbia compreso molto bene il peso dei sondaggi nella società modellata sull'esempio dello spettacolo.

Faccio un ulteriore esempio sulla pervasività del sondaggio. Se alcuni decenni fa ad un cittadino napoletano fosse sembrato che nella sua città lo smog fosse in calo, l'impressione soggettiva sarebbe bastata a giustificare la sua convinzione, e questo almeno per un certo periodo di tempo. L'esperienza particolare di questa certa persona avrebbe avuto ancora un proprio peso e, dunque, in quanto tale, gli avrebbe permesso di partecipare, per dire così, al dibattito delle interpretazioni sul reale, a partire dalla propria di esperienza. Immaginatoci, invece, come si comporterebbe oggi un individuo medio. Nel momento in cui avesse la percezione di una minore presenza di smog nell'ambiente, egli, tornato a casa, si collegherebbe su internet e si documenterebbe attraverso statistiche e tabelle sui risultati degli ultimi rilevamenti atmosferici. La Verità sarà tutta riposta in queste statistiche, con la conseguenza, quasi scontata, dell'abbandono dei propri presentimenti e delle proprie intuizioni. È questa la mutazione venutasi a creare, nella nostra società, nel rapporto fra impressioni e sensazioni soggettive e le rappresentazioni universali che si impongono al di sopra delle nostre esperienze particolari. La nostra verità è oramai lì, oggettivata in dati, statistiche, commenti autorevoli, i quali, tra l'altro, va detto, non sono spesso altro che il risultato di calcoli informatici. Questa rappresentazione del reale, diffusa sui grandi mezzi di informazione, ha una capacità specifica che è quella di impedire, sul nascere stesso, qualunque ricerca alternativa del vero, e qualunque percorso di formazione di rappresentazioni e visioni alternative delle cose. Tengo a ribadire, ancora una volta, che nel momento in cui affrontiamo il tema della rappresentazione, l'elemento che dobbiamo tenere in considerazione nei nostri discorsi è la genesi di questa, vale a dire il modo in cui si impianta nella coscienza, e non, invece, il contenuto specifico della rappresentazione, che di per sé può essere giusto o sbagliato, vero o falso.

Possiamo d'altra parte, assumere un esempio a noi ancora più vicino, nel tempo e nello spazio: la vitto-

riosa campagna elettorale di L. de Magistris a sindaco di Napoli. Di per sé non m'interessa questo esempio dal punto di vista del suo significato politico, ma da quello per cui lo si può assumere come modello di dinamiche politiche più generali e che non riguardano certo solo l'Italia. Osservando questa campagna elettorale, infatti, come qualunque altra si stia svolgendo negli ultimi mesi, abbiamo potuto renderci conto della trasformazione della natura di una campagna elettorale. Se, infatti, ancor oggi esiste una certa quota di militanza tradizionale (cioè quella che si regge sulla partecipazione diretta all'attività politica) il grande della formazione delle correnti di opinioni e di pensiero, non è evidentemente più il prodotto di questa attività. La formazione delle idee, che chiamiamo ancora così d'altro canto solo impropriamente, è legata ad un'altra serie di dinamiche e di fattori che rendono assolutamente diverso dal passato il modo in cui si crea il consenso nelle nostre società contemporanee. Chiunque, ad esempio, abbia partecipato quest'anno alla campagna elettorale di De Magistris avrà notato come, dopo ogni iniziativa, tutti ardevano fortemente di tornare a casa, o, comunque avvertivano un bisogno quasi epidermico di connettersi immediatamente e acquisire le notizie relative all'efficacia di ciò che aveva fatto durante la giornata di campagna elettorale. Una certa percentuale attribuita a De Magistris dall'ultimo sondaggio, e un certo trend di opinioni che la rete veicolava, costituiva indubbiamente la base per l'agenda della propria militanza del giorno dopo. Dunque, ritroviamo qui il fatto che un (presunto) punto di vista oggettivo sulla totalità degli avvenimenti è in grado oramai di sovrapporsi immediatamente alle conclusioni che, invece, le esperienze porterebbero a trarre ai singoli individui impegnati nella società. Il prevalere di una rappresentazione astratta è in grado, quindi, di trasformare radicalmente il senso dell'esperienza degli individui nel mondo, perché il loro contatto con il reale è sempre e comunque mediato da una serie virtuale di rappresentazioni e di espressioni del vero che, nel momento in cui vengono diffuse e si impongono, trasformano alla radice il modo di formazione delle visioni del mondo dei singoli individui.

2. Esperienza nel mondo del consumo

Detto questo, mi propongo ora di entrare propriamente nel tema dell'esperienza. Diciamo, anzitutto, che la nostra esperienza del tempo nel mondo consumistico incarna una nuova forma di esperienza ciclica, una ciclicità di specie del tutto particolare, connotata di una vera e propria aura mortifera. Cosa è mai, infatti, l'esperienza del consumo? Il consumo non costituisce che un continuo rimando, una creazione e una distruzione dell'aspettativa della gratifi-

cazione ed, al tempo stesso, la frustrazione del momento vero e proprio della gratificazione sensibile. L'esperienza del consumo si fonda su di un movimento che transita continuamente da un oggetto all'altro, senza mai fermarsi su alcuno di questi. Io credo che proprio questa ossessività nella ricerca del piacere e nell'appagamento siano alla base del processo di distruzione della continuità dell'esperienza dell'io, e di quello della frammentazione della percezione della vita, che è uno dei tratti soggettivi particolari dell'uomo consumistico di oggi.

All'interno di una società basata ancora, per quanto riguarda la produzione, su quella di generi di prima necessità – dunque agricoltura e artigianato – l'esperienza media era collegata direttamente (in chi vi lavorava) e indirettamente (in chi ne usufruiva senza lavorare) alla trasformazione della natura da parte dell'uomo in un legame di sostanziale dipendenza da questa. In questa dimensione di legame e di dipendenza assumeva un ruolo imprescindibile l'elemento dell'attesa¹. Così, infatti, prima di ogni raccolto, era necessario ci fosse la semina².

L'ordine delle cose retto dal necessario susseguirsi delle stagioni della natura, costituiva, da questo punto di vista, sempre una garanzia. Nella dimensione fondamentalmente agricola, la preparazione costituisce un tratto essenziale della vita; in queste società tradizionali, d'altra parte, il consumo è solo l'ultima tappa di un lungo processo, possibile dopo un arco di tempo di solito piuttosto lungo. Dunque, il tempo necessario alla coltivazione e alla maturazione del frutto era la ragione della necessità di un'attenta conservazione del raccolto. Il frutto del lavoro diveniva dunque sacro nel senso di non poter essere sprecato, né dover essere consumato tutto in una volta sola. Il lavoro della terra, dunque, (ma non è poi così diverso quello della lavorazione degli oggetti nell'artigianato tradizionale) si presentava come un lavoro di stimolazione e di trasformazione della natura la quale faceva leva sulla spontanea capacità produttiva di questa. Il soggetto creatore restava in ogni caso la natura, non l'uomo. Anche l'uomo, certo, era capace, a suo modo, di creare. Ma la sua arte creativa, in fin dei conti - e per millenni l'uomo così se lo è figurato - non era che un'imitazione del vero soggetto, la natura. *Ars imitatur naturam*.

Come ciascuno di voi certo potrà già intuire, il mondo in cui viviamo è, invece, ben diverso. L'eterea comunicazione di informazioni ha oramai sostituito

¹ Attesa che poi può voler dire molto spesso speranza.

² La più semplice delle verità del mondo contadino è oggi una massima paradossale nel nostro mondo che non riconosce più al tempo alcun potere di mediazione.

completamente la relazione pratica con la natura e il rapporto con la materialità della natura in genere. Il nostro mondo è divenuto, infatti, il mondo in cui ogni cosa deve poter essere saputa da tutti, e in cui il vero oggetto di interesse sociale è costituito dall'informazione: sapere cosa accade nel mondo. Per un individuo medio di oggi, la vita senza la serie continua di informazioni sarebbe insostenibile, e questo, indipendentemente dal continente in cui viva. Nessuno, infatti, creda che questo sia un discorso che vale solo per noi europei o occidentali. L'esperienza del mondo oggi è un'esperienza di dati e rappresentazioni che vengono fornite su di un mondo³. La rete è solo l'esempio più evidente di questo orientamento e ci dimostra chiaramente come l'ambizione dell'umanità di oggi sia quella di costruire nuovi sistemi di informazione e comunicazione tra gli individui che siano sempre più complessi, articolati e veloci. Il vero mito, almeno degli ultimi venti anni, è divenuto la costruzione di un mondo completamente trasparente, diafano in tutta l'ampiezza del suo sistema di memorizzazione di dati e di comunicazione. L'uomo che si sta preparando ad essere l'uomo del futuro (o forse in molte parti del mondo è già quello del presente) è, dunque, un individuo in continua connessione con la rete, e con l'infinità di rappresentazioni del reale che essa contiene; d'altro canto, è anche un individuo sempre più indifferente alla materialità del mondo che lo circonda, mentre avverte il bisogno continuo di venire a conoscenza dei fatti più disparati, delle notizie più impensabili, e di apprendere da semplici video o da corsi *on line* abilità di cui neanche sarebbe mai venuto a conoscenza senza il sistema di comunicazione generalizzata in cui viviamo.

Possiamo quindi sostenere che il rapporto di un singolo con il proprio territorio si è completamente modificato. Il termine stesso di radice, che affonda nella sua etimologia da una metafora arborea, ormai ha perso qualunque senso per la formazione dell'identità di un individuo. Chi ancora si può dire radicato? E dove affonderebbero, infatti, queste radici? Nessuno di noi può dirsi radicato allo stesso modo di come poteva farlo ancora un uomo o una donna di quaranta o cinquanta anni fa. Nessuno di noi può dirsi radicato in quel modo oggi perché non è certo dalle radici che noi assumiamo il nostro sostentamento, né ad esse che chiediamo di orientarci nelle nostre scelte, nella nostra vita pratica. Noi oggi ci gioviamo di tutt'altre forme culturali di mediazione, e queste forme ormai non richiedono più i caratteri di fissità, e di solidità che erano, invece, caratteri assolutamente essenziali per la definizione di

una forma culturale del passato. Il tempo reale delle comunicazioni di massa ci ha ormai catturati nell'illusione di essere cittadini del mondo, e ci ha guadagnati all'idea che sia proprio l'intero mondo il nostro campo personale dell'esperienza. In questo modo, è evidente, i contorni dell'appartenenza diventano così ampi da finire col rarefarsi e astrarsi. Tanto più nella deriva virtuale della nostra esperienza, questa nuova dimensione sta stravolgendo, e in pochissimo tempo, la tradizionale relazione dell'individuo con il suo contesto. L'apertura indefinita al campo potenziale dell'esperienza ha significato così la completa estraniatura a qualunque vincolo di appartenenza ma soprattutto, insieme con essa, a quello di partecipazione attiva al mondo.

I giovani di oggi, individui che hanno viaggiato già nei loro primi vent'anni nei cinque continenti, d'altra parte, al cospetto anche solo dei loro nonni non possono affatto essere definiti degli individui attivi. La loro esperienza del mondo è talmente rarefatta che le relazioni più immediate e concrete sfumano nell'indistinzione, e nell'insensatezza. Ciò che è effettivamente loro vicino, nella loro percezione si presenta come lontano, mentre ciò che è lontano ai loro occhi, per via dell'illusione della virtualità, diventa di una surreale vicinanza. D'altra parte chi non si rende conto quotidianamente che nulla sembra interessare l'individuo medio di oggi più dell'esotico, dello stravagante, dell'extra terrestre, così come, allo stesso tempo, la terra che questi calpesta ogni giorno per tornare a casa o andare a lavoro, ammesso che ancora la calpesti, e non voli direttamente da un posto all'altro, non vengono più riconosciuti né sentiti come propri? Quando sosteniamo, dunque, che il mondo non è più quello di prima, dobbiamo intenderlo nel senso che per gli individui contemporanei il mondo della loro esperienza non è più quello di prima. Possiamo immaginare, infatti, che alla domanda su quale sia il proprio mondo un individuo di cento anni fa ed uno di oggi risponderebbero ciascuno in un modo completamente diverso. Temo che i due, da questo punto di vista, sfiorerebbero un livello di reciproca incomprendibilità.

Dunque se mi chiedessero se è vero che il mondo è cambiato, risponderei di sì, ma lo farei pensando soprattutto al cambiamento della qualità dell'esperienza che si fa oggi del mondo, prima ancora che riflettendo su alcune oggettive trasformazioni del mondo in sé.

Il mondo in cui viviamo, infatti, vale a dire l'insieme delle nostre relazioni con gli oggetti e con le persone, è stato asservito talmente all'uomo che esso, oserei dire, di per sé non è ormai neppure più mon-

³ Questo è lo sviluppo contemporaneo del modello di società borghese e capitalistica.

do in senso classico. Il mondo di per sé è sparito. L'esperienza odierna, infatti, non arriva più ad organizzarsi attorno ad una complessa rete di relazioni con diverse persone, sulla base della condivisione di un senso collettivo. Il mondo interno di un individuo, piuttosto, sta divenendo il corrispettivo, dal punto di vista delle nostre sinapsi nervose, dell'insieme scomposto di bit e accensioni binarie, con le quali pensano i computer e che, a nostra volta, stiamo introiettando a furia di essere continuamente a contatto con le nostre periferiche elettroniche d'ogni tipo.

Ecco che in questo nuovo mondo senza mondo, dovremmo forse chiederci quale fine abbia fatto quell'elemento il quale, forse, più degli altri ne sta venendo radicalmente modificato, vale a dire il nostro corpo. Si parla in modi diversi tanto di un'accentuazione del ruolo del corpo nella nostra società che della sua negazione come capacità sensibile della nostra esperienza. Dalla mia io credo che il nostro corpo, nonostante le modificazioni degli ultimi tempi, e nonostante il prevalere dell'astrazione della nostra esperienza rispetto alla concretezza, abbia un'irriducibile capacità di reclamare il particolare nel campo dell'esperienza. La ragione di ciò è che, nonostante le apparenze e le fantasie in cui la nostra vita individuale si trova immersa come un incubo senza inizio e senza fine, la nostra vita reale, cioè quella che comincia con il nostro primo respiro e termina con l'ultimo e che nel mentre è fatta di crescita, sviluppo, invecchiamento, abitudine, perdita, esprime, invece, in termini chiari il suo legame con il mondo, la sua insopprimibile risonanza con il contesto che vive. E questo contesto rinvia necessariamente a relazioni ed affetti di un mondo che per forza di cose ci è vicino come esseri corporei. Il nostro corpo si nutre del mondo che lo circonda. Dell'aria che respira, del cibo che ingerisce, delle persone che tocca. Il nostro corpo è in un mondo, ma in un mondo ben preciso, determinato, dunque delimitato. Il nostro essere corporeo ci insegna la ricchezza possibile e insieme la limitatezza della nostra esperienza.

D'altro canto, invece, il sentimento di onnipotenza che è la base e insieme il prodotto della tecnologia dell'informazione istantanea si oppone e nega il sentimento della fatica, dello sforzo, della limitatezza delle nostre possibilità. Tecnologia e corpo incarnano funzionalità diverse, direi, modi di essere diversi. Il modo ciclico dei ritmi della vita, fatta di attività e riposo, nutrimento e dispendio energetico, gioia e tristezza, appartiene è una caratteristica essenziale della vita umana. Quello della continua produzione e riproduzione di attività rappresentativa

a ciclo continuo, invece, come l'attività potenzialmente senza sosta di (presunta) vita senza morte, e di una connessione senza limiti, appartiene piuttosto alle macchine informatiche. Chissà se aver assunto a nostro modello quest'ultimo modo di essere, anziché il primo, non sia proprio l'effetto di una stanchezza dell'umanità di oggi, una stanchezza e un abbandono del proprio essere legati all'incapacità, ormai, di provare emozioni nella relazioni con i propri simili e con la natura.

Siamo così arrivati a trattare del fenomeno della conflagrazione del limite. L'aumento delle possibilità, garantito dai nuovi mezzi tecnologici, ha indubbiamente costituito, almeno per una certa parte della popolazione mondiale, uno stravolgimento antropologico clamoroso. Viviamo oggi una trasformazione che ha la portata, almeno, della rivoluzione del Neolitico. Molti antropologi, tra cui Levi-Strauss, hanno asserito che la rivoluzione industriale è il vero grande cambiamento della civiltà umana dopo la rivoluzione neolitica del 8000 – 9000 a. C., costituita appunto dalla scoperta delle tecniche agricole. Credo si possa considerare la rivoluzione informatica come l'ultima tappa della rivoluzione dell'industria cominciata nel XVIII sec. La rimozione del limite materiale nel modo in cui avviene la nostra comunicazione, vale a dire l'insediarsi rapido e senza opposizione della comunicazione a distanza come comunicazione generalizzata, costituisce senz'altro il tema decisivo per inquadrare l'antropologia contemporanea⁴. Quando, infatti, abbiamo detto che è la sensibilità la paladina della nostra esperienza particolare⁵, (dicevamo prima "tu sei quello che sei perché hai una certa sensibilità e non una certa conoscenza intellettuale del mondo"), lo abbiamo fatto in riferimento soprattutto ad un elemento, l'elemento del nostro corpo. L'esperienza d'essere un corpo incarnato, infatti, quella di avere dei limiti, limiti presenti tanto nello spazio che nel tempo. Il corpo infatti ha limiti sia rispetto alla sua forza che alla sua debolezza, perché esso (anche se oggi tendiamo ad avvertirlo sempre di meno), ha delle proprie energie e risponde chiaramente ad un ciclo di vita, corrispondente, in buona misura, al nostro destino biologico. Il corpo che noi siamo ha una sua logica, una logica di conservazione e riproduzione di sé, la quale agisce indipendentemente dalla nostra volontà e dalla coscienza. Una logica che lo fa trasformare nel tempo, e che lo anima secondo bisogni che spesso disattendono le ingiunzioni della coscienza.

⁴ A questo riguardo vi inviterei a vedere un film recente americano, *Limitless*, che può ben illustrare, per immagini, quanto sto cercando di esprimermi.

⁵ G. Trapanese, *Rappresentazione*, in *Città Future*, n°7.

<http://www.cittafuture.org/07/04-Rappresentazione.html>.

Quanto accade oggi, invece, è che il modello consumistico della nostra società ci porta a credere di poter fare un'infinità di cose nella vita, come, ad esempio, viaggiare per tutto il mondo, conoscere ogni forma di cosa, compiendo un'infinità di esperienze. Questo tipo di percezione è, ad esempio, molto diffusa fra gli adolescenti e i ventenni di oggi. La rimozione media, invece, oggi si attesta sull'elemento della nostra passività, o quanto meno sulla nostra dipendenza dalla natura e dallo scorrere del tempo. D'altra parte tutte le culture che hanno preceduto la nostra, con l'insieme delle loro credenze, di valori e religioni hanno sempre considerato, esorcizzandola, l'essenza finita della condizione umana e l'irreversibilità dello scorrere del tempo. La nostra cultura si caratterizza, invece, per avere attribuito, grazie all'avanzata della tecnica e della razionalizzazione che ne è alla base, un valore enorme al mondo dell'al di qua, perdendo di vista, tuttavia, il limite delle possibilità dateci in questo mondo. Noi siamo oggi certamente nell'al di qua e ci interessiamo o ramai esclusivamente delle cose di questo mondo, sentendo di appartenere ad esso; ma abbiamo, tuttavia, trasposto l'infinità e l'onnipotenza nella nostra esperienza dell'al di qua.

Direi, quindi, che, dal punto di vista del tempo e della valorizzazione della vita mondana, il capitalismo ha concorso alla promozione della posizione laica degli individui rispetto al mondo. In effetti la premessa alla logica della valorizzazione del capitale si basa su questa osservazione: «Questo è il tempo, e il valore delle cose ce lo dà il tempo dedicato per farle». Non c'è, dunque, un valore esterno che si aggiunga alla vita. Questo elemento ha contribuito o magari esso stesso è stato effetto di un rinvigorismento dell'attenzione verso il mondo umano. Ma una volta appurato questo, bisogna aggiungere che quanto noi oggi patiamo la cinica applicazione di questa logica, la quale si traduce nella riduzione dell'intera sfera della nostra esistenza ad un mondo quantificabile, traducibile in valore di scambio e offerta per il mercato, vale a dire un mondo trasformato in merce. Sembra, quindi, evidente che la nostra esperienza oggi non ha più nulla a che fare con la sfera del qualitativo.⁶

⁶ A riguardo farei una breve parentesi relativa alla droga e, in particolare, a quella oggi più diffusa, che è la cocaina. D'altra parte ci troviamo a parlarne qui a Napoli, che è una città campione quanto alla produzione, allo smercio e al consumo. La cocaina, infatti, in quanto droga, si propone di eliminare i limiti naturali connaturati allo sforzo e alla prestazione. Il tempo che la cocaina produce è un tempo accelerato. Se facciamo una breve comparazione, infatti, potremmo dire che tendenzialmente il tempo della cannabis è un tempo dilatato, al contrario di quello dell'eroina, che è un tempo che incide in direzione dell'aumento della sensibilità, e della iper eccitabilità;

3. Ai confini dell'esperienza: la nuova macchina informatica

Possiamo a questo punto al tema decisivo della questione che stiamo trattando. Il tema della macchina in connessione alla trasformazione dell'esperienza contemporanea. Se il Capitale iniziava con la frase: «il mondo in cui viviamo è un mondo completamente invaso dalle merci» non è meno vero che la nostra società è ormai completamente invasa da macchine elettroniche di ogni diverso tipo. Ce n'è una per ogni gusto. Vorrei ricordarvi, se ce ne fosse bisogno, che, almeno da trenta anni, il tema dell'intelligenza artificiale non è più solo un'idea, ma la matrice reale che trasforma l'accadere della nostra vita. L'intelligenza artificiale è il progresso, e non c'è progresso che non riguardi una qualche forma di intelligenza che l'uomo programmi per i suoi fini. L'IA (Intelligenza artificiale) è divenuta una realtà, una realtà da cui non possiamo prescindere ormai, in ogni sfera del nostro quotidiano. Il personal computer, lo strumento per eccellenza, lega a sé la nostra vita e non possiamo negare, pur riconoscendone i lati che ci appaiono positivi, che siamo completamente schiavi di esso. Vorrei sottolineare come l'artificialità dell'intelligenza ci appaia oggi un dato del tutto naturale del nostro mondo così come naturale è il fatto che l'intelligenza, nella società in cui viviamo, non sia più una prerogativa esclusivamente umana.

Credo, quindi, se siete d'accordo, che dovremo tornare a domandarci cosa sia l'intelligenza artificiale e, quindi, cosa la distingua, se qualcosa la distingua, dall'intelligenza che l'uomo attribuisce a sé. Sarà poi necessario farsi qualche domanda in più e valutare se la nostra intelligenza non si stia andando trasformando nei suoi fondamenti, per via dell'attuale simbiosi presente fra l'uomo e la macchina in-

ha a che fare con una relazione differente con il tempo, e il suo tempo non dilata l'esperienza sensibile (cosa che in un certo senso compie l'eroina), ma, piuttosto, sembra aumentare la potenza dell'azione, vale a dire la prestazione, dunque il fare, non il sentire. La cocaina è la droga dell'agire, del fare e della riduzione del limite e della finitezza. Questo ha il suo significato entro il piano della produzione (in fabbrica, comunemente, di notte si consuma cocaina, ad esempio, così come fra gli autisti dei camion delle nostre autostrade). Essa è naturalmente una droga particolarmente diffusa nelle grandi città italiane, a Milano, a Firenze, a Napoli anche (per quanto in questo caso il discorso sia un po' diverso) e, allora, la cocaina incarna la logica della società in cui viviamo, della produzione e del fare, direi, l'esperienza consumistica della vita. La cocaina è la droga di una serata diversa, una serata in discoteca, la droga per riuscire in un rapporto sessuale, in una partita di biliardo o una corsa in moto. Una droga che io prendo non tanto per aumentare le mie sensazioni o per rilassare, ma per avere successo in qualcosa. Un droga, insomma, che ben si adatta all'anestetizzazione contemporanea della sensibilità e alla nostra cultura del successo.

formatica. Cosa è l'intelligenza di un personal computer? lo credo si tratti, anzitutto, di un'intelligenza fondata su associazione e collegamento di rappresentazioni; la sua programmazione, d'altra parte, non è che un comando di sequenze passibili di esecuzione ad un'immensa velocità (una velocità elettronica, come dicevamo prima⁷). Il modello incarnato dal computer è lo schema di un'intelligenza rappresentativa, che si caratterizza soprattutto, in fin dei conti, per l'esecuzione di comandi e di compiti. Dunque, un'abilissima e una velocissima intelligenza orientata alla risoluzione di un certo lavoro. Una grandiosa intelligenza di natura astratta, la quale tuttavia - mi perdonerete l'anticipazione - un'intelligenza, che è, in definitiva, un'intelligenza da schiavi. Nella società senza schiavi (o quasi), nella società cioè dei salariati, è l'elettronica che lavora per l'uomo al posto e al servizio di questo; sono i robot e i computer, da un certo punto di vista, i nostri nuovi servi, dal momento che essi si presentano tanto come gli attivi produttori, che come i programmatori dell'attività.

Mi sentirei di dire che la scoperta dell'elettronica costituisce ancora un fenomeno tutto da decifrare soprattutto rispetto alla società che l'ha prima ideata e, successivamente, realizzata. Questo perché non credo che l'elettronica si possa mai comprenderla in astratto; piuttosto, per comprenderne l'origine, e dunque per avviarne una riflessione decostruttiva, sarà necessario considerarla come il prodotto di una data società, la società borghese occidentale, la quale, per una serie di circostanze, è giunta nella fase odierna, e ha raggiunto un certo tipo di sviluppo tecnico ed economico. Bisognerà così andare alle origini di questa scoperta.

Le macchine della prima e della seconda rivoluzione industriale sono state, infatti, nuovi strumenti di lavoro, al tempo stesso mezzi di sfruttamento e mezzi sfruttati della natura; d'altro canto, invece, le macchine della terza rivoluzione industriale, le macchine che pensano, non solo eseguono un lavoro ma sono divenute capaci di autoregolarsi, gestire il loro stesso lavoro, e, ove ce ne sia bisogno, correggerlo. Attualmente, inoltre, il sistema della rete rende quella della macchina un'esistenza connessa ad altre macchine con le quali essa è capace di condividere (non vorrei dire socializzare per pietà nei confronti di questo termine) un'infinità di informazioni alla base di un vero e proprio processo di produzione integrato. Ecco arrivati così a quello che costituisce l'autentico presupposto materiale del sistema della produzione che oggi definiamo post-fordista.

Dunque, tra le varie rivoluzioni industriali, per quanto alla base il concetto non cambi, assistiamo ad un salto qualitativo non di poco conto. L'uomo di oggi, per il momento ancora incapace nel riprodurre la vita in vitro (per quanto ormai vicino a questo obiettivo), è già risultato vincitore, invece, nell'impresa di clonare la sua intelligenza, di riprodurla e diffonderla in milioni di altri esseri. Le macchine, dunque, sono le vere protagoniste dello sviluppo storico contemporaneo. D'altra parte, se mi consentite, sembra che tutti gli ultimi grandi pensatori del nostro tempo ne siano stati decisamente consapevoli (da Weber a Levi Strauss, da Foucault a Baudrillard).

Le macchine pensanti, cioè esseri non viventi, ma dotati di intelligenza. Un'intelligenza separata dalla vita, una mente separata dal corpo, e la rappresentazione separata dall'emozione. Ecco che bisognerà, dunque, domandarsi, se sia possibile un pensiero senza vita, così come un pensiero al di là della vita. È possibile? Certo che da un lato sembra di tornare ai dibattiti sull'esistenza di un intelletto agente separato dal mondo, che alcuni filosofi arabi introdussero all'epoca nella filosofia latina del Medioevo. Ma vorrei provare a convincervi che sono esattamente questi i dibattiti più attuali alla luce delle rapide trasformazioni tecniche e sociali in atto.

A questo proposito, se procediamo con un approccio storico, io credo che possiamo individuare negli anni ottanta il periodo di maggiore esaltazione del progetto dell'Intelligenza artificiale e dei suoi variegati sottoprodotti (personal computer, rete informatica di internet, telefono cellulare etc.). È in quegli anni che si diffuse, infatti (per poi propagarsi per tutti gli anni novanta), l'idea che il mondo fosse sul punto di cambiare, e che la vita sarebbe stata rivoluzionata completamente da queste nuove invenzioni. Personalmente, per quanto fossi ancora un bambino, ricordo alcune delle fantasticherie e dei pensieri che circolavano in quegli anni. L'immaginazione procedeva allora spedita rispetto alla possibilità di costruire schermi e processori in grado di proiettare l'umanità intera in una realtà dematerializzata e virtuale. D'altra parte, con uno sguardo retrospettivo, come potremmo dare torto oggi a tanta euforia? Non siamo, in effetti, davanti ad un cambiamento epocale delle forme in cui l'umanità sta riproducendo se stessa?

Devo dire, tuttavia, che credo non sia stata l'idea in sé del personal computer ad essere decisiva. Più rilevante ancora fu l'associazione di personal computer e rete di Internet; a partire da metà degli anni novanta, infatti, i due termini cominciarono a non essere più distinguibili l'uno dall'altro e, posti insieme, costituirono il binomio che oramai conside-

⁷ G. Trapanese, *Mondo senza tempo*, in *Città Future*, n°6.
<http://www.cittafuture.org/06/04-Mondo-senza-tempo.html>.

riamo indispensabile per la nostra vita e per il nostro lavoro. La convinzione, all'inizio ben presente sia nell'immaginazione comune che nell'ideologia diffusa dai produttori dei software, che ciascuno avrebbe programmato il proprio PC (l'ultima chimera individualista del secolo ventesimo) svanì velocemente, e la realtà che si impose fu quella orchestrata dalle grandi multinazionali del software di programmare software omologati per tutti i PC. L'idea dello strumento personale di lavoro e svago venne così trasformata velocemente in quella diversa di uno strumento di comunicazione dotato di altissime potenzialità. Il computer in rete divenne così l'ultimo nato della famiglia delle radio, delle televisioni, e dei telefoni cellulari. Non più solo uno strumento da scrivania, ma una nuova finestra sul mondo, il PC divenne lo strumento dell'ampliamento esponenziale delle nostre possibilità di essere informati sul mondo e, poco dopo, anche di informare il mondo di noi, in un apparente riscatto del mito disatteso del computer come creatore di una dimensione personale. Della pretesa di generare il proprio software, all'inizio del ventunesimo secolo, rimase solo quella, assai più parziale, di controllare il profilo di un'identità virtuale (il modello di *Facebook*, per intenderci). Con questo sistema, nel giro di quindici anni, ogni informazione contenuta negli elaboratori, cominciò ad essere non più solo memorizzata e conservata in un *hard disk*, ma comunicabile, e, dunque, resa disponibile ad un non ben definito pubblico. Ogni PC divenne il tassello di una rete più ampia e complessa in cui cominciarono, da allora, a viaggiare milioni di informazioni al secondo.

Dagli anni ottanta in poi, il ritmo (assai veloce della storia) passò attraverso i nuovi cavi di Internet; la rete costituì il tipo di mondo virtuale entro cui si insediò, senza trovare grandi ostacoli, la prospettiva di senso delle masse, una prospettiva, d'altra parte, già fortemente depauperata dalla nuova cultura del consumo e dai primi decenni della televisione. La rete divenne la tecnologia simbolo dell'idea di progresso che la borghesia propugnò a cavallo tra i due secoli e dei due millenni.

Se ci poniamo da un punto di vista filosofico, direi che la domanda principale dopo l'evoluzione esponenziale dell'elettronica e, in particolare, della comunicazione, riguarda ancora la possibilità che il pensiero esista indipendentemente della vita. Vi renderete facilmente conto che l'intera nostra discussione di esperienza e rappresentazione potrebbe essere inquadrata anche solo da questo punto di vista e, esagerando, addirittura ridotta a questa semplice opposizione. Se le macchine, infatti, non vivono, ma, tuttavia, pensano, dovremmo affermare

la possibilità di un'intelligenza astratta dal corpo. Altrimenti, in caso contrario, bisognerebbe sostenere che non sia possibile che il pensiero sia al di là della vita, e dunque che le macchine stesse, in qualche modo, siano anch'esse una sorta di sistemi viventi. È allora evidente che bisognerà soffermarsi su cosa, in definitiva, significhi pensare. Il dibattito, come sapete, è aperto da almeno alcuni decenni. La mia idea riguardo il pensiero delle macchine è che esso rifletta solo una certa parte del nostro modo di pensare - per l'appunto il lato della nostra intelligenza di tipo rappresentativo - e che su questa specie di intelligenza, se così vogliamo dire, sia stato modellato il funzionamento stesso delle macchine. Con un processo retroattivo la funzionalità rappresentazionale delle macchine è in grado di agire nuovamente sul nostro modo di pensare e di comunicare, rafforzando a sua volta questa dimensione della rappresentazione, a scapito, invece, di altri livelli e di altre dimensioni del funzionamento della nostra mente. E tutto questo non per via del caso. Ma per ragioni storiche, cui già abbiamo fatto dei cenni, e su cui adesso tornerò brevemente ai fini di ricostruire e decostruire la naturalizzazione dell'informatica e dell'intelligenza artificiale, naturalizzazione sempre più radicata nella percezione della nuova generazione.

Torno, dunque, a sostenere che è stato propriamente lo sviluppo storico della società capitalistica ad aver promosso l'importanza di questa dimensione dell'uomo, dimensione che è di per sé solo una fra le altre possibili. Io credo che il tipo di evoluzione della macchina informatica rifletta il livello di evoluzione dell'uomo in società in una certa fase storica, e specificamente la fase apertasi con la prima rivoluzione industriale che oggi prosegue a gran ritmo e nel modo in cui possiamo assistere con i nostri occhi. Potete riconoscere, ora, più chiaramente, perché il tema della macchina abbia a che fare con quello dell'esperienza e della rappresentazione, che è il tema del nostro incontro. Privilegiare il piano della rappresentazione ha costituito, infatti, la base per immaginare e per costruire un certo tipo di macchina pensante; attraverso la sua creazione e l'identificazione di pensiero e rappresentazione, e, cosa più terrificante (ma ormai non meno presente, della rappresentazione con la vita) il modo di esistere dell'uomo si è andato profondamente trasformando. Il tema delle macchine e dell'elettronica meriterà dunque, senz'ombra di dubbio, un approfondimento ulteriore; quest'approfondimento passerà attraverso l'analisi dei suoi elementi più specifici.

AGOSTO 2012

Decostruire la virtualità

Qualche appunto sulla nascita dell'informatica

Dario Malinconico

1. Orwell, ovvero "le magnifiche sorti e progressive..."

Nel 1984 l'azienda informatica *Apple*, per lanciare sul mercato uno dei primissimi modelli di *personal computer* (il *Macintosh*, che da allora sarà sviluppato in decine di versioni), realizzò un famoso spot commerciale, tra i più osannati e costosi della storia della pubblicità¹.

La scena ritrae una società futurista non molto lontana nel tempo, dove degli uomini assolutamente spersonalizzati marciano all'unisono immersi in un'atmosfera cupa e opprimente. Il loro percorso, all'interno di quella che sembra una fabbrica gigantesca, è costellato di piccoli schermi che trasmettono il viso di un uomo in primo piano che tiene un discorso; giunti in una grande sala, si siedono e osservano in silenzio un maxi-schermo che continua a trasmettere la stessa identica immagine. L'audio del discorso accompagna tutta la scena, e merita di essere riportato per intero:

Oggi, noi celebriamo il primo glorioso anniversario delle Direttive sulla Purificazione dell'Informazione. Noi abbiamo creato, per la prima volta in tutta la storia, un paradiso di pura ideologia. Dove ciascun lavoratore può realizzarsi al sicuro da invasioni destabilizzanti di verità contraddittorie e arrecanti confusione. La nostra Unificazione dei Pensieri è un'arma più potente di qualsiasi flotta o armata sulla terra. Noi siamo un popolo, con una volontà, una risoluzione, una causa. I nostri nemici dovranno parlare a sé stessi fino alla morte e noi li sotterreremo con la loro stessa confusione. Noi vinceremo!

Il riferimento a 1984 di George Orwell è chiarissimo, sia per il *plot* iconografico, sia per l'anno in cui sapientemente fu deciso di realizzarlo. Ma accanto a queste immagini "orwelliane" vediamo anche una giovane donna vestita come un atleta (siamo nell'anno delle Olimpiadi di Los Angeles, boicottate dai paesi del blocco socialista), identificata da colori sgargianti in netto contrasto con gli abiti dei detenuti-soldati, tutti grigi e identici tra loro. La ragazza si

¹ Lo spot è stato diretto dal noto regista Ridley Scott, il soggetto è stato scritto da Steve Hayden, Brent Thomas e Lee Clow per l'agenzia pubblicitaria Chiat/Day di Venice (Los Angeles, California) e prodotto dalla New York production company, Fairbanks Films. È stato trasmesso un'unica volta in televisione, il 22 gennaio 1984, durante il terzo quarto del *Super Bowl*, da *Wikipedia*, <http://it.wikipedia.org/wiki/1984>.

muove di corsa all'interno della struttura, reggendo in mano un grosso martello e inseguita da guardie in tenuta anti-sommossa. Giunta anche lei nella grande sala dove tutti sono seduti a guardare il maxi-schermo, vi lancia contro il martello con un gesto da atletica leggera, proprio mentre il faccione sullo schermo (che rappresenta ovviamente il Grande Fratello, che "guarda tutti" e recita il suo monologo) pronuncia le parole: "Noi vinceremo...". All'esplosione del maxi-schermo segue la frase di chiusura dello spot:

«Il 24 gennaio *Apple* introdurrà *Macintosh*. E capirete perché il 1984 non sarà come 1984».

Questo spot costruisce una rappresentazione decisamente efficace della cosiddetta "rivoluzione informatica": il computer arriva, con la sua forza dirompente, a liberarci dal conformismo dei mass-media tradizionali, a scuoterci da un narcotico paradiso fatto di immagini uniche e non-contraddittorie. Oltretutto, siamo ancora in una fase di "guerra fredda", e il mezzo informatico rappresenta la quintessenza della libertà di informazione e di realizzazione individuale che l'occidente capitalistico può opporre al grigiore uniformante dei regimi dell'Est. Per inciso, vi si può leggere anche una polemica, neanche troppo velata, sul ruolo dominante dell'IBM nel settore informatico; questo aspetto appare però decisamente secondario. Quel che più conta è l'immagine iconografica e, al tempo stesso, la forte carica simbolica che la "rivoluzione informatica", rappresentata in pieno dal *personal computer* e dalla sua innovazione, riesce a dare di se medesima. C'è qui tutta la forza eroica di un mezzo di comunicazione ai suoi esordi. Una simile iconografia la possiamo ritrovare anche quando fu pubblicizzato per la prima volta il telefono, o quando mezzo mondo si entusiasmò per le strabilianti applicazioni della corrente elettrica scoperta da Edison.

Nella società capitalista, infatti, ogni radicale innovazione tecnologica coincide sempre con la produzione di una nuova *merce* e insieme con la produzione di un apparato iconografico e ideologico (uso il termine con prudenza, sostanzialmente come sinonimo di *simbolico*), che ne ricrei continuamente le condizioni di bisogno per la massa potenzialmente illimitata degli utenti. Non si tratta semplicemente di pubblicità, nell'accezione comune: come aveva ben compreso Günther Anders mezzo secolo fa, la "produzione continua del bisogno delle merci" è l'anima stessa del capitalismo avanzato, perché

per poter consumare prodotti, è necessario che ne abbiamo necessità [...] ma poiché questa necessità non ci viene spontanea (come la fame), dobbiamo *produrla*; e ciò per mezzo di una industria particolare [la pubblicità,

n.d.r.], che deve rendere uguali la fame delle merci di essere consumate e la nostra fame di merci.²

Questa modalità di produzione e riproduzione dei bisogni e delle merci è stata ormai definitivamente acquisita dal capitalismo avanzato. Intuiamo però, e tale intuizione va ulteriormente approfondita, che anche questa fase appartiene di fatto al nostro passato. Anders stesso lo avvertiva, ma individuava come contraltare una nuova fase del mondo capitalistico in cui, insieme alla produzione delle merci e del bisogno delle merci, il “sistema macchinino” avrebbe prodotto “le condizioni stesse per la propria distruzione”, ovvero l’energia atomica. Negli anni sessanta e settanta, quando Anders scriveva, questa considerazione era di stringete attualità. Oggi, se pure il pericolo nucleare non ci ha mai realmente abbandonato (vedi la tragedia di Fukushima in Giappone), viviamo in una fase storica diversa: non è lo spauracchio di una distruzione prossima ventura, seppure improbabile o con una delirante funzione deterrente (come per l’ordigno “Fine di Mondo” del *Dottor Stranamore*) a segnare il nostro tempo, ma la promessa di liberazione individuale e di cambiamento antropologico che traspare nello spot della *Apple*.

La produzione dei bisogni ha lasciato il posto a una produzione *simbolica* incessante e reiterata, talmente immateriale da divenire quasi epidermica. La promessa di liberazione è ormai inscritta nel carattere globale e “democratico” dei nuovi mezzi della rivoluzione informatica, anti-totalitaria e nemica del conformismo delle immagini perché quelle stesse immagini riesce a moltiplicarle all’infinito, slargandole a vera e propria “esperienza del mondo”. Produzione simbolica (non più soltanto produzione di bisogni) da un lato, e mutamento delle condizioni antropologiche dell’esperienza dall’altro; nel mezzo, una produzione capitalistica che diviene sempre più immateriale, piegata sul versante del “General Intellect”, per esprimersi in termini marxiani, piuttosto che sulla produzione di plus-valore immediato³.

²G. Anders, *L’uomo è antiquato*, vol. II, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 10.

³Cfr. K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell’economia politica*, noti anche come *Grundrisse*. Elaborati come appunti preparatori al volume *Per la critica dell’economia politica* del 1859, furono pubblicati postumi nel 1939. Nella sezione dedicata alle *Macchine* si trova esposta appunto la nozione di “General Intellect”, che Marx intende come determinazione fondamentale di una società capitalistica futura, comprensiva non più soltanto del lavoro in senso immediato, ma anche di una mobilitazione totale dell’intero corpo produttivo e della tecnologia scientifica. Una tale ricomposizione del ciclo produttivo, capace di estendersi alla totalità del corpo sociale e delle conoscenze umane, richiederà (Marx lascia in sospenso il discorso, proprio perché riguarda un possibile futuro) la riformulazione delle stesse leggi fondamentali del *plus-valore*.

Anche nel mezzo della crisi economica più grave dal 1929 ad oggi, com’è quella che stiamo vivendo, la fiducia nei nuovi mezzi informatici resta perciò quasi immutata: la crisi riguarda a detta dei più soltanto il vecchio capitalismo, quello della finanza e dei monopoli bancari. La rivoluzione informatica rimane chiusa nella sua torre d’avorio: è ancora quell’atleta giovane e “diversa” che rompe il grigiore della società massificata; la sua produzione simbolica è talmente radicale da irretire perfino qualche teorico dell’anti-capitalismo, oltre ad alcuni movimenti anti-globalizzazione. Insomma, non siamo ancora riusciti a ritrovare il solco, tracciato a grande profondità, della mistificazione che nasconde.

2. Internet, ovvero “l’uomo è (sempre più) antiquato”

Tutte le grandi rivoluzioni tecnologiche, dicevamo prima, oltre a produrre continuamente merci e “bisogno delle merci” producono un proprio apparato simbolico; verrebbe da dire: producono la propria *Weltanschauung* (visione del mondo).

Quest’apparato simbolico mantiene inalterate, anche a distanza di tempo, alcune caratteristiche di base: l’innovazione, quando esce dai laboratori e si incarna in un bene di consumo, diviene automaticamente “progresso di tutti”, perché democratico e a buon mercato; il prodotto di una vera rivoluzione tecnologica (come il computer, non come l’*Ipad* che ne è soltanto un’appendice) non incrementa semplicemente le possibilità di utilizzo, ma le stesse capacità e attitudini umane, e forse ne crea addirittura alcune *ex-novo*; infine, la rivoluzione tecnologica è sempre “liberazione” da qualcosa, oppure promessa di liberazione che apre al futuro.

Questi caratteri si ripetono nella nostra storia recente in maniera sempre più accelerata: ogni progresso tecnico, dal più epocale al meno significativo, viene etichettato come una “rivoluzione”. Hanno contribuito a diffondere questo sentimento, seppure in modo non sempre determinante, tutte le schiere dei vecchi e nuovi “positivisti”, ovvero di coloro che, come scriveva ironicamente Leopardi, restano incantati di fronte alle “magnifiche sorti e progressive” che il progresso della scienza lascia intravedere. Il loro ruolo concreto è spesso assai misero, o puramente accessorio: fanno da semplice “cassa di risonanza” alle idee imperanti, amplificano e mettono in circolo un apparato simbolico che possiede invece ben altre fonti di irradiazione. L’intellettuale che tesse oggi le lodi del progresso tecnologico, e vi legge la possibilità “positiva” di uno sviluppo della società umana, è insomma una figura assolutamente residuale. Il suo posto è stato occupato dai cosiddetti *brain trust*, ovvero da gruppi di tecnici concretamente operativi all’interno delle grandi multinazionali, delle agenzie statistiche sovranazionali e

delle *lobby* pubblicitarie. Per quest'ultimi non vale più, come scriveva Gramsci, la funzione di blocco intellettuale egemone: sono diventati essi stessi un momento necessario del ciclo produttivo, un'appendice strumentale della produzione simbolica e immateriale della contemporaneità. Cos'è che producono? Producono rappresentazioni del reale che devono sembrare più vere del vero, producono un cortocircuito dell'esperienza umana che viene poi riempito con un "vuoto simbolico" e virtuale, dove gli stessi bisogni delle merci non hanno più necessità di essere riprodotti in continuazione perché sono diventati "il" reale, la fame vera degli individui (per riprendere la metafora di Anders).

È interessante notare come questi nuovi gruppi intellettuali, che hanno una funzione di produzione simbolica completamente interna, *strumentale*, al sistema capitalistico contemporaneo, riescano a riassorbire e a riutilizzare perfino le visioni più pessimistiche del progresso tecnologico. Questa è una vecchia questione, in verità, che risale a Pasolini: quanto è esteso e pervasivo il potere della società dei consumi, e fino a che punto può "riassorbire", rendendole mezzi di consumo a sua volta, le critiche che gli vengono mosse? Sappiamo che la risposta di Pasolini era tragicamente negativa: tutto, almeno in potenza, corre il rischio di essere riassorbito, reso innocuo, veicolato a scopo di consumo. La critica al sistema, la contestazione, perfino le "utopie negative" che esprimeva Pasolini stesso nella sua *Trilogia della vita*, possono essere quantomeno tollerati, se non utilizzati per produrre nuove merci di consumo (come il filone "boccaccesco", ad esempio, che trasformò il *Decameron* in una serie di filmetti erotici popolari).

Certo, allora c'era la censura giudiziaria, che poteva colpire anche penalmente gli autori che si macchiavano di un «offesa al comune senso del pudore». Ma questa vecchia macchina repressiva era nient'altro che un retaggio del regime fascista, e come tale prossima ad essere definitivamente accantonata. Le forme di censura, dagli anni settanta in poi, specie in Italia, sono diventate molto meno appariscenti di prima; quasi mai si colpiva direttamente, perché la censura era ormai a monte, nell'omologazione del nascente mezzo televisivo. Tanto che la frontiera del "comune senso del pudore" si è spostata di pari passo con l'evoluzione stessa della televisione: dalle vallette dei teleguiz siamo passati all'esibizione esplicita del corpo femminile nella televisione commerciale, e perfino parte delle vicende politiche odierne ha avuto come campo di battaglia una spregiudicata rivisitazione del "comune senso del pudore" e del corpo delle donne⁴.

⁴Vedi a questo proposito il documentario di Lorella Zanardo intitolato proprio *Il corpo delle donne*, che si trova in versione

Il processo di riassorbimento di cui parlava Pasolini è insomma lo stesso che, a livello *simbolico*, e quindi di sistema, ha portato il *brain trust* di Apple a riutilizzare Orwell per lanciare sul mercato il personal computer. Il futuro distopico concepito dall'autore di *1984* era già stato privato in precedenza, e per ragioni che qui si possono soltanto accennare, della sua potenziale carica eversiva, comodamente dirottata dalla critica della società consumistica verso i lidi più sicuri di una critica al sistema totalitario sovietico. Il terreno per un'interpretazione "democratica" e filo-capitalista di Orwell era quindi già spianato⁵. Quella pubblicità dimostra però con quanta forza simbolica una società come la nostra, felicemente incamminata sulla via della completa "informatizzazione", riesca a fissare nel progresso tecnico le stigmate della propria libertà e della propria democrazia. In quest'ottica, un ampliamento della tecnologia, sia quantitativo che qualitativo, rappresenta *automaticamente* uno slargamento dell'esperienza umana, specialmente se questo ampliamento espelle da sé ogni retaggio ideologico, per presentarsi come pura "positività" di progresso. La natura dei nuovi mezzi informatici, che introducono il concetto di "virtualità" nella nostra concreta esperienza del mondo, si presta meglio di altri a rendere evidente tale meccanismo. La virtualità ci appare libera in sé, proprio perché crea un mondo *ex-novo*, sorta di infinita *tabula rasa* su cui imprimere una varietà di messaggi spesso diversissimi tra loro, e senza un apparente centro di controllo (il faccione del maxischermo che si infrange). La Rete (il *World wide web*, non a caso) ne è al tempo stesso la metafora e l'applicazione, portata al livello più onnicomprensivo possibile.

Ma un apparato simbolico che nasce nel cuore stesso del capitalismo avanzato può davvero essere "neutrale"? Tra le aziende della Silicon Valley, i laboratori del CERN di Ginevra e quelli del Pentagono di Washington - tutti e tre hanno contribuito in maniera determinante alla nascita di Internet - c'è più di una semplice concordanza di intenti. Oggi, con la

integrale e gratuita su Internet (www.ilcorpodelledonne.com), e da cui l'autrice ha tratto anche un libro omonimo, edito da Feltrinelli nel 2010.

⁵Orwell, che combatté in Spagna durante la Guerra Civile (1936-1939) insieme ai trotskisti del POUM, come tantissimi comunisti europei divenne un convinto anti-stalinista, e *La fattoria degli animali* (1945) sta a dimostrarlo. Ma la sua critica al totalitarismo e all'irrigidimento ideologico, che nel romanzo *1984* viene trasferita metaforicamente in una società prossima ventura, dominata da un potere spersonalizzante che alimenta solo la "paura" dei suoi sudditi-cittadini, risente anche del clima della Guerra Fredda, delle proclamazioni ideologiche dei fautori dell'americanismo così come di quelli del "socialismo reale" (vedi E. J. Hobsbawn, *Il secolo breve*, cap. VIII, Rizzoli, Milano 1995), oltre che degli slogan e dell'alienazione della nascente società dei consumi.

Rete che fa parte ormai della nostra quotidianità e con il *personal computer* che, nelle sue varie forme, è diventato una reale appendice dell'essere umano, penso sia possibile andare oltre l'apparato simbolico dispiegato, con grande forza persuasiva, negli anni eroici della nascita dell'informatizzazione. Siamo insomma collocati nella "media distanza", e di quella presunta neutralità possiamo ormai misurarne gli effetti concreti di "cambiamento antropologico".

Anche perché la distopia di Orwell continua a bruciare sotto la cenere, nonostante siano in molti a vederla infranta, o relegata al passato recente. Non c'è bisogno di scomodare una distopia di fine millennio come quella del film *Matrix* (che pure resta affascinante, anche per le similitudini col lavoro di un pensatore come Baudrillard); la realtà virtuale, dietro la frenesia dei suoi *input* e delle sue «invasioni destabilizzanti di verità contraddittorie», mistifica la radice stessa della nostra "esperienza", restringendola nel medesimo orizzonte unico e massificato che faceva professione di combattere. Fare mille esperienze simultanee, disperse nello spazio ma sovrapposte le une alle altre nel tempo, equivale a non farne nessuna. Il pericolo di scambiare il vero con il falso, e che questo scambio diventi sistematico, inevitabile, automatico, rimane nascosto sotto strati e strati di immagini a getto continuo. Non siamo più soltanto produttori defraudati del valore prodotto, e in esso alienati; o consumatori alimentati da una "fame" di prodotti sempre più artificiale e totalizzante. Siamo diventati soggetti defraudati dell'esperienza, e alimentati da un'unica, multiforme rete di rappresentazioni del reale che è diventata ormai più vera del vero.

3. Re Mida, ovvero "non è tutt'oro quel che luccica"

A questo punto potrebbe sembrare che il discorso sia esaurisca in una descrizione puramente negativa, se non "apocalittica", della cosiddetta rivoluzione informatica e delle sue conseguenze antropologiche. La critica alla presunta "neutralità" dei nuovi mezzi di comunicazione, al carattere simbolico della loro produzione e all'ideologia *sotterranea* che essi veicolano, coinvolge in realtà una questione ancora più profonda: che ne è dell'esperienza umana nell'età della tecnica? Ancora una volta, possono soccorrerci le riflessioni di Günther Anders contenute nel secondo volume de *L'uomo è antiquato*. Nel capitolo dedicato al tema del "conformismo" nella società di massa, Anders tratteggia due metafore molto interessanti che riguardano i caratteri dell'esperienza nella situazione contemporanea. La prima si riferisce alla differenza tra «esperienza permanente del mondo» ed «appercezione», intesa come lo "sperimentare" un effetto di tipo nuovo ri-

spetto ad uno schema pre-determinato di reazioni. La coercizione e il conformismo del sistema tecnologico sono "impercettibili" perché riguardano il nostro stesso *modus vivendi*, la nostra esperienza permanente delle cose, il modo attraverso cui ne restiamo perennemente "impressionati". Ecco perché, come del resto sosterrà anche Michel Foucault alcuni anni dopo, la società contemporanea non ha più bisogno dei vecchi schemi di forza e di dominio: la privazione della libertà tende ad assumere ormai il carattere dell'*offerta* ("ciò che viene offerto", in tedesco *geboten*), che è insieme offerto e comandato senza che noi possiamo percepire l'ordine in quanto ordine, o che il soggetto che lo impone percepisca il proprio atto come imposizione. L'impersonalità del consumo è identica all'impersonalità dell'offerta che viene consumata, e della rete che la impone «nel modo più liscio, più privo di sforzo, più privo di residui, più narcotico possibile».

Insomma, l'*esperienza* dei soggetti nella società tecnologica, spiega Anders, assomiglia alla situazione dei pesci nell'oceano, i quali "permanentemente fanno esperienza della pressione dell'oceano" senza che possano mai sperimentarla davvero come "appercezione". «Questa pressione» – aggiunge –

fa parte fin dall'inizio del loro meccanismo di movimento, anzi dell'intera struttura dei loro corpi. Lo schema di coercizione è diventato la *conditio sine qua non* della loro vita di modo che, quando vengono issati a bordo dai pescatori, scoppiano [...] Lo stesso vale anche per certe condizioni artificiali prodotte dall'uomo. Nella nostra esistenza è già calcolato il *modus* con cui veniamo trattati e a cui siamo sottoposti permanentemente. Pertanto, non ne facciamo esperienza; o al massimo, la facciamo solo quando esso viene meno provvisoriamente: infatti, *soltanto l'assenza rende visibile la presenza quotidiana*.⁶

Cos'è allora l'esperienza al tempo di internet, se non una pressione totale di rappresentazioni da cui siamo perennemente "impressionati" senza percepirlo, conformati senza saperlo, che non possiamo mai sperimentare realmente se non collocandoci nello spazio, forzatamente temporaneo e parziale, della sua "assenza"? L'esperienza umana, per accogliere come "appercezione" uno stimolo esterno, deve poterlo sperimentare mettendo da parte tutti gli schemi pre-determinati, vacillando e aprendosi al "nuovo", a ciò che Hannah Arendt, utilizzando la metafora della nascita, indicava come l'*inizio* nella sua radicale libertà. Non è però l'opposizione necessità-libertà, troppo antica e radicata per sovrapporla ai meccanismi di funzionamento della nostra società, ad essere in gioco; ma la capacità stessa di

⁶ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. II, cit., pp. 183-184.

esperire il mondo al di là della rete di rappresentazioni che ci avvolge.

La seconda metafora che Anders utilizza ci viene incontro proprio a questo punto. Siamo talmente condizionati, così scrive, dalla "completezza" apparente del mondo di prodotti ed immagini intorno a noi, da non riuscire più neppure ad immaginare un mondo diverso, o che possano esistere "altri mondi".

La sovrabbondanza è la madre della mancanza di fantasia. Ovunque noi allunghiamo la mano, troviamo sempre una cosa da afferrare che, quale merce già pronta per la consegna, fa valere le sue pretese in modo ferreo [...] e poiché cela già in sé le proprie norme, esclude l'idea di qualcos'altro.⁷

Sostituiamo il termine "merce", legato specificamente al tempo in cui Anders scriveva, con l'idea di rappresentazione e di immagine, e avremo una buona descrizione del nostro modo di percepire il mondo.

«Siamo come il Re Mida», aggiunge sapientemente Anders. Secondo la mitologia greca, Mida era il mitico sovrano che, avendo ospitato nella sua reggia il satiro Sileno, caro a Dioniso, fu ricompensato dal dio con la possibilità di trasformare in oro tutto ciò che toccava. Ma la gioia iniziale di Re Mida mutò ben presto in angoscia: non poteva mangiare, o bere, perché tutto diventava all'istante oro zecchino. Sarebbe morto di fame e di sete, se Dioniso non fosse intervenuto e avesse revocato il prodigio. Le "mani" di Mida rappresentano perciò la cieca cupidigia dell'uomo che finisce per inimicarsi il mondo e l'esperienza "positiva" delle cose per il proprio desiderio esasperato di ricchezza. Re Mida rimane vittima di una duplice illusione: crede di dominare il mondo, ma il mondo gli si ribella contro; crede di essere l'uomo più ricco della Terra, ma in realtà è il più povero e miserabile di tutti.

Allo stesso modo, anche noi rischiamo di mutare tutto ciò che ci sta intorno in un materiale uniforme e deleterio, nonostante appaia prezioso in superficie. Che esperienza dell'alterità potremmo mai intraprendere, fuori di metafora, se la sovrabbondanza di rappresentazioni finisce per rendere tutto uguale a se stesso? Che discriminante positiva potremmo mai seguire, se non ritroviamo prima il filo di una "appercezione" del Mondo che sia diversa dalla sua continua, massificata rappresentazione? La nostra esperienza non può essere insomma come la terribile "mano di Mida", perché così non servirebbe più a niente.

Questo breve ragionamento non esaurisce certo, né pretende di farlo, le questioni e gli interrogativi

messi in campo. Ragionare sulla natura della rivoluzione informatica, e sul suo modo di ricreare nuove condizioni di rappresentazione e di esperienza, significa in primo luogo provare a misurare fino a che punto questa rivoluzione coinvolge il nostro stesso modo di pensare, di percepire e di agire. Ogni rivoluzione sociale o politica è sempre una "rivoluzione antropologica", anche quando non siamo noi i soggetti che la determinano. Finora, l'ampliamento di mezzi, tecnologie e "forze produttive" degli ultimi trent'anni ha creato soltanto forme nuove di dominio e di alienazione. *La massificazione non potrà mai, nonostante la forza simbolica di cui è capace, nonostante i proclami e le pubblicità che riesce a costruire, spacciarsi per liberazione.* Perché è in questa veste che ormai vuole presentarsi: non come obbligo, o come coercizione, ma come promessa di libertà. Ed è qui che noi dobbiamo provare a svelarne la mistificazione, quella di chi vorrebbe tramutare tutto in oro massiccio, sempre uguale a se stesso in ogni angolo del globo, ma in realtà tanto più mortale quanto più prezioso e luccicante in superficie.

AGOSTO 2012



⁷ Anders, *cit.*, p. 182.

Vygotskij e il ruolo dell'attività mediata nell'apprendimento

Nicola Caruso

Introduzione

È sorprendente rileggere le parole di Vygotskij contenute nel libro dal titolo italiano *Il processo cognitivo*¹. La sorpresa risiede nella capacità dello psicologo russo di introdurci al suo pensiero sulle modalità attraverso cui apprendiamo dall'esperienza. Nel concetto di attività mediata troviamo una valida concettualizzazione dello sviluppo umano come radicato nella socialità e nella cultura. Secondo l'Autore qualsiasi attività, affinché sia possibile un apprendimento, passa per l'utilizzo di uno strumento esterno, nel bambino rappresentato primariamente dal suo corpo, fino all'acquisizione del linguaggio orale e scritto. Nella nostra epoca post-post-moderna, un'epoca definibile come trans-moderna poiché in una continua e veloce trasformazione, l'utilizzo degli strumenti tecnologici ci porta a riflettere sul loro valore, su quale funzione, ora come ora, ricoprono nell'esperienza di tutti in noi e, in particolare, come possano cambiare le modalità d'apprendimento dell'essere umano. È possibile, quindi, ritenere la tecnologia una causa dei cambiamenti radicali della nostra società occidentale e soprattutto una delle cause della trasformazione del nostro modo di pensare e di rappresentarci la realtà? Questo interrogativo attraverserà la re-visione del pensiero di Vygotskij, sperando, alla fine, di mettere in luce l'importanza dei suoi studi per avere nuove chiavi di lettura della nostra realtà complessa e caotica.

Per introdurre il pensiero Vygotskij è necessario fare un breve excursus storico sulla biografia del grande psicologo russo. Vygotskij nacque il 17 novembre 1896 ad Orsha in Bielorussia da una famiglia di ebrei benestanti. Maturato al Ginnasio di Gomel, si iscrisse alla facoltà di giurisprudenza dell'Università statale di Mosca nel 1913, dove si laureò dopo quattro anni. In una prima fase, Vygotskij si occupò principalmente di critica letteraria e psicologia dell'arte e iniziò ad interessarsi all'applicazione della psicologia nell'educazione. Vygotskij, nel 1924, ebbe modo di leggere una sua relazione, intitolata *Metodologia della ricerca riflessologica e psicologica*, ad un importante congresso panrusso di pedagogia, psicologia, psiconeurologia, suscitando molto interesse nel pubblico presente. La notorietà derivante da tale evento fu di tale entità che lo stesso anno fu in-

vitato a trasferirsi a Mosca, insieme alla moglie Roza Smechova, per lavorare all'Istituto di Psicologia, dove conobbe Leont'ev e Lurija. Nel 1925 Vygotskij tenne la conferenza *La coscienza come problema psicologico del comportamento*, il cui testo divenne il manifesto della scuola che prese il nome di 'storico-culturale' di cui Vygotskij è considerato il fondatore. Nello stesso anno divenne direttore del Dipartimento per l'Istruzione dei Bambini Handicappati e in seguito anche dell'Istituto di Difettologia. In una seconda fase Vygotskij affrontò il problema della *storicità delle funzioni psichiche* con una serie di analisi critiche sulle teorie fisiologiche e psicologiche del tempo. L'opera più rilevante di questo periodo è la monografia *Storia dello sviluppo delle funzioni psichiche superiori*, terminata di scrivere nel 1931. In questo periodo Vygotskij diresse il laboratorio di psicologia all'Accademia dell'educazione comunista. Nell'ultimo periodo della sua vita Vygotskij si occupò di varie tematiche di psicologia, in particolare si dedicò alla studio delle emozioni nell'articolo che prese il nome di *Teoria della emozioni* (1934). Morì di tubercolosi l'11 giugno 1934. Dopo la sua prematura morte fu pubblicato *Pensiero e linguaggio* (1934), tuttora considerato il capolavoro di Vygotskij.²

1. Apprendere attraverso l'utilizzo dei segni e degli strumenti.

Secondo l'Autore, che dedicò, una buona parte della sua ricerca al problema dell'apprendimento, i processi di formazione delle funzioni psichiche superiori, quali l'acquisizione dei principi logici, i concetti sempre più astratti, lo stesso linguaggio e il pensiero, sono resi possibili dall'interazione continua con l'ambiente e più precisamente dalle relazioni che si costituiscono tra l'essere umano e gli ambienti di cui fa esperienza. Vygotskij e i suoi collaboratori hanno dato vita alla scuola storica culturale che, fortemente influenzata dal materialismo dialettico, era attenta a due fattori fondamentali nello sviluppo del bambino:

1. la *prospettiva genetica*, che è costituita dal fattore storico in cui si radica l'esperienza del bambino;
2. La *prospettiva culturale*, che consente di individuare quali sono i meccanismi sociali che mediano la conoscenza.

In questa duplice chiave di lettura sono riassunti i principi utilizzati per comprendere lo sviluppo del bambino e, più in generale, le relazioni tra apprendimento-esperienza-sviluppo. Come esempio per comprendere il punto di vista storico-culturale, partiamo dal concetto di *attenzione*. Secondo Vygotskij, l'attenzione nell'essere umano segue due direzioni:

1. La prima è definita attenzione naturale;
2. La seconda direzione è definita attenzione volontaria.

¹ L. S. Vygotskij, *Mind in society*, Harvard University Press-Cambridge, London, 1978, in *Il processo cognitivo*, Bollati Boringhieri, Torino 1987.

²http://it.wikipedia.org/wiki/Lev_Sem%C3%ABnovi%C4%8D_Vygotskij.

Prendendo in esame le ricerche del suo tempo Vygotskij³ ne fa un sunto e una critica e ci inserisce nella sua linea di ricerca, facendoci capire da dove, secondo lui, devono partire le ricerche psicologiche sperimentali:

Alla base dello sviluppo dell'attenzione sta quindi, in questo periodo [fase prescolare del bambino], il processo puramente organico della crescita, della maturazione e dello sviluppo degli apparati nervosi e delle funzioni del bambino⁴.

Possiamo vedere come, risalendo lungo il corso dello sviluppo delle funzioni psichiche superiori, Vygotskij individua il nucleo centrale che differenzia l'attenzione volontaria tipicamente umana e l'attenzione naturale, dominio anche degli altri animali:

L'importanza di questo processo organico, soggiacente allo sviluppo dell'attenzione, passa in secondo piano di fronte ai nuovi processi di sviluppo dell'attenzione, di tipo qualitativamente diverso: quelli precisamente dello sviluppo culturale dell'attenzione⁵.

Il bambino che va acquisendo le capacità di dirigere la propria attenzione nel suo sviluppo impara a padroneggiare l'attenzione, che, prima dominata dagli ordini provenienti dall'esterno, e poi sciolta dagli obblighi esterni, consente di risolvere sempre più autonomamente i compiti dinanzi ai quali è posto. Possiamo definire il comportamento del bambino come autoregolantesi, cioè capace di organizzare le informazioni e i comandi in modalità tali che possono essere padroneggiate sempre meglio e tali da modificare contemporaneamente l'ambiente dove agisce. Nella prospettiva storico-culturale l'attenzione si forma, quindi, a partire da «due linee fondamentali dello sviluppo: quella dello sviluppo naturale e quella dello sviluppo culturale dell'attenzione»⁶.

Tipicamente umana è la possibilità di avere uno sviluppo culturale delle funzioni psichiche. Ma che vuol dire sviluppo culturale?

È interessante capire cosa accade nell'interazione tra interno ed esterno, cosa succede in quella area intermedia tra il dentro e il fuori, cosa accade ad un bambino affinché acquisisca nuove competenze, come l'attenzione volontaria

sorge dal fatto che quanti circondano il bambino, vengono via via, mediante una serie di stimoli e di mediazioni, a dirigere l'attenzione di lui, a regolarla, a sotmetterla al loro dominio, e così mettono fra le mani del bambino tutti quei mezzi, con l'aiuto dei quali egli stesso, in seguito acquista il dominio della propria attenzione di quel medesimo tipo⁷.

È importante comprendere la relazione tra sviluppo delle funzioni psichiche superiori, che si instaurano su fattori genetici e biologici, e l'uso di segni e strumenti. Vygotskij introduce una spiegazione della struttura che è alla base del segno. Egli parte proprio dalle ricerche comportamentali classiche e spiega che la più semplice forma di un comportamento ha come presupposto una reazione diretta, non mediata, al compito proposto all'organismo:

S → R

Ma la struttura che soggiace alla costruzione di un segno presenta la necessità di trovare un legame intermedio tra stimolo e risposta. L'Autore definisce questo legame intermedio come stimolo di secondo grado (*segno*) che viene utilizzato in una qualsiasi operazione e che adempie a una speciale funzione: crea un nuovo rapporto tra S e R. Affinché ci sia questa aggiunta, è necessario che l'individuo che compie questa operazione sia *attivamente coinvolto* nello stabilire questo legame. Per descrivere la circolarità dell'interazione che parte da uno stimolo osserviamo che il concetto di anello di retroazione è molto utile. Ad esempio un problema da risolvere stimola una reazione che è a sua volta modificata dall'interazione con il problema tramite l'utilizzo di un fattore di mediazione, in questo caso definito segno, che *amplifica le possibilità di riflessione* interna all'individuo, cosicché l'interazione tra stimolo e risposta non vada nella sola direzione di modifica dell'ambiente, ma tramite il segno abbia effetto anche sull'individuo. Questa azione retroattiva viene definita da Vygotskij come «azione complessa e mediata»⁸. Così «in questo nuovo processo l'impulso diretto di reagire è inibito e si inserisce uno stimolo ausiliario che facilita il completamento dell'operazione con mezzi diretti»⁹.

Ecco come appare il classico schema stimolo risposta una volta che viene aggiunta questa funzione di mediazione, definita come variabile X:

³ L. S. Vygotskij, *Voobrazenie i tvorcestvo v detskom vozraste*, 1972, in *Immaginazione e creatività nell'età infantile*, Editori Riuniti University press, Roma 2010.

⁴ Vygotskij, *Immaginazione e creatività...*, cit. p. 73.

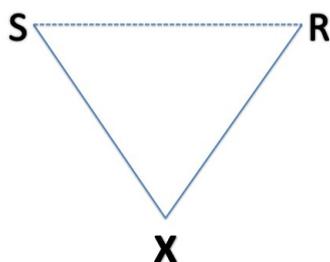
⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*, p. 74.

⁷ *Ibidem*.

⁸ L. S. Vygotskij, *Mind in society*, Harvard University Press-Cambridge, London 1978, in *Il processo cognitivo*, Editori Boringhieri S.p.a., Torino 1987.

⁹ Vygotskij, *Il processo cognitivo*, cit. p. 64.



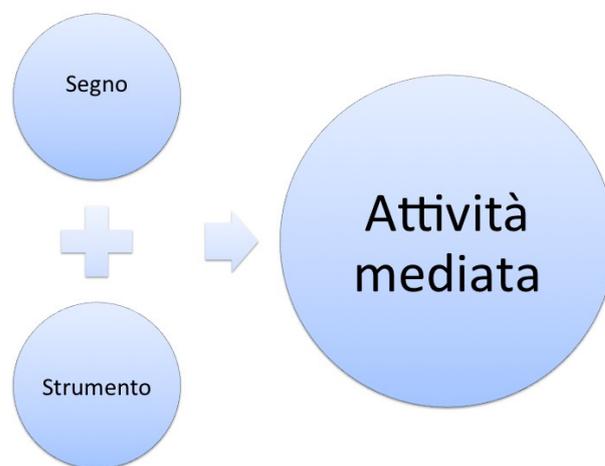
Questo stimolo che aiuta e media il comportamento umano, ha una proprietà definita dall'Autore «dell'azione contraria»¹⁰: rende possibile la trasformazione dell'operazione mentale semplice in forme più alte e qualitativamente nuove. L'essere umano acquisisce nuove competenze, come quella di dominare il comportamento dall'esterno tramite l'utilizzo di strumenti che ampliano le sue capacità di controllo sulla realtà. Abbiamo, quindi, una struttura specifica, umana, di comportamento che distanzia lo sviluppo biologico e «crea forme nuove di un processo psichico culturalmente fondato»¹¹.

2. L'uso degli artefatti e l'attività mediata

Secondo Vygotskij la definizione di strumento come mezzo di lavoro, arnese, che estende il dominio sulla natura può confluire e confondersi con il linguaggio come mezzo di ausilio nelle relazioni sociali nel concetto generico di *artefatti*. Nelle sue ricerche l'autore si interroga sulle modalità con cui entrano in relazione l'uso dello strumento e l'uso del segno, come essi siano reciprocamente collegati e allo stesso tempo siano separati nell'ambito dello sviluppo culturale del bambino. Sinteticamente si possono riunire le novità di questa ricerca partendo da tre postulati:

1. il primo postulato riguarda le somiglianze tra i due tipi di attività;
2. il secondo ne chiarisce le differenze più importanti;
3. il terzo può essere utile a comprendere il reale legame psicologico esistente tra segno e strumento.

Partiamo dal primo postulato che Vygotskij sottolinea, la fondamentale analogia tra segno e strumento in quanto funzione mediatrice.



Secondo l'Autore, la differenza tra i due concetti consiste nelle differenti attività mediate che facilitano l'adattamento. Infatti essi orientano in maniera differente il comportamento degli esseri umani. Vediamo come la funzione dello strumento consista nel condurre il dominio dell'uomo sull'oggetto dell'attività mediata. Esso è necessariamente orientato verso l'esterno e assume il compito di trasformare gli oggetti. Notiamo che la definizione data di strumento è quella di un «mezzo attraverso il quale l'attività umana esterna mira a padroneggiare e sottomettere la natura»¹².

Il segno, viceversa, non può cambiare in nessun modo la natura dell'oggetto di un'operazione mentale. Piuttosto esso appare come un mezzo che fa parte di un'attività interna che mira «a padroneggiare se stesso»¹³. Quindi il segno ha una direzione inversa allo strumento; esso è orientato internamente. Riassumendo, in questa visione dell'attività umana vediamo che tale attività si differenzia dall'ordine biologico della natura attraverso il *ruolo della mediazione*. Un tipo di mediazione ci consente di dominare l'esterno, la realtà delle cose (*res extensa*). Questo è lo *strumento*. Un altro tipo di mediazione ci consente l'operazione inversa, che sarebbe l'estensione del dominio sull'attività interna (*res cogitans*). Quest'ultimo viene definito *segno*. Ora bisogna chiedersi qual è il reale legame, qual è la relazione tra queste due attività, che origine possono avere nella filogenesi e quale sviluppo possono prendere nell'ontogenesi. Se per filogenesi si intende l'origine biologica e quindi la comprensione della neurofisiologia, dobbiamo però ricordare che siamo interessati al processo che lega queste due operazioni, perché

la padronanza della natura e la padronanza del comportamento sono unite mutualmente, proprio come la

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*, p.65.

¹² *Ibidem*, p. 85.

¹³ *Ibidem*.

modificazione della natura da parte dell'uomo modifica la natura stessa dell'uomo¹⁴.

L'uso degli strumenti durante lo sviluppo del bambino si connota come diverso dal mero rivelarsi di un sistema di attività organicamente dato e programmato a priori. Allo stesso modo, il primo uso che si fa dei segni dimostra che anche le funzioni psichiche interne non sono predeterminate. Infatti l'utilizzo dei «mezzi artificiali», «la transizione all'attività mediata»¹⁵, rende possibile nuove trasformazioni di ciò che è dato biologicamente; tutte le operazioni mentali, così come le attività comportamentali, sono estese illimitatamente dall'uso degli strumenti, tramite i segni acquisiscono nuove qualità che allargano i loro domini in nuove aree all'interno dell'uomo. In queste nuove aree possiamo vedere l'emergere di nuove funzioni, chiamate *funzioni psichiche superiori*. Quando ci riferiamo all'attività mediata che mette in relazione sia i segni, sia gli strumenti abbiamo una nuova unità: «il comportamento superiore»¹⁶.

Vygotskij e colleghi, attraverso moltissime situazioni sperimentali forniscono una vasta mole di esempi che contribuiscono a evidenziare il valore dei segni nella risoluzione dei problemi. In seguito, già verso i 5 o 6 anni, può iniziare a usare i segni e vi fanno completo affidamento. L'operazione viene così portata all'esterno. Con lo sviluppo ulteriore, i segni sembrano ormai inutili per risolvere un problema, poiché il bambino compie le operazioni seguendo uno schema interno e non ha più bisogno di mezzi ausiliari esterni. Ma questa scomparsa dei segni vale solo per una considerazione che valuti il solo comportamento esterno, visto che il cammino dello sviluppo del bambino,

come spesso accade, procede qui non in un cerchio ma in una spirale, passando attraverso lo stesso punto ad ogni nuova rivoluzione mentre ascende a un livello superiore¹⁷.

Il processo alla base di questa operazione interna è l'*interiorizzazione*. Un altro esempio efficace che fornisce Vygotskij è dato dallo sviluppo dell'indicare. Se in un primo momento questo è un tentativo non riuscito di afferrare qualcosa a lui proximale ed ha a che fare con i movimenti del bambino, quando la madre fornisce il suo aiuto al bambino e capisce che i suoi movimenti sono indirizzati verso qualcosa, la situazione muta completamente. Qui l'indicare diviene un gesto che ha un senso per le altre persone.

Così il significato dell'azione viene attribuito dall'altro, in questo caso la madre. Il movimento che era caoticamente orientato verso un oggetto diventa un movimento che è diretto a un'altra persona, «un mezzo per stabilire rapporti»¹⁸.

L'azione utile per afferrare si trasforma nell'atto dell'indicare. Volendo riassumere le qualità del processo di interiorizzazione, vediamo che:

1. essa consiste in un'operazione che in un primo momento è costituita da un'attività portata all'esterno; questa, poi, viene ricostruita e comincia a «prodursi internamente»¹⁹;
2. «un processo interpersonale si trasforma in un processo intrapersonale»²⁰;
3. «la trasformazione di un processo interpersonale in uno interpersonale è il risultato di una lunga serie di eventi evolutivi»²¹.

Arriviamo qui al punto finale che sintetizza il valore dei segni e degli strumenti per lo sviluppo umano. Precisando che una funzione può, nel suo sviluppo culturale, ripresentarsi due volte, si sottolinea come si abbia prima uno sviluppo sociale della funzione (come l'attenzione volontaria) e poi uno sviluppo interno all'individuo, dato che l'interiorizzazione si basa sull'attività mediata dai segni che consentono la ricostruzione dell'operazione psicologica prima agita nelle realtà esterne e poi riportata all'interno. Vygotskij usa un metodo dialettico, hegeliano, che ci mostra un andamento e un'evoluzione a spirale dello sviluppo del bambino. Questo processo di interiorizzazione consente l'emergere di una nuova funzione: il pensiero.

3. Strumenti moderni e attività mediata: in quale luogo è il pensiero?

Dopo questa breve rivisitazione di una parte del pensiero dell'Autore, possiamo supporre che la rete con i suoi *social network*, con i suoi spazi *cloud* e i nuovi strumenti-computer-telefoni come i *touchscreen*, i *tablet* e i *netbook*, ci stia tuttora trasformando? Ipotizzare la rete come agente di cambiamento, vuol dire che si prova a vederla come un ente con una propria volontà sovrasistemica. Possiamo teorizzare che questa tecnologia possa rendere il pensiero meno radicato nell'individuo, più diffuso, in rete, *on line*. Lo spazio virtuale creato da questi strumenti-periferiche connessi in rete, potenzialmente in ogni tempo e in ogni spazio, si muove e cambia continuamente, proprio come i nostri pensieri che non riescono più ad essere rinchiusi in uno spazio-tempo definito e stabile, come ad esempio un'ideologia, una teoria, una teologia. La molte-

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*, p. 86.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*, p. 64.

¹⁸ *Ibidem*, p. 88.

¹⁹ *Ibidem*, p. 87.

²⁰ *Ibidem*, p. 88.

²¹ *Ibidem*.

plicità dei luoghi in cui si fanno esperienze parziali ha moltiplicato e diffuso all'infinito i luoghi di incontro (*social Hub*), ma allo stesso tempo questa diffusione e parzializzazione dei luoghi, tra virtuale e reale, ci rende vuoti, a volte semplici automi di qualcosa che sembra trascenderci. Un quesito aperto serpeggia in questa orizzontalizzazione dell'esperienza: chi pensa? Il pensiero appartiene solo all'individuo? La coscienza emerge solo nel singolo? È possibile ipotizzare una coscienza della rete? Questi quesiti vanno di pari passo con una ricerca sui nostri modi di apprendere e restringe il campo delle domande ora poste. Chi apprende, cosa sta apprendendo? Come è possibile, oggi, apprendere dall'esperienza?

AGOSTO 2012

Bibliografia

- W. Bion, *Learning from experience*, tr. it. *Apprendere dall'esperienza*, Armando, Roma, 2009.
- L. S. Vygotskij, *Istorija razvitija vyssich psichiceskich funkcij*, 1974, tr. it. *Storia delle funzioni psichiche superiori*, Giunti editore, Firenze-Milano, 2009.
- L. S. Vygotskij, *Mind in society*, Harvard University Press-Cambridge, London 1978, tr. it. *Il processo cognitivo*, Editori Boringhieri, Torino, 1987.
- L. S. Vygotskij, *Problemy psichiceskogo razvitija rebenka*, 1973, tr. it. *Lo sviluppo psichico del bambino*, Editori Riuniti university press, Roma, 2010.
- L. S. Vygotskij, *Thought and language*, 1962, tr. it. *Pensiero e linguaggio*, Giunti Editore, Firenze-Milano 2011.
- L. S. Vygotskij, *Voobrazenie i tvorcestvo v detskom vozraste*, 1972, tr. it. *Immaginazione e creatività nell'età infantile*, Editori riuniti University press, Roma, 2010.

Se la Storia può finire.

Uno studio a partire da Hegel e Bataille (parte I)

Mariano Mazzullo

Seminario di Storia del pensiero politico, G. Bataille
"Hegel, l'uomo e la storia", sul tema "fine della storia".

1. Bataille, la dialettica e la fine della storia

L'analisi che Bataille propone della dialettica hegeliana si colloca in un preciso dibattito filosofico intorno a quello che è il capitolo più dibattuto della *Fenomenologia*. Essa tocca pertanto alcuni degli aspetti più importanti del pensiero storico-politico di Hegel, come l'origine dell'individualità e della libertà umana dal regno della natura, il sorgere dei rapporti di forza all'interno della società e le dinamiche con cui la coscienza compie questa fase epocale del suo sviluppo, per poi affrontare infine l'ipotesi pseudo-hegeliana della "fine della storia".

L'acutezza del discorso di Bataille è immediatamente evidente, il progredire dell'analisi è da subito così conciso e profondo da disorientare il lettore più avvezzo al linguaggio hegeliano. Tuttavia lo spessore del suo discorso non deriva dalla lettura intelligente con cui commenta la lezione del filosofo tedesco e ne arricchisce la bibliografia, quanto dal focalizzare quegli aspetti che gli appaiono incerti e nel metterli radicalmente in dubbio. Il suo intento non è di fare un'esegesi, bensì di portare avanti la teoria di Hegel fin dove è possibile, accrescendola di ipotesi alternative o confutazioni originali, revocandola senza sconti dove presta il fianco alla critica. Lo studio hegeliano di Bataille nasce all'interno di un intenso confronto con l'interpretazione che di questi diede A. Kojève, considerato uno dei maggiori interpreti di sempre del filosofo tedesco, di cui Bataille aveva potuto seguire le celebri *Lezioni*¹, insieme praticamente alle menti più brillanti dell'intero mondo filosofico francese: Sartre, Queneau, Merleau-Ponty, Lacan, e molti altri. L'incontro con Hegel si mostra da subito uno stimolo fortissimo per lui, a partire dalle lezioni di Kojève avvierà con questi un intenso dibattito, una brillante *querelle* che assumerà non di rado i toni dello scontro personale, ma che alla fine si rivelerà fonte di numerose intuizioni. «Tutta l'opera di Bataille sembra un fare e disfare la *Fenomenologia* di

Hegel»², e a dire il vero non manca chi attribuisce il sorgere del tema "fine della storia" nella lettura kojéviana di Hegel proprio alla corrispondenza con Bataille.

Quando esce per la rivista "Monde nouveau-paru" l'articolo *Hegel, l'uomo e la storia*³, i temi del confronto sono ormai maturi in Bataille e la questione-Hegel è già stata affrontata sotto diversi aspetti. Questo breve saggio perciò non intende ricapitolare tutti gli argomenti di distacco dal filosofo tedesco e dalla sua interpretazione canonica, né «risolvere difficoltà per le quali non è bastato un secolo intero»⁴, esso si propone invece lo scopo ben più interessante di seguire il filo rosso delle varie possibilità accampate dal celebre capitolo sulla nascita dell'autocoscienza, le parzialità, le ipotesi inesplorate, andando da una parte oltre il testo, dall'altra però seguendo una lettura fedele, che si avvale dei testi di Kojève, citati spesso e quasi senza intenti polemici. Prima di entrare nel merito è opportuno precisare che Bataille mira ad inquadrare l'ipotesi della "fine della storia" nella logica della dialettica servopadrone – cioè a partire dal momento in cui Hegel sembra collocare l'*origine* della storia, ossia l'insorgere dei rapporti di forza, dei ruoli, all'interno della società – per poi applicare e verificare la tenuta dello schema hegeliano all'evoluzione dei rapporti sociali nell'epoca della tecnica, del primato dell'economia e del benessere allargato. Vedremo più avanti quale sia il ragionamento condotto da Bataille in proposito, ma forse ancor più necessario di questa avvertenza è chiarire i termini generalissimi in cui il concetto di "fine della storia" si ritrova in Hegel, così da comprendere la reale entità del tema all'interno del suo pensiero, riservandoci più avanti di chiarirne i diversi significati. A livello meramente quantitativo i passi in cui Hegel menziona il tema della fine della storia sono pochi e brevi, per essere più chiari: lo si ritrova nell'ultimo paragrafo della *Fenomenologia*⁵, dove il filosofo adopera esplicitamente il termine *Ende* che, dei tre diversi sostantivi tedeschi (*Ziel*, *Zweck*, *Ende*) maggiormente usati per le diverse accezioni del concetto di fine (la/il), è quello meno filosofico e anche meno usato nella *Fenomenologia*. Viene inoltre accennato nell'ultimo capitolo delle *Lezioni sulla filosofia della Storia* – capitolo dedicato al Cristianesimo come religione del "compimento" – e implicitamente nel capitolo dell'*Enciclopedia* dedi-

¹ Le famose *Lezioni* di Kojève sulla *Fenomenologia dello spirito* furono tenute dal 1933 al '39 presso l'*École pratique des hautes études* e vennero poi raccolte e pubblicate da R. Queneau. Sono edite da Adelphi, a cura di G. Frigo, Milano 1996.

² «Tutta l'opera di Bataille sembra un fare e disfare la *Fenomenologia* di Hegel», in F. Rella e S. Mati, *Georges Bataille, filosofo*, Mimesis, Milano 2007, p. 14.

³ G. Bataille, *Hegel, l'homme et l'histoire (Hegel, l'uomo e la storia)*, in «Monde Nouveau-paru», nn. 96-97, 1956, Vol. XII delle *Oeuvres complètes*, Paris 1988.

⁴ Bataille, *cit.*, p.1.

⁵ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, Cap. VIII, *Il sapere assoluto*, Bompiani, Milano 2000, § 2, p. 1053.

cato alla *Weltgeschichte*, dove tuttavia il termine fine non è mai pronunciato. Si parla piuttosto della liberazione (*Befreiung*) dello Spirito (realizzata nell'identità di un popolo tra la sua volontà e le sue leggi: lo Stato) nel §550, o della forma/realtà dello Spirito quale identità col sapere assoluto nel §553⁶. Sono comunque passi importanti perché riassumono concetti che non possono ridursi all'uso di una parola, ma la loro entità ci permette quanto meno di distinguere Hegel dall'hegelismo. Il seguente tema, infatti, marginalmente e implicitamente presente in Hegel, in realtà è sorto più all'attenzione dei suoi interpreti, come Löwith e Kojève, che ne hanno certamente amplificato la portata originaria. In ogni caso questo concetto tanto dibattuto, seppur non tematizzato esplicitamente, è un assunto logico di fondo nella filosofia di Hegel, un corollario della sua teleologia dello Spirito Assoluto. Azzardando una sintesi coerente possiamo dire che emerge dalla concezione finalistica dell'Uomo come unità che deve farsi o meglio riconquistarsi/riappropriarsi di sé, attraversando nella storia tutte le contraddizioni che lo separano dalla sua vera essenza. La storia assume in questa prospettiva il senso univoco di un'esperienza di ricongiunzione, il ritorno in sé di un'umanità che si riavvolge fino a ricompattarsi nel proprio concetto, è la realizzazione progressiva e inarrestabile di un'idea di uomo, di una sua natura precisa, che informa, struttura, dà il senso complessivo della Storia. Essa è perciò una traiettoria lineare se vista da quell'uomo che con la sua esperienza fa la Storia, ma ha la forma del cerchio vista dall'occhio del Sapere assoluto, cioè dall'uomo che ha fatto esperienza della sua storia con un'*interiorizzazione rammemorante*.

La Storia per Hegel è esattamente questo progressivo apprendersi dell'uomo nelle vicende del suo tempo, è il suo divenire, l'accadere della sua auto-comprensione, o meglio «il movimento del suo essere divenuto»⁷. Che tale storia termini una volta conclusa la riappropriazione di sé da parte della Coscienza, è la naturale conseguenza di un inseguimento che si conclude con la cattura, e non la fine di una corsa in avanti senza "meta". Non c'è e non ci può essere un altrove o un al di là della Storia in questa prospettiva hegeliana, poiché essa è vista nell'ottica di una realizzazione dello Spirito assoluto, che come ogni realizzazione implica la chiusura di un cerchio, in questo caso il rispecchiamento del Sé stesso dell'Uomo che *finalmente* è *completamente*

perché si sa completamente. Per essere sintetici, usando le stesse parole di Hegel, date queste premesse possiamo concludere che la fine è piuttosto *l'autotrasparenza di sé* o *la rivelazione (Offenbarung)*, è la situazione in cui l'umanità si sa per come è (divenuta), auto comprensione che è come non avere niente altro da divenire, cioè niente altro da negare per affermarsi. Vediamo qualche istante un po' più da vicino questi concetti che appaiono, così, quasi niente di più che posizioni di principio: se la coscienza tende al pieno sviluppo di sé attraverso l'esperienza e quindi nella storia (poiché non vi sarebbe sviluppo nell'assenza di divenire) culminando esattamente in questa acquisizione, una volta colmata l'apparente disuguaglianza tra il fine e l'inizio⁸, all'uomo che si è *auto-compreso* non resta che la ripetizione del sapere, egli può continuare a fare esperienza, ma sempre e solo di sé in quanto già accaduto⁹, come fosse "saturato di storia" perché ha "riempito" l'assenza di sé con il tempo che gli era necessario a divenire completamente sé stesso. Certamente egli può ricominciare da capo e rifare una storia diversa, ma in quanto la sua storia è stata il processo che l'ha portato alla comprensione di sé, nessun'altra storia gli è possibile.

Quest'impossibilità gli si pone davanti precisamente perché dal momento che la coscienza si è sviluppata fino al punto di *comprendere* il suo completo sviluppo, ogni altra possibile fase storica non potrebbe che essere già stata attraversata e compresa. È palese la duplice accezione con cui Hegel adopera il concetto di comprensione: ossia nel senso di conoscenza acquisita e nel frattempo di inclusione di esperienza, fenomeni che si implicano a vicenda nel corso della Storia. Naturalmente la fine, intesa co-

⁸ In termini più propriamente hegeliani, l'apparente contraddizione, o la "differenza indifferente" tra la fine e l'inizio, tra l'essenza e l'esistenza, tra la realtà e la ragione, è la contraddizione tra verità (dell'oggetto) e sapere (della coscienza), che di volta in volta viene superata con il meccanismo della negazione determinata.

⁹ Hegel considera la ragione o il sapere alla stregua di un'operazione di ricongiunzione, di riappropriazione. Molto esemplificativa la sua metafora della Fenomenologia con il Giudizio. Nella parola tedesca *Urteilkraft* (giudizio) vede una conferma del suo concetto di *Assoluto come unità da ricomporre* (opposto a quello dell'Io-dato fichtiano), poiché la parola *Urteilkraft* accenna a una *ursprünglich Teilung* cioè a una "divisione originaria". Ma come può una divisione essere originaria, come può attuarsi cioè se prima non è preceduta da una unità? Pertanto, ciò che il giudizio presuppone secondo Hegel deve essere un concetto precedente, un'unità primitiva che, nelle infinite divisioni che la ragione vi apporta durante la storia nel tentativo di appropriarsene, ci sfugge nella sua interezza e si concretizza in modalità volta per volta differenti, in un processo che tende alla sua conoscenza, alla scoperta del suo *concetto assoluto*.

Cfr. F. Chiareghin, *Introduzione alla Fenomenologia dello spirito*, Carocci, Roma 2008, p. 56.

⁶ «Il concetto dello Spirito ha la sua realtà nello Spirito. Che questa consista nell'identità con quello rappresenta il sapere dell'idea assoluta, e in ciò consiste la sua parte necessaria. [trad. mia]», in: Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, § 553, edizione on-line dell'"Hegel-institut.de".

⁷ Hegel, *Fenomenologia...*, cit., Prefazione *passim*.

me l'impossibilità di generare una storia nuova, non si risolve pienamente in una ripetizione o nell'*esteriorizzazione della profondità* della coscienza¹⁰, altrimenti fine della storia sarebbe in realtà più una ripetizione che una fine, sarebbe la parola *The end* in fondo al libro dell'Uomo, che questi rilegge con le proprie azioni inconsapevoli, generando sempre il medesimo film. In tal senso, se l'ideale hegeliano di compimento fosse solo una vetta conoscitiva, il termine di un libro, un punto di vista panoramico da cui solo si può cogliere la totalità di sé stessi senza residui, allora l'uomo, scalata la montagna della Storia, vivrebbe davvero i suoi giorni come un *remake*, un *recycling* della sua identità ormai acquisita, in un'eterna immobilità inconsapevole, in un attimo senza tempo e senza libertà, dove tutto è già compiuto: e ciò forse sarebbe davvero una fine ma ancora senza conclusione. Dal punto di vista della Storia dei fatti, invece, il succedersi degli eventi, con la loro crudezza e oggettività, sarebbe altrettanto indifferente poiché si dia una qualche storia? La comparsa di nuove guerre e rivoluzioni, rivolgimenti inaspettati, evoluzioni senza precedenti; forse per questa storia scritta col sangue ben poco cambierebbe se la coscienza di sé avesse completato il proprio cammino spirituale, il buon senso, infatti, e anche una discreta osservazione, ci suggerisce di credere che questa storia continuerebbe anche senza la coscienza. D'altra parte è pur vero che la fine, sia conoscitiva o fattiva, qualora esista davvero, si può svelare solo ad un analista, a un soggetto esterno e postumo che guardi indietro al fenomeno compiuto, non certo agli autori inconsapevoli coinvolti nel turbine dei fatti. Anche rispetto a questa impossibilità di scorgere la fine dall'interno, risulta difficile non considerare la concretezza di una tale eventualità qualcosa di più di un'analisi intellettuale. Ma è davvero così? Il fatto che la storia si possa comprendere solo dall'esterno implica necessariamente che essa continui ed abbia un suo autonomo scorrimento? Senza dubbio se fine della Storia in Hegel fosse solo questa comprensione giornalistica dell'epoca dell'*homo sapiens*, non sarebbe altro che la fine del sapere, che continuerebbe solo come conservazione, la sua passività, il suo non oltre, il *non expedit* della coscienza. Infatti, come ben riassume Kojève, in una simile totalizzante tirannia di un sapere che è racchiuso nel cerchio della sua storia, «la parola abbandona di fatto il Logos e la Filosofia, per continuare ad esistere solo come libro»¹¹. Qualunque sia questa stagnazione dell'uomo o del sapere, essa forse ci persuade maggiormente di una presunta fine dei fatti, siamo spinti da ogni parte che il mondo della vita continuerebbe a scrivere le sue contraddi-

¹⁰ Hegel, *Fenomenologia...*, cit., p. 1063.

¹¹ Kojève citato in Hegel, *L'uomo e la storia*, pp. 25-26.

zioni anche se già comprese e vissute; non si può negare, infatti, che la storia sia un ripetersi di situazioni del tutto simili e a volte identiche, se non regressive, ma la loro somiglianza esaurisce il loro significato, la loro storicità? Forse davvero tutto è identico a qualcosa e «non c'è niente da dire (o fare) che non sia già stato detto», ma anche qualora fosse valido questo paradigma, in che modo si realizza un tale impedimento, qual è il copione che si recita alla fine dello spettacolo, se non si tratta semplicemente di un esaurimento dei contenuti dell'uomo, arrivato al margine di sé stesso dopo aver messo a segno le tappe principali del suo divenire? Proprio questo aspetto "politico" è in questione nella discussione sull'ipotesi della fine della storia, al di là dell'ideale teorico di compimento come acquisizione del sapere di sé, che in Hegel è esplicitamente definitivo, e al di là dell'ipotesi eternalista del mutamento come ripetizione, Bataille (e/con Kojève) si interroga su quale aspetto abbia la fine, su quale sistema si instauri laddove non si dà più mutamento e trasformazione, quale sia l'uomo della fine, a cui non spetta altro che la conservazione-ripetizione della propria storia, se vogliamo quell'uomo che nello *Zarathustra* Nietzsche chiama emblematicamente *ultimo uomo*, l'uomo della *decadenza*.

Quell'uomo che «campa più a lungo» per via di una mancanza di identità che per Nietzsche lo pone alla fine della storia. Vedremo quanto sia simile la posizione di Bataille a questa visione, posizione che però viene brillantemente ricavata e giustificata da una lettura del tutto originale della dialettica hegeliana. Per riuscire a comprendere e centrare il punto dobbiamo però addentrarci di più all'interno di alcuni concetti fondamentali dalla stessa dialettica hegeliana sul tema della storia.

2. La dialettica nei suoi termini essenziali

Nel capitolo sulla lotta servo-padrone, Hegel ha voluto descrivere l'uscita dell'uomo dal regno della semplice percezione immediata, la conquista da parte di un essere completamente *opposto* all'altro – privo cioè di relazioni poiché ancora privo della coscienza della propria libertà – della *certezza di essere sé stesso*, fondamento dell'Io, risultato che segue solo da una dimostrazione a sé stesso e perciò soprattutto all'altro. Il punto di arrivo di questo processo è il riconoscimento reciproco dell'autocoscienza¹², la creazione di un'identità individuale concepita mediante uno scontro estremo. Se infatti si può giungere al confronto, e di qui al riconoscimento dell'autocoscienza, solo compiendo un'azio-

¹² «L'autocoscienza è in sé e per sé, solo quando e in quanto è in sé e per sé per un'altra coscienza, cioè solo in quanto è qualcosa di riconosciuto», in: Hegel, *Fenomenologia...*, cit., p. 275.

reciproca con l'altro termine in gioco, ovvero solo nella circostanza in cui il fare dell'altro è identico al mio¹³, per questa necessaria specularità il rapporto tra le due autocoscienze «si determina come un dar prova di sé, a sé stesso e all'altro, mediante la lotta per la vita e per la morte»¹⁴. Tra le molteplici implicazioni racchiuse in questa lettura hegeliana, è inevitabile notare la presenza di una coloritura morale a caratteri forti, espressa nella clausola dello scontro necessario. L'inevitabilità dello scontro, quale momento in cui si situa il passaggio dal semplice mondo immediato e generico al mondo trasformato e mediato dall'uomo, deve far riflettere su cosa significhi per Hegel "origine dell'umanità". Quel momento di liberazione della coscienza dal suo solipsismo asfittico, la fuga dal mutismo immediato dell'in-sè, senza memoria e senza storia, verso una realtà individuale e perciò duale con il mondo e con l'altro, non è descritto da Hegel come una "relazione etica", un riconoscimento di uguaglianza e di identità tra gli uomini, o una qualche riconciliazione con il totalmente altro, ma al contrario come una lotta spietata per il sopravvento, con la creazione di differenze profonde, con il rischio della vita in una dimostrazione di forza. Il dissidio tutto interno di una coscienza senza *riflessione del mondo e dell'altro*, la sua totale assenza di comunicazione, storicamente non viene superata per Hegel con un'assunzione delle differenze, con il rigetto della bestiale chiusura in sé stessi, ma col portare all'*extrema ratio* questa bestialità nello scontro diretto, dunque un'opposizione che non viene scavalcata ma sovrapposta ad un'altra: l'opposizione naturale, storica e impersonale della coscienza al mondo e all'uomo viene colmata con uno scontro personale¹⁵.

Impressioni a parte, un tale presunto darwinismo o

¹³ «Un'attività unilaterale sarebbe inutile, perché ciò che deve accadere può realizzarsi solo mediante il fare identico dell'altro», in: Hegel, *Fenomenologia...*, cit., p. 277.

¹⁴ Hegel, *Fenomenologia...*, cit., p. 281.

Che il processo di riconoscimento sia portato necessariamente a risolversi nello scontro non è una *petitio principii* hegeliana. Che le cose vadano così lo si può riscontrare in ogni situazione in cui ci si sente rispecchiati dalle realtà: si dice a sé stessi di sentirsi riconosciuti, di sentirsi sé stessi, solo perché gli altri si comportano nel modo in cui faremmo noi. Ma questa preconditione non esaurisce il processo di riconoscimento, sebbene lo renda possibile. L'identità del fare di diversi soggetti li porta inevitabilmente allo scontro, come momento di comprensione della propria singola identità.

¹⁵ A proposito di quest'aspetto soggettivista, "impositivo", dell'etica hegeliana, è stato rilevato quel carattere forte e "violento" a cui facciamo qui una breve allusione. Levinas e le filosofie morali che fondano la "relazione etica" sulla preminenza dell'altro più che del sé hanno parlato di una violenza dell'idealismo soggettivista di Hegel o di Heidegger. Cfr. E. Levinas, *Totalità e Infinito*, Jaka Book, Milano 2006, pp.40 e ss.

illuminismo della forza alla fine non è quello che sembra, anche se è chiaro che vuole sembrarlo, per due motivi:

1. Perché il superamento degli opposti attraverso la loro "sintesi" è infatti niente di più che il processo logico della Storia in Hegel.

2. Soprattutto perché non si tratta di uno scontro che plaude il forte, ma anzi porta a vincere l'apparente perdente, lo schiavo¹⁶.

Vediamo in sintesi i passaggi fondamentali della lotta per il riconoscimento. In breve: quell'individuo che, non temendo per la propria vita, affronterà e rischierà la morte, colui che si scontrerà con il "negativo" senza anteporre la propria conservazione al cambiamento, costui uscirà dapprima vincente dal confronto con l'altro, dimostrando nella lotta di essere libero. Ma proprio elevandosi al di là dell'altro, che viene superato per non aver *negato sé stesso* nel rischio estremo della morte, egli produrrà una distanza e frapperà una barriera tra sé e la cosa, creerà cioè una differenza tra la propria libertà e la realtà. Questo iato sottile, questa crepa invisibile che si apre all'interno della sovranità, può essere colmata solo dal servo. Questi, perdente per come si è comportato di fronte alla morte, costretto a lavorare per soddisfare il suo Signore, si ritrova ad avere una prerogativa di cui il Signore è sprovvisto. Il suo lavoro, sintomo di sottomissione all'altrui sovranità, diviene espressione della sua *libertà nella trasformazione della realtà*. Lavorando metterà in moto quel processo di *negazione* del dato, di trasformazione della mera esistenza delle cose con il proprio lavoro; si creerà così un mondo umano attorno a sé diventando con ciò stesso uomo libero, padrone di sé e del mondo¹⁷. Trasformando la realtà trasformerà sé stesso, giungendo a quel riconoscimento di sé che il Signore, apparentemente vincente, non è stato in grado di compiere, "paralizzato" dalla sua sovranità¹⁸.

Lo scontro presupposto dal riconoscimento, clausola che ci era apparsa violenta lotta personale, in realtà si mostra adesso per quello che è, e cioè come ribaltamento e capovolgimento inaspettato, per cui lo schiavo, il lavoratore, colui che deve sopperire alle necessità pratiche e biologiche di un altro, conquista la piena autonomia sul suo signore, perché nelle sue mani e nel suo lavoro si concentra adesso

¹⁶ «l'uomo libero è il servo che avrà soppresso la propria servitù» in: A. Kojève *Hegel, l'uomo e la storia*, p. 18, citato da *Fenomenologia dello spirito*, tradotta e commentata da Kojève.

¹⁷ Nel *Secondo Trattato sul governo*, J. Locke fa derivare il diritto di proprietà, lo stato giuridico di una cosa, dalla trasformazione attraverso il lavoro del suo stato reale. Se Locke avesse scritto la dialettica avrebbe definito il diritto di proprietà un diritto servile o padronale?

¹⁸ Cfr. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, sul "ribaltamento" delle posizioni, cit., p. 287.

il potere di trasformare la realtà¹⁹. In ciò egli agisce verso l'altro nel modo in cui agisce verso sé, trasformando il mondo trasforma sé stesso, reciprocità essenziale al riconoscimento, di cui il signore si è mostrato privo²⁰. Ecco a ragion veduta perché senza lotta non si produce il riconoscimento, perché nella lotta si generano quelle differenze che possono poi venire superate. Questo capitolo della *Fenomenologia* è una descrizione esemplare del movimento di progressiva negazione e superamento che per Hegel muove la Storia: l'inarrestabile capovolgimento delle posizioni per cui i significati assunti si mostrano essere «l'inverso e il contrario di ciò che erano inizialmente»²¹, e con ciò si comprende soprattutto perché questa lotta sia essenzialmente dialettica. Fatto questo chiarimento, adesso è possibile focalizzare meglio il tema della storia all'interno della dialettica hegeliana, e così soltanto cogliere gli argomenti sottilissimi che Bataille propone.

Innanzitutto per Bataille è in gioco nella rappresentazione di Hegel in sostanza: (1) chi detenga il primato di aver innescato la ruota della storia, in secondo luogo (2) il modo in cui si configurano i rapporti di forza emergenti, e da ultimo (3) l'ipotesi di una fine della storia con l'instaurazione di un modello su un altro.

3. Il primato dell'origine

L'uomo storico per Hegel è l'individuo che nega se stesso continuamente, è la propria *in-esistenza*, auto-trasformazione inarrestabile, *auto-differenza*; per questo motivo nella dialettica servo-padrone pare situarsi l'origine della storia, in quanto momento in cui l'uomo nega la sua "semplice presenza" naturale, per avviare il ciclo dei suoi cambiamenti. All'origine di questa inarrestabile auto-differenza relativa e graduale si pone il momento di una differenza assoluta e originaria, la nascita dell'auto-coscienza nella lotta: l'uomo si distingue dalla semplice natura, da tutti gli altri uomini e infine da sé stesso, con cui entra in dialogo cosciente. È chiaro leggere in questa descrizione una raffigurazione dell'origine dell'uomo e quindi della sua storia, ma è altrettanto evidente come questo meccanismo, sebbene non si spenga con il suo primo grande prodotto, implichi già il rapporto con una fine, in quanto rappresenta un fondamento che precede e pertanto

sorregge i significati della storia, le dinamiche dell'animo e del corpo umano.

È questa genesi della storia, determinata nel senso di un evento scatenante e quindi già custode di una qualche fine (poiché ogni senso esclude l'altro)²², che Bataille mette al centro della sua analisi. Durante il boom storicista ottocentesco, già Nietzsche avvertiva come l'esigenza del suo tempo di rintracciare/dare un'origine della storia, fosse in realtà il tentativo implicito di sopprimerla, non solo perché riconoscersi un'origine è sempre negarne un'altra, ma soprattutto perché «non c'è un'origine che non sia già persa nel suo divenire»²³. Nello storicismo del suo secolo, «patria delle mescolanze e degli imbastardimenti, epoca dell'uomo-mistura»²⁴, Nietzsche intuiva chiaramente la ricerca di un'identità, di un'*espressione comune* che superasse *l'assenza di un'unità di espressione (Stillosigkeit)*²⁵.

Quell'unità mancante alla cultura e all'individuo del suo tempo veniva sopperita con una narrazione monologica del tempo, un richiamo ad una storia antica – fenomeno che si ripete sempre identico ogniqualvolta un popolo o una nazione nascente (o rinascen- te) si imbatte nella necessità di costruirsi una tradizione²⁶ – che in quanto originaria è identitaria e legittimante, soprattutto per quanto riguarda i popoli e a maggior ragione le nazioni e i nazionalismi che si andavano formando all'epoca di Nietzsche²⁷. Di fronte a questa volontà di richiamarsi ad un *proteron*, Nietzsche intuiva chiaramente la negazione

²² «Nietzsche per riferirsi alla storia usa spesso negli aforismi della *Volontà di potenza* il termine *Richtung*, che significa tanto "direzione" quanto "valore", ad indicare che ogni senso è un'imposizione di valori» in: (a cura di F. Volpi) M. Heidegger, *Il nichilismo europeo*, Adelphi, Milano 2006.

²³ R. Dionigi, *Il doppio cervello di Nietzsche*, Cappelli, Bologna 1982.

²⁴ M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia e la storia*, in *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino 1977.

²⁵ «La cultura dev'essere uniformità di vivere, pensare, apparire e volere» in: F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Adelphi, Milano 2007; «è unità di stile artistico in tutte le manifestazioni di un popolo» in: F. Nietzsche, *David Strauss uomo di fede e scrittore*, Adelphi, Milano 1992.

²⁶ Si pensi ai mitici capostipiti delle antiche dinastie o tribù medievali, da cui le stesse prendevano il nome. I merovingi, re dei Franchi, successori del mitico Meroveo; si pensi alle nazioni post-coloniali che si richiamavano e a volte inventavano completamente un passato remoto in cui risiedesse una loro identità non mischiata a quella dei colonizzatori. Cfr. R. Beets, *La decolonizzazione*, Il Mulino, Bologna 2003, cap. VIII e ss.

²⁷ Per comprendere quanta importanza abbia rivestito l'origine storica dell'identità di un popolo, basti pensare che Hegel negava il diritto di costituirsi in una Nazione a quei popoli privi di una storia. L'epoca di Nietzsche, invece, è attraversata dalla necessità di definire l'essenza del concetto di Nazione, attraverso l'identità linguistica, geografica, storica, perciò l'origine, l'unità e identità storica di un popolo assumono un'importanza enorme.

¹⁹ Hegel, *Fenomenologia...*, cit., p. 285.

²⁰ «Al riconoscimento vero e proprio, manca il momento in cui ciò che il signore fa verso l'altro, lo fa anche verso sé stesso, e ciò che il servo fa verso sé stesso lo fa anche verso l'altro [...]. Il signore dunque, non è certo dell'essere per sé come verità, al contrario: la sua verità è la coscienza inessenziale e il fare inessenziale di questa coscienza. Di conseguenza, la verità della coscienza autonoma è la coscienza servile», in: Hegel, *Fenomenologia...*, cit., p. 285.

²¹ Hegel, *Fenomenologia...*, cit., p. 287

delle fratture e delle inconciliabili differenze del tempo, la riduzione del tutto ad un'unica piatta successione di eventi – rassicurante narrazione dei valori fondanti dell'umanità – la tendenza nascosta ad un *telos* e uno scorrimento identico da cui venivano l'inerzia, l'epigonismo²⁸, e più in generale l'allineamento in una traiettoria deduttiva, "edipica", del tempo, che ci classifica come figli della storia più che come artefici²⁹. Nietzsche metterà al centro della sua diagnosi della *decadence* il rapporto degenerare, metafisico, trascendente, dell'uomo con il tempo. Ma anche solo ad uno sguardo comune appare evidente che una storia con un evento, un movimento o una peculiarità originaria a monte, è una storia uniforme, per quanti cambiamenti possano incorrere al suo interno essa resta chiusa in un orizzonte di senso, orientata e determinata da una tendenza evolutiva iniziata col sorgere della sua parabola e tendente alla propria realizzazione. Un cambiamento il cui protagonista sia un concetto da raggiungere, un individuo da realizzare, è la storia di un piano da compiere, «storia che ci permetterebbe di riconoscerci dovunque e di dare a tutte le trasformazioni del passato la forma della riconciliazione, una storia che getterebbe dietro di sé *uno sguardo da fine del mondo*»³⁰. Proprio quello di cui va in cerca l'epoca di Nietzsche, che è al contempo proprio quella storia-riconoscimento dell'uomo proposta dell'hegelismo. Bataille pone in questione proprio la presunta originarietà della lotta servo-padrone, evidenziando due aspetti poco chiari della descrizione di Hegel. Innanzitutto: se la storia dell'uomo comincia con il riconoscimento dell'auto-coscienza attraverso il lavoro, di conseguenza sembra proprio che la storia – come afferma lo stesso Kojève – sia essenzialmente la storia del servo lavoratore³¹. In secondo luogo, se l'umanità si realizza nel lavoro sancito attraverso la lotta, e solo con ciò pone le basi di un suo sviluppo storico, allora prima della lotta non si dava né la storia propriamente detta né dunque il lavoro che trasforma? Posto che la successione logica delle figure nella *Fenomenologia* non corrisponde strettamente alla loro successione cronologica – perché la descrizione della storia dell'esperienza della coscienza è pur sempre una ricostruzione attraverso l'interiorizzazione della sua profondità – Bataille tuttavia si chiede se la successione

dei momenti sia "soddisfacente", dato che «mi sembra difficile [afferma] dimenticare che il lavoro abbia dovuto precedere la schiavitù»³².

Pur continuando a riconoscere al lavoro una prerogativa unica nella scansione e divisione del tempo e dei ruoli, Bataille sostiene che a "disalienare" l'uomo dalla sua *in-seità*, e cioè a determinare la storicità stessa dell'uomo siano stai, prima ancora della relazione con la morte e dell'imposizione di un Signore, i divieti religiosi, precetti nati dal rapporto umano col sacro e realizzatisi innanzitutto nella divisione del tempo. «Hegel avrebbe messo in luce nello spazio, ciò che – secondo Bataille – si è compiuto innanzitutto nel tempo»³³, nel senso di un'opposizione classica tra "tempo sacro" e "tempo profano". Bataille vuole ricondurre la storicità dell'uomo, con la sua conseguente organizzazione della società in ruoli e contrapposizioni, ad un fattore più antropologico che dialettico, benché qui non sia in questione la logica dello sviluppo dialettico della storia, bensì la sua origine dalla dialettica.

L'organizzazione della vita in base alla divisione del tempo è una forma primitiva di società in cui il lavoro e la differenza dei ruoli sono coevi e non riconducibili ad uno scontro dialettico. L'intera comunità si divide nel tempo di un lavoro profano dedito alla produzione e rivolto al tempo del consumo nella festa sacra. In questi termini la proposta di Bataille non sembra molto persuasiva, sembra piuttosto che la sua critica all'originarietà della dialettica si risolvesse semplicemente con la proposta di uno schema alternativo, ma anch'esso originario. La lettura di Hegel dunque ha solo sbagliato sui tempi e sui modi dell'origine della storia, oppure questa antica divisione del tempo non possiede alcuna originarietà ed è un'effettiva obiezione alla dialettica? Bataille non vuole sostituire alla dialettica alcunché, afferma infatti che l'organizzazione della società nella divisione del tempo non accede affatto alla storicità degli eventi, essendo una divisione netta e senza scambi di ruoli, ma riconoscendo in questa struttura ancestrale dell'umanità una divisione, organizzazione etico-economica della società in ruoli e funzioni vuole affermare che l'uomo sia stato presente anche al di qua di una storia umana, iniziata con le contrapposizioni dialettiche hegeliane. Con l'esteriorizzazione, la configurazione di quel primitivo solco tra gli uomini e i loro ruoli, tracciato dalla divisione del tempo, con il suo prendere corpo nello spazio attraverso lo scontro dialettico tra servo e padrone si avrà, infatti, la perdita della monotonia e della stabilità del tempo, la chiarezza dell'opposizione temporale tra sacro e profano lascia il posto all'instabilità della Storia, dove vige un perpetuo sistema di «duplicità e

²⁸ Nietzsche, *D. Strass...*, cit., pp. 24 e I, III, 241, 249.

²⁹ In questo senso la proposta "etico-antropologica" di Nietzsche di reimpostare il nostro rapporto con il tempo, come se questo fosse un circolo più che una linea, ha il compito di ovviare all'«impotenza della volontà di volere a ritroso» (*La visione e l'enigma*, in *Così parlò Zarathustra*) da cui viene il risentimento e il senso di colpa per eventi immodificabili ed estranei, che ci precedono e ci determinano.

³⁰ Foucault, cit., p. 54.

³¹ Bataille, cit., p. 18.

³² *Ibidem*, p. 19.

³³ *Ibidem*, p. 20.

capovolgimento dei significati»³⁴. Con questa prima sottile ma significativa obiezione antropologica Bataille avanza già decisamente la critica all'esistenza di un'origine, ma soprattutto sembra voler precisare che la banale distinzione tra un tempo "animale" o "naturale" e una storia umana nata con la lotta per il riconoscimento è insensata, che la storia è senz'altro nel tempo e non al di fuori, che il tempo pur senza identificarsi con essa la implica già poiché l'uomo è già presente nella sua natura "non storica", animale, così come l'animale sarà sempre presente nel corso dell'esistenza storica dell'uomo, perciò anche oltre una presunta fine della storia. È il caso di ribadire comunque che la recondita dialettica del sacro-profano sembra pur sempre una specie di riconduzione ad una dinamica, una struttura, un'identità preistorica, ma laddove lavoro, scontro e signoria non hanno alcuna precedenza l'uno sull'altro non vi può essere neppure alcuna differenza dialettica che scandisca il loro manifestarsi, nel registro di Hegel figurerebbero come semplici attività che regolano monotonamente il tempo e la vita degli uomini, che si mostrano prive di storia poiché prive di uno spazio di rapporti e confini cangianti. A dimostrazione del fatto che non è la dialettica in sé l'obiettivo critico di Bataille, ma il significato che essa attribuisce al concetto di uomo e di storia, egli afferma che se anche le cose fossero andate come ipotizza non ci sarebbe nulla da cambiare nella dialettica hegeliana, che rimarrebbe una logica del cambiamento pur rinunciando alla pretesa originarietà della lotta³⁵. Ciò che Bataille cerca esplicitamente di screditare è l'idea che all'alba della storia ci sia la notte di un'identità vagante, infondata, ancora indistinta dalla natura, svegliata e spronata a sé stessa e al suo mondo con lo scontro e il tracciato di una differenza improvvisamente insorta. L'origine dell'uomo, il momento di "trapasso della specie", l'insorgere dell'umano nell'animale appare al nostro filosofo un ideale umanistico e spiritualista, che individua e separa una volta per tutte l'uomo dal mondo. Bataille gli oppone l'idea di un'umanità molto meno originaria, un umano presente ancor prima del suo cominciamento storico, e in questo rifiuto della dialettica hegeliana sono già presenti i tratti della critica al concetto hegelokojeviano che individua nella fine della storia la fine dell'uomo. Sia prima che dopo la storia Hegel e Kojeve non considerano umano quell'individuo che agisce al di fuori della logica della dialettica, al di là dell'*immane forza del negativo* che ribalta continuamente le figure della storia e muove così al cambiamento. La parzialità del concetto di Storia proveniente dall'identificazione hegeliana dell'uomo

con il fare costante di un meccanismo di ribaltamento, aveva catturato l'attenzione Bataille già qualche giorno dopo la conferenza di Kojeve al *College de sociologie* del dicembre 1937. Bataille gli invia una lettera rimasta celebre dove deplora che il sistema hegeliano non contempli affatto quella «negatività senza impiego»³⁶, che è il fare di chi non ha più niente da fare, e così escluda una enorme parte di umanità, quel "resto" di umanità che sopravvive anche alla fine della storia come continuo processo di negazione del dato: fenomeni come l'eroticismo, il riso, la gioia davanti alla morte³⁷, e tutto ciò che non implica una mediazione concettuale. In una visione del mondo e del tempo chiusa, cioè volta al raggiungimento di uno scopo e poi alla sua conservazione e ripetizione, non c'è da stupirsi che per i suoi difensori la fine di questo processo conduca ad una "carenza di umanità", ma Bataille non vede in modo nettamente distinto uomo e animale, non concepisce cioè che la carenza di uno significhi il sopravvento dell'altro. La dicotomia decisiva, la tassonomia e la demarcazione netta tra uomo e animale non presta fede all'essenza dell'uomo, non definisce l'uomo ma tende a crearlo in quella che è stata definita opportunamente «macchina antropologica»³⁸. Tutte le definizioni epocali dell'uomo lo caratterizzano per esclusione o negazione dell'animale, per "differenza specifica", ponendo l'accento su ciò che li distingue, ma tralasciando del tutto ciò li che accomuna. A questo proposito è sorprendente notare come Linneo, il più grande scienziato della definizione, campione della tassonomia e padre della scienza naturale moderna, con le sue rigide gerarchie e classificazioni, non abbia definito l'uomo come un'essenza differente dall'animale, ma come «*l'animale* che è tale solo se si riconosce non essere»³⁹. La dialettica hegeliana è una forma di quella macchina antropologica in azione nella nostra cultura, e anzi la fine della storia, come secondo Kojeve si ritrova in Hegel, è un concetto coerente solo perché all'origine della storia viene posto un uomo con un'essenza acquisita e ben distinta dall'animale. Venendo a mancare quest'essenza dell'umano che sta a monte della storia, si sottrarrà la storia ad ogni altra possibile manifestazione ulteriore, e quanto dell'uomo sopravviverà non sarà che il suo "resto", vita puramente biologica, come afferma Kojeve⁴⁰. In buona sostanza la fine della storia in questa

³⁴ *Ibidem*, p. 21.

³⁵ *Ibidem*, p. 21, nota 15.

³⁶ Bataille a Kojeve, 6/12/1937, in G. Agamben, *L'aperto, l'uomo e l'animale*, Bollati-Boringhieri, Torino 2002, p.14.

³⁷ Bataille, in Agamben, *cit.*, p. 15.

³⁸ *Ibidem*, p. 38.

³⁹ *Ibidem*, p. 34, ivi Agamben ci fa notare che: «Linneo prima della decima edizione della sua opera *Sistema Naturae* non affianca al termine *Homo* alcun aggettivo, ma gli fa seguire solo il vecchio adagio *nosce te ipsum*».

⁴⁰ Bataille, *cit.*, p. 25.

lettura kojeviana, non sarebbe altro che la fine dell'uomo, il quale essendo essenzialmente un "animale storico" non sopravviverebbe alla perdita della sua "natura trasformatrice". Questa è la discussione in cui si inserisce la voce di Bataille, il contrasto tra lui e Kojeve concerne proprio quel resto che sopravvive alla morte dell'uomo ridiventato animale alla fine della storia⁴¹, e mentre il primo rifiuta di credere che tutto quanto l'uomo possiede di sé sia legato alle forme privilegiate del "negativo", cioè quelle forme del fare come la ragione osservativa, l'autocoscienza, lo spirito, che scatenano un progresso storico; il secondo non vede altro uomo al di là di quell'essere che fa la storia con la sua trasformazione "spirituale", la storia e l'uomo in sostanza gli appaiono la stessa cosa. Forse la posizione di Bataille si potrebbe esprimere meglio e sarebbe resa più semplice con una domanda: ci può essere storia e quindi umanità anche senza quell'uomo storico hegeliano del fare, anche quando quell'uomo si è compiuto in tutte le forme principali del suo sviluppo? Ci può essere sapere anche laddove questo si è compiuto, raggiungendo le sue conoscenze fondamentali? Ovviamente la risposta di Bataille è positiva, ma la sua posizione non è solo critica, egli vuole inoltre mettere in evidenza la presenza di una faglia logico-deduttiva nel sistema hegeliano con un argomento che apparentemente sembra ed è sembrato, anche ai più grandi colleghi di Bataille, l'obiezione di un mistico, di un nuovo metafisico. Egli si scaglia contro questa visione "acefala" dell'uomo post-storico, dell'individuo "puramente biologico", rifiuta una rappresentazione univoca dell'uomo come essenza e del sapere come compimento, dichiarando con una profondità sfuggente che «ciò che è, è più di ciò che è»⁴², che ogni senso implica già la sua mancanza di senso, ogni sapere la sua mancanza di sapere, perché è proprio di ogni significato l'oltranza del significato⁴³. Sarebbe appassionante seguire il ragionamento di Bataille su questo punto, che apre scenari ignoti alla rappresentazione che del sapere ha offerto Hegel, descrizione che per essere messa in questione ha bisogno di argomenti sottilissimi come quelli di Bataille, ma non è questo il luogo adatto per approfondire questi aspetti. Diciamo solo che facendo dell'*oltranza di significato*, e in genere dell'opposto, un elemento indispensabile e una condizione del significato, l'*impossibile* diviene un *ens necessarium*⁴⁴ che Hegel non ha contemplato nel suo sistema e che Ba-

taille rivendica all'essenza del *Wissen* e dell'uomo⁴⁵. È proprio questa obiezione che, diciamo "non lineare" nei termini del Logos tradizionale, varrà a Bataille non poche critiche da parte dei filosofi di carriera come Kojeve e Sartre. Ma in realtà, una tale posizione apparentemente diletteantistica, come appunto gli rimproveravano i suoi colleghi più decorati, cela un fortissimo argomento contrario all'ideale del *Kreis hegeliano*, al cerchio come compimento e totalità del sapere e dello sviluppo umano, perciò anche alla "fine della storia": vedremo quali siano le sue implicazioni maggiori poco più avanti, quando nello specifico parleremo di questo tema principale. Grossomodo in questi termini viene riproposta da Bataille la rilettura della dialettica di Hegel, lasciando aperta l'ipotesi della fine e dell'inizio della storia, ma non nel senso di un inizio o di una perdita di umanità, ma di un punto di stallo economico-politico dettato dall'uso improduttivo delle ricchezze, sviluppato da "fenomeni dialettici" come le guerre, lo snobismo, il lusso sublimato nell'ideale borghese di benessere diffuso.

GIUGNO 2012

Bibliografia

- G. Agamben, *L'aperto, l'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002
- G. Bataille, *Hegel, l'uomo e la storia* in *Sulla fine della storia, saggi su Hegel*, a cura di M. Ciampa e F. di Stefano, Liguori Editore, Napoli 1985.
- R. Beets, *La decolonizzazione*, Il Mulino, Bologna 2003.
- F. Chiareghin, *Introduzione alla Fenomenologia dello spirito*, Carocci, Roma 2008.
- R. Dionigi, *Il doppio cervello di Nietzsche*, Cappelli, Bologna 1982.

⁴⁵ La leggenda vuole che tra gli atti fondativi della filosofia tradizionale vi sia il riconoscimento da parte degli dei (enunciato dall'oracolo di Delfi) a Socrate di essere il più saggio tra gli uomini, proprio per la sua ignoranza-saggezza di sapere di non sapere. Gli veniva riconosciuto il più grande sapere proprio per il suo non-sapere. Ovviamente quest'ignoranza è solo un punto di partenza per acquisire maggiore sapere, ma spingendo questo parallelo azzardato fino ai nostri scopi Bataille afferma che l'opposto del sapere non solo è condizione di esso ma è un suo complemento. Tale posizione esprime il paradosso per cui qualcosa per essere tale deve al contempo includere il proprio opposto, essere e non essere assieme. La più celebre enunciazione di questo principio paradossale ci è offerta dal celebre paradosso di Gorgia, per cui l'essere non potendo essere tale in virtù di sé stesso (altrimenti sarebbe eterno, cioè infinito, quindi in nessun luogo, cioè non esistente) né in virtù di un non essere precedente (perché questo non è) non ci lascia altro da dire che il *non essere* è. Al di là dell'accostamento un po' forzato tra i due argomenti, l'obiezione aporetica di Bataille ha in comune con quella di Gorgia il voler banalizzare la rigidità di certi modi di pensare che conducono a degli assurdi come la fine della storia (Hegel) o l'assenza di movimento (Eleati). Sul non senso come parte del sapere cfr. F. Rella e S. Mati, *Georges Bataille, filosofo*, cit., pp. 25 ss.; 75-76-78.

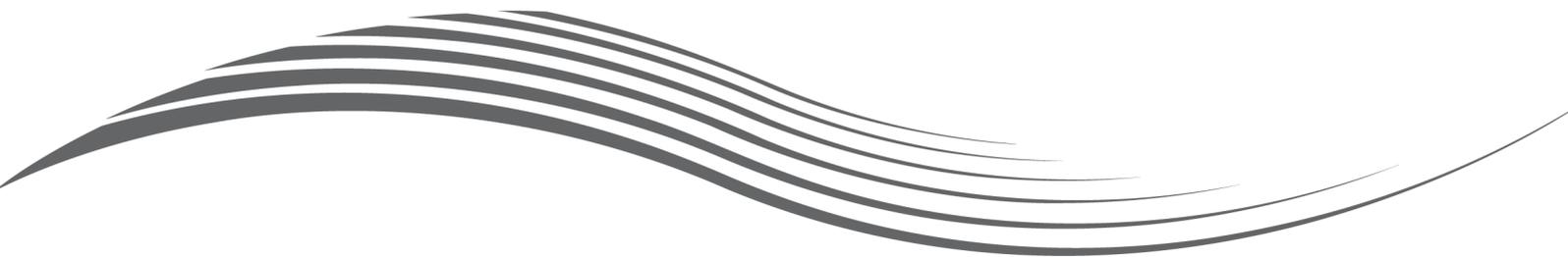
⁴¹ Agamben, cit., p. 13.

⁴² Abate C, in F. Rella e S. Mati, *Georges Bataille, filosofo*, cit., p. 73.

⁴³ *Ibidem*, p. 25 e ss.; «La negazione dell'oltranza metafisica è la radice nichilistica dell'idealismo», p. 80.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 73.

- M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia e la storia*, in *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino 1977.
- G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2000.
- G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, edizione on-line dell'hegel-institut.de.
- G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Laterza, Bari 2009.
- M. Heidegger, *Il nichilismo europeo*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2006.
- M. Heidegger, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 2006.
- E. Levinas, *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 2006.
- J. Locke, *Secondo trattato sul governo*, Bur, Milano 1998.
- F. Nietzsche, *D. Strauss, uomo di fede e scrittore*, Adelphi, Milano 1992.
- F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Adelphi, Milano 2007.
- F. Nietzsche, *Gaia scienza*, Adelphi, Milano 2007.
- F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 2007.
- G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera, Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani, Milano 2007.
- F. Rella e S. Mati, *Georges Bataille, filosofo*, Mimesis, Milano 2007.



Note quanto mai distratte sul disincanto virtuale del mondo

Nerio Jamil Palumbo

Il seguente stralcio dalla celebre opera di Max Weber, L'etica protestante e lo spirito del capitalismo, ha costituito oggetto di riflessione per il gruppo di ricerca legato alla rubrica «Esperienza e rappresentazione». Oltre che per la sua significatività, lo riportiamo in apertura dell'articolo di Palumbo perché ne costituisce una premessa necessaria. [N.d.R.]

Il puritano volle essere un professionista, noi lo dobbiamo essere. Infatti quando l'ascesi passò dalle celle conventuali alla vita professionale e cominciò a dominare sull'eticità intramondana, contribuì, per parte sua, a edificare quel possente cosmo dell'ordine dell'economia moderna – legato ai presupposti tecnici ed economici della produzione meccanica – che oggi determina, con una forza coattiva invincibile, lo stile di vita di tutti gli individui che sono nati entro questo grande ingranaggio (non solo di coloro che svolgono direttamente un'attività economica), e forse continuerà a farlo finché non sia stato bruciato l'ultimo carbon fossile. Solo come "un leggero mantello che si potrebbe sempre deporre", la preoccupazione per i beni esteriori doveva avvolgere le spalle dei suoi santi, secondo l'opinione di Baxter. Ma il destino ha voluto che il mantello si trasformasse in una gabbia di durissimo acciaio. In quanto l'ascesi intendeva trasformare il mondo e a influire nel mondo, i beni esteriori di questo mondo acquistavano un potere sugli uomini crescente e infine ineluttabile – quale non c'era mai stato prima nella storia. Oggi il suo spirito è fuggito da questa gabbia – chissà se definitivamente? In ogni caso il capitalismo vittorioso non ha più bisogno di questo sostegno, da quando poggia su una base meccanica. Sembra che impallidisca definitivamente anche la rosea psicologia della sua ridente erede – della cultura illuministica – e, come uno spettro di contenuti religiosi di una fede passata si aggira, nella nostra vita, il pensiero del dovere professionale. Dove l'adempimento del dovere professionale non può essere messo direttamente in rapporto con i sommi valori spirituali della civiltà e della cultura – o viceversa: anche sul piano soggettivo non deve essere sentito semplicemente come una coazione economica – oggi per lo più l'individuo rinuncia comunque a interpretarlo. Nel paese dove si è sommamente scatenata, negli Stati Uniti, la ricerca del profitto si è spogliata del suo senso etico – religioso, e oggi tende ad associarsi con passioni puramente agonali, competitive, che non di rado le conferiscono addirittura il carattere dello sport. Nessuno sa ancora chi in futuro, abiterà in quella gabbia, e se alla fine di tale sviluppo immane ci saranno profezie nuovissime o una possente rinascita di antichi pensieri o ideali, o se invece (qualora non accadesse nessuna delle due cose) avrà luogo una sorta di pietrificata meccanizzazione, adorna di una specie di importanza convulsamente, spasmodicamente autoattribuitasi. Poiché in vero per gli "ultimi uomini" dello svolgi-

mento di questa civiltà potrebbero diventare vere le parole: "Specialisti senza spirito, edonisti senza cuore: questo nulla si immagina di essere asceto a un grado di umanità mai prima raggiunto"

[M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Rizzoli, Milano 1998]

1. Gli ultimissimi uomini

A volte si ha la sensazione che certe penne desiderino nascondere il senso di quello che pensano nel senso di quello che scrivono. Ci si spaventa al pensiero che "la cosa" possa essere riuscita ai migliori scrittori degli ultimi due secoli. "La cosa" darebbe il via ad almeno due possibili percorsi di interpretazione dei loro testi e delle loro vite e in effetti, considerati i secoli e gli autori di cui ci stiamo occupando, potrebbe esserne in molti casi la cifra essenziale.

Quel che di rado ci si abitua a cogliere è invece quanto i segnali di un percorso di interpretazione differente siano spesso ampiamente visibili, tanto credibili da dar adito al sospetto che il passaggio dal primo al secondo senso avvenisse nella sensibilità dell'autore in un'immediatezza irripetibile, in un *automatismo*.

Gli "ultimi uomini", significativamente virgolettati nell'ultimo periodo del passo di Weber che apre queste nostre riflessioni, non sono del tutto un'eccezione.

Cosa significa in questo contesto gli ultimi uomini? Chi sono?

Troviamo le virgolette perché gli ultimi uomini non sono mai davvero ultimi o perché, da ultimi, non sono più davvero uomini?

Dietro questo tipo di accorgimento c'è un ventaglio di riflessioni e domande di questo tipo, o c'è più semplicemente la volontà di isolare un elemento del testo poiché estraneo al suo registro?

Oppure ancora, utilizza Weber un virgolettato per citare l'espressione in quanto tipica di un'epoca, di una temperie?

Proviamo a cercare la nostra soluzione in una lettura più attenta del passo.

Essi sono gli «"ultimi uomini" dello svolgimento di questa civiltà» e, senza errore per quanto riguarda il senso di quello che Weber ha scritto, sono gli uomini che avrebbero vissuto alla fine della civiltà capitalista

Inutile dire che, molto lontano dall'essere così semplificato, il problema dell'identità e della collocazione di questi uomini si fa ancora più complesso. Già ai suoi tempi, non bisognava essere straordinari studiosi e storici del capitalismo come lui per capire quanto la dinamica di una sua eventuale fine non fosse proprio un affare da retori sfaccendati¹ – e

¹La cosmopolita ed avvincente storia del marxismo è probabilmente lo specchio più fedele di questa complessità. In que-

Max Weber, notoriamente poco entusiasta dei millenarismi da filosofia della storia come del profetismo «senza parole» dei suoi tempi², non si arriechiò mai in veri e propri vaticini. Tuttavia, anche solo servendoci delle espressioni contenute nel piccolo passo che abbiamo a disposizione, potremmo far emergere una stringata ricostruzione del suo pensiero e la collocazione, quantomeno concettuale, di questi ultimi uomini dell'era del capitale potrebbe iniziare a prendere forma: la progressiva perdita di significatività etica della «preoccupazione per i beni esteriori» (e del *Beruf* cui era inscindibilmente legata), come la correlata perdita di un reale interesse per "l'interpretazione del dovere professionale", avrebbero orientato l'agire del ceto borghese al di fuori della sua terra spirituale d'origine e, in un certo senso, avrebbero potuto condurre il capitalismo "al di là della borghesia", al di là del lavoro stesso, liberandolo dal «bisogno di questo sostegno» grazie al nuovo sostegno della «base meccanizzata» (sic!); ma su questo torneremo.

Poco più d'un secolo è passato dall'uscita del poderoso saggio di Weber e le riflessioni che seguono non ambiscono certo ad un approfondimento degli eruditi meandri dei suoi testi, né ad una loro possibile attualizzazione e rilettura in senso "pragmatico"... esse fissano lo sguardo su quelle virgolette, rimangono ad esse e si approprierebbero volentieri del senso di apertura e d'inesattezza che trasmettono.

Pur non sapendo se siamo davvero alla fine del capitalismo, se siamo davvero gli "ultimi uomini" e se dopo di noi ci possa essere anche solo un accenno di "magnifiche sorti" ormai consuete, abbiamo però tangibile e triste contezza di cosa significhi vedere «specialisti senza spirito ed edonisti senza cuore» ai vertici di una civiltà; per privilegio d'anagrafe, abbiamo tutti un rapporto strettissimo con «questo nulla che si immagina di essere asceso ad un grado di umanità mai prima raggiunto» e, a dire il vero, non solo con *questo* nulla.

Il Novecento fu un secolo smarrito nei suoi nulla, ma anche un secolo di straordinari speleologi, di trasfiguratori del nulla.

Qualcuno pensò di poterlo comprendere e spiegare grazie ad un'epistemologia, una logica ed una fisica rinnovate, provando così ad esorcizzarne l'immediato effetto annichilente o quantomeno ad atte-

sto senso, leggendo con un po' di malizia, queste virgolette potrebbero valere anche da simbolo del controverso rapporto di Weber con questa storia (già fittissima al cadere del suo primo cinquantenario).

² Il riferimento è chiaramente alle «idee senza parole» con cui Spengler, nei suoi *Anni decisivi* di circa trent'anni dopo, avrebbe sedotto tanti uomini di cultura tedeschi alla risolutezza pragmatica che ben conosciamo.

nuarne l'effetto spaesante con un semplice espediente teorico o tecnico.

Qualcun altro tentò la via della maschera, ed ecco comparire per il mondo le infinite bramosie d'assurdo, d'abissale e d'esotico, come le disperate ricerche di un *Urtext* (o peggio di un *Urvolk*) da salvare, di un *temps perdu* grazie a cui salvarsi da questo indicibile smarrimento.

A noi, ultimissimi figli del Novecento, è stato dato il peso della leggerezza. Siamo diventati ormai fin troppo esperti nel confondere lo smarrimento con l'abbandono, l'abbandono con l'estasi e l'estasi con la gioia; con l'ovvia conseguenza che quell'originario sentore di smarrimento ci è in molti casi irreversibilmente estraneo e che la voglia di esplorare o di trasfigurare dei nostri padri sembra essersi fatalmente trasformata in quel torpore digitale, in quella «pietrificazione meccanizzata» che risuona così severa e accigliata dalla pagina di Weber.

Esperienza e rappresentazione nel mondo senza tempo... i diversi scritti di questo gruppo di ricerca restituiranno versioni e aspetti molto differenti del problema di cui ci stiamo occupando, ma sembrano condividere una grande preoccupazione di fondo per questa «pietrificazione», per questa plastificazione del genere umano che sembra avanzare invincibile "clic dopo clic", anno dopo anno.

Nelle distratte riflessioni che seguono non si cerca di delineare un preciso scenario storico-politico, né di delimitare rigorosamente una precisa dinamica cognitiva legata ai mezzi informatici di comunicazione, piuttosto si cerca di rileggere il concetto weberiano di *disincanto del mondo* a partire dai nuovissimi *dispositivi di disincanto* che la virtualità mette a disposizione. In questo senso, il tentativo è quello di delineare lo strano trofismo per cui un certo disincanto ha storicamente consentito ed alimentato la virtualità, mentre quest'ultima alimenta e *provoca* un nuovo ed inedito livello di disincanto in cui è proprio il concetto classico di *esperienza* a cadere nell'oblio.

Se è vero che, come ebbe a scrivere Thomas Mann nel suo piccolo saggio su Schopenhauer del 1938, «anche l'anti-umanità dei nostri giorni è un esperimento umano» – e se è d'altra parte possibile che la semplice definizione di *umanità* possa ancora addirsi al nostro tempo (cosa sulla quale chi scrive non scommetterebbe) – dovremmo poterci ancora orientare in questo ultimissimo esperimento faustiano di sospensione virtuale del tempo, cercando magari di cogliere fino a che punto esso somigli ai suoi precedenti novecenteschi.

Sorge chiaramente il sospetto che l'esperimento sia intanto sfuggito di mano all'umano e che quella sorta di residuale *conatus interpretandi*, riconosciuto da Weber nei penultimi uomini prima della «grande

sicché», abbia qualche legame con questo attraversamento, con questo approdo all'informatizzazione totale, attentamente definita da G. Trapanese come l'«ultimo tassello di quel particolare fenomeno storico che è il processo di razionalizzazione della vita alla base della nascita del capitalismo»³.

2. Il disincanto virtuale. Ipotesi genealogiche

Quando ci si interroga sulle ragioni dell'esistenza di un mezzo di comunicazione come Internet, si finisce quasi sempre col dare risposte ovvie a domande ovvie.

Entrammo con il secolo scorso in un'epoca che non pochi storici e studiosi definiscono come epoca od *era della comunicazione*, dando per scontato che, per sommi capi, la comunicazione sia un aspetto dell'umano sempre uguale a se stesso, sempre riproducibile, sempre tecnicamente ottimizzabile. La banale definizione dei nostri storici poggia però su di un rilievo non banale: mai come oggi la comunicazione ha mosso le redini di una certa storia, in nessuna epoca la comunicazione ha svolto un ruolo tanto importante nella determinazione di quello che accade, di quando e di come esso accade.

Se si considera questa distinzione storiografica come valida - e se allo stesso tempo si riconosce ad Internet la sua oggettiva capacità di *potenziare* l'umana facoltà di comunicazione - non ci si potrà però ingannare sul fatto che, in effetti, questa facoltà necessita di un continuo potenziamento solo da quando (ben *prima* dell'avvento della cosiddetta era della comunicazione) le si è affidato il monopolio *quasi* totale sulla creazione di importanti centri di potere. *Ça va sans dire* solo da quando l'uomo occidentale ha affidato al "politico" la parola ultima su quanto, da quel momento in poi, avrebbe potuto tener per vero. Quanto segue è semplicemente un tentativo di approfondire questi nessi distratti.

Hannah Arendt, che di certo non può essere tacciata di heideggeriana apologia del silenzio né tantomeno di condivisione delle già citate (e meno heideggeriane) «idee senza parole», ebbe a scrivere una volta nella *Vita Activa* che:

Mentre la forza è qualità naturale di un individuo separatamente preso, il potere scaturisce tra gli individui quando agiscono assieme, e svanisce appena si disperdono.

Per questa peculiarità (...) il potere è straordinariamente indipendente da fattori materiali. (...) Il solo fattore materiale indispensabile alla generazione di potere è il vivere insieme delle persone. (...) E la fondazione di cit-

tà (...) è quindi il requisito materiale più importante perché vi sia potere⁴.

Ma soprattutto, concluse che:

Chiunque, per qualsiasi ragione, si isola e non partecipa a questo essere-insieme perde potere e rimane impotente, per grande che sia la sua forza e per quanto valide le sue ragioni⁵.

Volendo provare direttamente una prima attualizzazione delle parole della Arendt nel senso che qui ci interessa, dovremmo poter dire che, ormai definitivamente inibiti nella vera, carnale corallità delle nostre azioni dal progressivo isolamento cui porta Internet (dal nostro attualissimo deperimento del "politico"), stiamo perdendo la nostra capacità di formare centri di potere, vedendoci così risospinti verso quella finta e indotta necessità di forza individuale (si legga individualismo), che in questo modo assume subito il sapore di una legittimazione senza speranza dell'egotismo più narcisistico e monadico. Una forza che sa di solipsismo. Eppure potrebbe non essere proprio così.

La «straordinaria indipendenza dai fattori materiali» del potere - che in Arendt era immediatamente (ancora?!) una «rivolta popolare contro governanti materialmente forti» - potrebbe oggi essere riletta secondo un concetto di svincolamento dal "materiale" che, per forza di cose, la Arendt del '58 non poteva immaginare: in questo senso Internet, e nello specifico *Facebook*, si trasformerebbero nella nuova *città*, ovvero nel più grande strumento mai ideato per il sorgere di nuclei di potere periferici, alternativi e indipendenti; e stando anche solo alle narrazioni della "primavera araba" di cui disponiamo ed alle migliaia di esperienze di mediattivismo che vanno fiorendo in giro per il mondo, questa trasformazione potrebbe risultare estremamente credibile.

Alcuni scrittori, però, celano il senso di quello che pensano nel senso di quello che scrivono e lo fanno senza accorgersene: così Arendt probabilmente, nelle cui pagine l'opposizione all'originario imprinting heideggeriano è spesso solo nominale. La filosofia di Linden, insomma, sa bene che a questo tripudio plebiscitario, all'interno del quale vedremo un pragmatico e disincantato *consenso sulle cose*, prendere il posto di una *comprensione delle cose*, potrebbero sfuggire una grande forza e persino delle «valide ragioni».

Ora, il linguaggio ed il precipuo interesse teoretico di Heidegger rendono difficile l'applicazione del suo pensiero a tematiche etiche, politiche e storiografiche di questo tipo⁶. Eppure, volendo continuare ad

³ Si veda a riguardo la trascrizione di quella decisiva parte del seminario "Esperienza e rappresentazione nel mondo senza tempo" intitolata *Rappresentazione*, in *Città Future*, n. 7. <http://www.cittafuture.org/07/04-Rappresentazione.html>.

⁴ H. Arendt, *Vita Activa*, Bompiani, Milano 2008, p.147.

⁵ Arendt, *cit.*, pp.147-148.

⁶ In Heidegger la difficoltà di questa applicazione è invero manifestamente cercata: egli stesso smentì in vita qualsiasi

inoltrarci in questo gioco prospettico di sensi che si nascondono l'uno nell'altro, troveremmo un luogo di *Sein und Zeit* in cui sembra chiaramente delineata la differenza tra una verità «che ha la sua forza e magari le sue valide ragioni» – ma che, opponendosi al tipo di disvelamento avvenuto nel “Si”, rimane sprovvista di un potere comunitario che la convalidi – ed un'altra che, pur mancando (o proprio perché manca) di «una comprensione originaria di ciò sopra cui il discorso discorre», detiene una sua legittimità *politica* in quanto ritenuta vera da una comunità.

Negli straordinari paragrafi di *Essere e tempo* cui stiamo accennando, Heidegger fa infatti esplicito riferimento alla «comprensione media», ovvero quella in cui

il discorso comunicato può essere in gran parte compreso anche senza che colui che ascolta arrivi ad essere in una comprensione originaria di ciò sopra cui il discorso discorre. [...] Ciò che è compreso è il discorso, il sopra-che-cosa lo è solo superficialmente ed approssimativamente. Si intendono le *medesime* cose, perché ciò che è detto è compreso da tutti nella *medesima* maniera⁷.

E poco più avanti:

poiché il discorso ha perso, o non ha mai raggiunto, il rapporto ontologico originario con l'ente di cui si discorre, ciò che esso comunica non è l'appropriazione originaria di questo ente, ma la *diffusione* e la *ripetizione* del discorso⁸.

I corsivi inquietantemente profetici di questi passi sembrano quasi anticipare quella dinamica di progressiva virtualizzazione del reale di cui ci stiamo occupando: da questo punto di vista Internet diventa la chiacchiera al quadrato, la chiacchiera della chiacchiera, il regno della chiacchiera.

Il modo in cui Heidegger descrive la «comprensione media»⁹ (media è per lui «l'apertura dell'essere-nel-mondo che si mantiene, in quanto quotidiana, nel modo di essere del Si»), la comprensione in certo senso compromissoria, politica delle cose) sembra infatti restituirci precisamente, sembra spiegarci ed illuminarci *ante litteram* sull'ambiguità che avevamo trovato nel nostro tentativo di attualizzare quelle

tentativo di applicazione del suo pensiero a tematiche diverse da quella definibile *a fortiori* come originaria (a riguardo, si veda il caso eminente della polemica con l'esistenzialismo sartriano).

⁷ M. Heidegger, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 2010, p.207.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Nonostante il fatto che i caratteri messi in evidenza potrebbero indurre a pensarli, «chiacchiera» e «comprensione media» non hanno nell'Heidegger dell'Analitica dell'Esserci un significato dispregiativo. Come tutte le “modalità deietive” di cui egli parla, esse non hanno oltretutto una vera e propria collocabilità storica ma sono in un certo senso connaturate all'“essere-assieme” degli uomini.

pagine della *Vita Activa*: se il potere è nella comunicazione, e quindi da un lato Internet rappresenta il massimo strumento di creazione di potere «indipendente dai fattori materiali» mai creato, dall'altro questa comunicazione, come il potere politico che naturalmente sorge per suo tramite, saranno sempre meno interessati a quella faticosa «appropriazione originaria dell'ente» che tanto disturba i velocissimi ed efficientissimi creatori di verità virtuali, ed è proprio in questo frenetico disinteresse che si nasconde il pericolo di smarrire forza, autenticità, «valide ragioni».

Nell'ambito di questa modalità di disvelamento, l'*esperienza* dell'ente perde completamente il suo significato e la sua importanza, mentre grande rilievo assume la capacità di diffonderlo capillarmente e rapidamente su di un piano puramente *rappresentativo*, nel quale la nostra interazione con esso può ridursi ad un mero e meccanico assenso. Il celebrare il tasto *Like* della piattaforma *Facebook* ne è solo l'ultimo e più eminente esempio.

3. Facebook. Gestell e imitazione

Il piano della comprensione media di *Sein und Zeit*, oltretutto, non è il solo luogo heideggeriano in cui emerge questa sorta di falsificazione sistematica e sistemica delle cose: i diversi, più o meno originari, «modi dell'*alethèuein*» che Heidegger provò a riconoscere furono in effetti il fulcro costante delle sue preoccupazioni e, come noteremo a breve, nella celeberrima conferenza sull'essenza della tecnica del 1953 ve n'è uno che non possiamo assolutamente tralasciare nell'ambito di queste riflessioni¹⁰.

Quando si vuole pensare o percepire la capacità spersonalizzante e falsificante di Internet come attenuata, si ricorre di solito all'argomento della *strumentalità*. Internet è uno strumento, si dice, siamo sempre e comunque noi a scegliere quando, per cosa e perché attivarlo, ed è dunque solo un'exasperazione apocalittica quella di volerlo vedere o immaginare vivente, autonomo e tutto sommato resistente alla nostra capacità di spegnerlo. Argomenti vecchi.

Ogni strumento tecnico, ci suggerisce Heidegger in una delle primissime riflessioni del saggio accennato, supera immediatamente (pur conservandolo) il suo carattere di mera strumentalità se viene inquadrato nella sua oggettiva capacità di *produrre*, di far-avvenire, di *disvelare* qualcosa. Per la tecnica moderna, il sorgere della quale è *historisch* collocato nel saggio in concomitanza con la rivoluzione industriale di fine Ottocento, il discorso è oltremodo

¹⁰ Accenniamo chiaramente alla trascrizione della conferenza intitolata *La Questione della Tecnica*. Per i passi che ne citeremo si farà riferimento all'edizione italiana contenuta in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1978, pp. 4-25.

valido, nonché reso più complesso dal fatto che il suo modo di disvelare non avviene più in un semplice *pro-durre* qualcosa - affidando, ad esempio, «le sementi alla forza di crescita della natura» - ma in un *pro-vocare* qualcosa tramite un preciso processo produttivo che *richiede* alla natura le suddette forze, che le *accumula* e le «ripone in scaffali»¹¹ come suoi meri elementi di lavoro e che dunque finisce per snaturarle, per togliere ad esse, potremmo dire, l'*incanto* misterioso del loro rimanere natura.

La natura intera, nel mondo disvelato dalla «tecnica moderna», diventa così «fondo», un incommensurabile *archivio di elementi che mutano la loro stessa identità ed essenza a seconda della caratteristica di essi che rientra in un determinato processo produttivo*.

E l'uomo? Qual è la posizione dell'uomo in questo *pericoloso* quadro delineato da Heidegger?

Potremmo descriverla utilizzando l'immagine del dominatore, di colui che *attivando questa pro-vocazione (als Beruf?)* e determinando quindi almeno *in primis* questo «fondo», non diventa mai puro «fondo».

Nonostante questo, non sfuggì però ad Heidegger il sentore della fragilità storica di questo ruolo, ed è infatti allo stesso saggio che risale l'accenno d'un sospetto:

Se però l'uomo è in tal modo pro-vocato ed impiegato, non farà parte anche lui, in modo ancor più originario, del «fondo»? Il parlare comune di «materiale umano», di «contingente di malati» di una clinica, lo fa pensare¹².

Quanto più comune e meno cacofonico è diventato il parlar di «materiale umano» negli ultimi cinquant'anni!

Quanto la nostra civiltà ha spostato il suo fulcro verso processi ed ambiti di *produzione* in cui l'inserimento degli esseri umani come attivatori e dominatori perde il suo senso?

Vorremmo provare a considerare l'eminente esempio della *pubblicità*: se la gran parte degli investimenti attuali è finalizzata al processo di produzione della pubblicità, e se possiamo considerare il *feedback*, la capacità umana di esprimere preferenze, come una parte integrante, una vera e propria componente essenziale di questo processo, va da sé che il discorso heideggeriano sul ruolo dell'uomo nella «tecnica moderna» perde progressivamente la sua applicabilità e che quindi nello strumento tecnico-ludico *Facebook*, ma anche nello strumento tecnico-ludico *Youtube* col suo conteggio di visualizza-

zioni, la maggioranza degli uomini non vi entra come dominatrice, ma come semplice componente della produzione, come parte del «fondo»¹³.

Facebook stesso è, potremmo dire, lo strumento tecnico che consente l'utilizzazione del «fondo umano» nella produzione di pubblicità e di consenso (*M5S über alles!*), definizione che tra l'altro sembra anche suggerirci qualcosa riguardo le ragioni di quel bizzarro processo per cui il nostro bisogno di comunicare sembra aumentare proporzionalmente alle nostre effettive capacità di farlo.

Esperienza e rappresentazione nel mondo senza tempo... viene da pensare al canettiano *Mondo senza testa* di *Auto da fè*, un mondo che in effetti ben poco poteva capire il solitario e noioso *Beruf* del professor Kien, proverbialmente poco interessato alle rappresentazioni più o meno volgari che l'acefalo mondo a lui contemporaneo gli metteva davanti.

E in effetti, una volta inquadrato il concetto di *disincanto del mondo* attraverso uno sguardo differente alla politica e alla tecnica moderne, la testimonianza weberiana che abbiamo posto in apertura si rivela nel suo incomparabile valore: sia il voler considerare Internet un mero strumento, che il volerlo nobilitare considerandolo come uno strumento politico, conducono infatti nella necessità di riconoscerne i presupposti nella tecnica e nella politica della nostra modernità occidentale. All'interno di quest'ultima, come abbiamo potuto constatare, questo esperimento di disincanto era già perfettamente delineato, ma probabilmente non era perfettamente riconosciuto nella sua ormai tangibile capacità di «sfuggire di mano all'umano», di generare quella pochezza e quel conformismo globali, quella «pietrificazione meccanizzata» che, come Weber aveva ben capito, non impediscono affatto il "politico" *tout court*, ma lo rendono invece semplicemente disincantato e spersonalizzante fino al nichilistico, senza vera forza, «senza spirito e senza cuore».

Esperienza o rappresentazioni! Qui non si cerca la facile e ridicola *boutade* evoliana contro il mondo moderno, ma mi si dica quale *Bürger*, o più semplicemente, quale *lavoratore* potrebbe avere oggi la velleità di «interpretare il proprio dovere professionale» creativamente, se già prima di cominciare ad espletarlo può avere accesso a duecentomila testimonianze di come lo *si* potrebbe interpretare? Ma soprattutto, mi si dica cosa può sfuggire oggi più radicalmente ed intimamente alla umiliante richiesta globale di flessibilità se non una serena, sentita ed appassionata dedizione ad un mestiere, ad un'attività che libera dal funzionalismo spersonalizzante

¹¹ La scelta dell'espressione «riporre in scaffali» deriva dalla parola che Heidegger stesso sceglie per definire l'essenza della «tecnica moderna», cioè *imposizione*. Nel testo originale la parola in questione è *Gestell*, traducibile letteralmente con «scaffale».

¹² M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p.13.

¹³ Anche e soprattutto in questo dovremmo imparare a percepire la pericolosa e ipnotica seduttività del controllo biopolitico del tempo libero.

che oramai la caratterizza, provi consapevolmente a recuperare il duplice senso della bella parola *Beruf*: in tedesco lavoro, ma anche e soprattutto *vocazione*. Il lavoratore attuale non sente l'importanza della sua vocazione, l'hanno educato a misconoscerla in virtù di una letteraria, non meglio identificata, ma molto comoda complessità grazie alla quale egli potrà consegnarsi *sine ira et studio* ad una di queste interpretazioni preconfezionate, come altrettanto stolidamente sceglierà la chiacchiera del politico più visibile e conforme alla «comprensione media» quando va a votare... meccanicamente, in un *automatismo*.

Abbiamo già utilizzato questa parola, ma in un senso del tutto differente. Adesso non ci stiamo più riferendo a quell'automatismo in cui i grandi scrittori duplicano e triplicano i possibili piani di lettura delle loro opere nell'atto stesso di partorirle.

Quest'automatismo è proprio il risvolto più sinistro di quella «base meccanica» cui accennava Weber, quell'irreggimentazione attraverso la quale, come già Valéry notò nelle veloci battute della sua *Idée fixe*,

L'imitazione è la legge del mondo odierno. Le sue connessioni diventano eccessivamente ricche. Tutti i popoli si imitano. Ormai soltanto i resti del passato distinguono una capitale dall'altra... E d'altronde c'è una potenza invincibile che agisce, e che agirà sempre più in questo stesso senso¹⁴.

La potenza in questione, nemmeno a farlo a posta, era nelle battute a seguire proprio quella della tecnica scientifica moderna e, volendo effettivamente inquadrare l'informatizzazione come «l'ultimo tassello di quel particolare fenomeno storico che è il processo di razionalizzazione della vita alla base della nascita del capitalismo» - in una "concessione" al "pensiero di destra" che fu già di certo (straordinario) Pasolini come di alcuni scritti della Scuola di Francoforte, non ultimo quello di Benjamin sulla riproducibilità dell'arte, con la singolare vaghezza della sua «aura» - potremmo effettivamente pensare di guardare ad essa come ad un decisiva spia per il riconoscimento di nodi della modernità spesso trascurati, ma probabilmente mai sciolti e, visibilmente, sempre più decisivi. D'altra parte, come è scritto nei celeberrimi versi di Hölderlin spesso citati da Heidegger:

Là dove c'è il pericolo, cresce anche ciò che salva¹⁵.

AGOSTO 2012

¹⁴ P. Valéry, *L'Idea fissa*, Adelphi, Milano 2008, p.96.

¹⁵ I versi compaiono nell'"inno" holderliniano intitolato *Pattmos*, ma ne riportiamo la trascrizione presente in M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p.22.

In morte dell'archivio

Annelise D'Egidio

Cambia qualcosa il fatto che Freud non abbia conosciuto il computer?
(Jacques Derrida, *Mal d'archivio*)

L'accetto, perché tu non pensi di aver trascurato qualcosa.
(Franz Kafka, *Davanti alla legge*)

Premessa

Seguendo il tentativo freudiano di rilettura del romanzo di Jensen, *Gradiva*, vorremmo provare a decifrare il significato implicito che si cela in *Davanti alla legge* di Kafka. L'ipotesi da cui partiamo è l'idea che tale novella possa rappresentare allegoricamente il meccanismo di funzionamento dell'archivio, così come lo ha descritto Derrida in *Mal d'archivio*. Evidentemente, ne condividiamo la tesi di fondo e cioè che il problema dell'archiviazione è una questione di memoria e, dunque, di potere; ancor più urgente, al giorno d'oggi, l'epoca indiscussa della virtualità e dell'Alta Definizione. Che rapporto e quali conseguenze vi sono per l'archivio? Che tipo d'archivio sarà mai un archivio *web*? Più sicuro o più libero? Proprio perché «la questione dell'archivio è la questione dell'avvenire», i suddetti interrogativi riguardano tutti e ciascuno di noi: «si vive come si archivia e si archivia come si vive»¹.

1. Archivio e Modernità

In quanto problema della memoria, riflessione sulle modalità di ritenzione del ricordo e di catalogazione della Storia, l'archivio costituisce un punto di interesse per la psicanalisi. Normalmente, si archivia ciò che è stato, dunque quanto specificatamente afferisce al passato, e Husserl ha insegnato che esso può essere riportato alla coscienza mediante *ripresentazione*. Tuttavia, gli studi psicanalitici hanno dimostrato la fallacità che sovente contraddistingue l'atto della *rimemorazione*: i traumi d'infanzia, per esempio, tendono ad essere rimossi e collocati nell'inconscio. Ciò avviene non senza conseguenze per l'identità del soggetto e per la sua stessa salute psichica. Eppure, il ricordo doloroso sovraccarica emotivamente gli equilibri interiori, così da essere percepito come una minaccia *perturbante*. Pertanto, la rimozione è da ritenersi un meccanismo di difesa interiore – l'omologo della fuga dinnanzi al pericolo di aggressione fisica – volto alla conservazione della vita. Dato che, comunque, nella vita psichica nulla si perde, ma muta solo d'aspetto, il ricordo traumatico confinato nell'inconscio sviluppa un sintomo. Fissa-

zioni, ossessioni, anche i lapsus, sono le tracce tangibili di un processo morboso in atto: la rimozione è in sé un contro-investimento nervoso, l'esercizio di una forza che finisce per intrappolare l'lo in una pericolosissima coazione a ripetere. Essendo, in effetti, un sistema di organizzazione di energie, la psiche mira primariamente alla stabilizzazione di sé stessa. Sotto quest'aspetto, opera dunque come opera un archivio. Ai fini della sopravvivenza le è indispensabile serbar traccia delle esperienze acquisite: la "modernità filosofica", che ha il merito di secolarizzare la nozione di "soggetto" e prepararlo alla conquista dell'America, era stata aperta – e non è un caso – dalle riflessioni sul *metodo*, con Cartesio e Bacone. È chiaro, allora, che il problema della memoria è il problema dell'identità: chi detiene l'archivio ha il potere di decidere sull'origine (l'*arché*), di fondare i fondamenti e stendere le leggi (*nòmos*). Come indica la radice etimologica comune, origine (*arché*) e archivio (*archèion*) si coappartengono: senza l'una non si dà l'altro e viceversa. Mantenendo l'archivio, i patriarchi conservavano la memoria, la tradizione e l'identità del popolo. La loro persona era perciò inviolabile e la loro abitazione, dove i documenti erano custoditi, sacra. Per come ce lo ha consegnato la psicanalisi, l'archivio può essere sempre e solo inciso su supporto fisico (il cervello, il corpo nel caso della circoncisione tra gli ebrei, esempio cui Derrida si riferisce in *Mal d'archivio*). La fissazione della norma garantisce dall'abuso della legge, oltre a impedirne la dispersione; cioè, quindi, l'archivio interviene lì dove la memoria cede e si fa labile. Pulsione di vita contro pulsione di morte, dunque, giacché a ricordare ogni istante vissuto, ogni episodio occorsogli, il soggetto rischierebbe non solo la pazzia, ma l'annichilimento: la voluminosità dell'opera proustiana ne offre una schiacciante riprova.

La memoria che cancella e dimentica è infatti pulsione di morte, *cupio dissolvi*. In sé, l'archivio è connotabile come la violenza di un potere, *Gewalt*, ma, d'altronde, senza violenza – Benjamin vi ha insistito spesso – non c'è diritto. Parimenti, si potrebbe dire che senza rimozione non c'è salute psichica né identità di coscienza per il soggetto. Tale assunto vale per tutti gli esseri viventi, dai più complessi (l'uomo) ai più semplici (batteri e funghi). La complicazione sorge quando la rimozione non è interna, ma indotta dall'esterno, cioè quando le norme del vivere in società impongono il differimento del soddisfacimento pulsionale. Anche di questo aspetto Freud si è occupato², inaugurando un ambito di ricerche prolifico ed interessantissimo, i cui maggiori frutti ci sembra di poter rintracciare nella Scuola

¹ J. Derrida, *Mal d'archivio*, Filema, Napoli 2005, p. 30.

² Cfr. S. Freud, *Il disagio della civiltà* in *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Bollati Boringhieri, Torino 1975.

critica di Francoforte (Adorno, Marcuse, Horkheimer). Detto filone, adoperando congiuntamente la critica marxista e i precetti psicanalitici, realizza una disamina attenta delle condizioni socio-culturali delle società di massa formatesi dal secondo dopoguerra. L'attenta pianificazione scientifica, che scandisce i ritmi di produzione e di vita all'interno delle società industriali, assume l'aspetto di un vero e proprio "furto del tempo". Non si tratta più, cioè, di realizzare plusvalore monetario sottopagando i proletari, ma di irreggimentare i corpi e le coscienze entro un totalitarismo invisibile e, proprio per questo, più vigoroso. Dice bene Baudrillard³ quando parla di «anedonia generalizzata». Il trionfo della meccanizzazione applicata ai sistemi di produzione e alle catene di montaggio rende disponibile una quantità sconfinata di merci, diverse per prezzo e qualità; in tal modo, affogato tra gli oggetti, l'individuo-compratore crede di realizzare il massimo della sua libertà di scelta, selezionando il bene che più risponde alle sue qualità: la società dei consumi ha sempre qualcosa da offrire ad ognuno! Invece, egli sta solamente assecondando gli istinti suscitagli dalla pubblicità, la cui invasiva presenza è un'altra caratteristica dei "Tempi Moderni". Quando tutto si fa superfluo, nulla più ha valore in sé: l'acquisto di beni è in realtà scambio simbolico. Non certo il *simbolico* dell'arte, ma il simbolico "usa e getta" dello spettacolo: icone di bellezza o giovinezza (artefatte), promesse di un miglioramento nei rapporti individuali (attraverso un'automobile che fa presa sulle donne o mediante il paio di occhiali da sole dell'ultima star hollywoodiana). Ad assicurare l'estasi del godimento, la fine della Storia e, verosimilmente – ma è una ipotesi ancora da verificare – l'indebolimento dell'archivio. Archivio e Storia, in quanto prodotti della memoria, sono organizzazioni temporalmente strutturate. Che ne è dell'archivio dopo che la Storia si è andata assottigliandosi, fino a scomparire del tutto, a causa dell'avvento del *tempo reale*⁴? Verrebbe subito da pensare che la debolezza archiviale sancisce l'affermazione della pulsione di vita. È così? Davvero la contemporaneità è talmente tanto ricca, sviluppata e potente da poter fare a meno di ricordare?

2. Vite precarie davanti alla legge

Nella società dello spettacolo – enorme produzione ed accumulazione di immagini⁵ – tutto fa notizia, le

³ Cfr. J. Baudrillard, *La società dei consumi i suoi miti e le strutture*, Il Mulino, Bologna 1976.

⁴ Ne parla Baudrillard in *Il delitto perfetto: chi ha ucciso la realtà?*, edito da Raffaello Cortina, Milano 1996. Si veda anche *in fra*, G. Trapanese, Baudrillard, *Il delitto perfetto. Un invito alla lettura*, p. 132 [N.d.R.].

⁵ Cfr. G. Debord, *La società dello spettacolo*, Dalai, Roma 2008.

notizie fanno il giro del mondo e si dissolvono, con la stessa velocità con cui si sono diffuse⁶. Manca, per l'archiviazione, la materia prima, cioè il ricordo. Un altro modo, la descrizione sotto il profilo archiviale, di definire la contemporaneità potrebbe essere: l'epoca dell'oblio istituzionalizzato, al cui interno – secondo la lezione di Heidegger – impera la regola dell'oblio più originario del ricordo. Niente di più e niente di meno rispetto a quanto insegna la saggezza popolare nell'antico adagio che recita così: «Per vivere bisogna dimenticare». Freud stesso lo aveva riconosciuto nei suoi studi sulla rimozione: la coscienza si mette al riparo da ciò che più la preoccupa (o spaventa) fingendo che il trauma non sia mai avvenuto, rimuovendolo e orientando verso il sintomo la pulsione inibita. Avvalendosi degli studi psicoanalitici, Butler⁷ sviluppa alcune importanti considerazioni circa il modo d'operare del sistema politico e giuridico negli Usa, a seguito dell'attacco contro le *Twin Towers*. Soffermandovisi brevemente, sarà possibile ricavare delle impressioni preliminari utili ad intraprendere la lettura di Kafka.

Il dramma dell'11 Settembre ha portato all'attenzione dell'opinione pubblica statunitense la questione della sicurezza nazionale, evidenziando i limiti del sistema di difesa militare. Dall'orrore successivo a tale presa d'atto, ne è scaturito un rafforzamento dei controlli di polizia e la sospensione delle garanzie costituzionali, che ha interessato maggiormente le minoranze e, per "ovvie" ragioni, gli arabi e i seguaci della religione islamica.

L'intensificazione di ispezioni e controlli ha potuto essere giustificata mediante una robusta campagna di sensibilizzazione costruita attorno alla (presunta) cospirazione contro gli Stati Uniti dagli "Stati canaglia". Oltre ad evidenziare come i mass media incidano nella formazione dell'opinione pubblica, creando allarmismi e diffondendo ingiustificate paure (Wells *docet*), sono altre e di ben altro tenore le inferenze da trarne. Butler, anche seguendo Foucault, lo evidenzia con grande fermezza. Nel clima di isteria generalizzata, il potere politico ha provveduto a rafforzare se stesso, concedendosi, autonomamente, deroghe e proroghe: lo stato d'eccezione.

Quest'ultimo, se visto sotto l'aspetto psicanalitico, è nient'altro che un meccanismo violento di rimozione. Per salvarsi da una minaccia (il più delle volte orchestrata), si provvedono a rafforzare i confini, a irrobustire le barriere e ad espellere i corpi estranei presenti all'interno. La necessità di fare ricorso alla *forclusione* – termine molto caro a Butler – nasce dal bisogno di affermare una identità persa o non interamente definita. I moderni Stati-nazione si so-

⁶ Cfr. M. Perniola, *Miracoli e traumi della comunicazione*, Einaudi, Torino 2009.

⁷ Cfr. J. Butler, *Vite precarie*, Meltemi, Roma 2004.

no strutturati sul senso di appartenenza, fin dall'enunciazione del principio del «*Cuius regius, eius religius*» nel lontano 1555. È altamente probabile, allora, che ci troviamo dinnanzi al sintomo evidente di un malessere che riguarda proprio il modo in cui l'Occidente ha organizzato la vita pubblica al suo interno. Nel silenzio e nella segretezza si compiono annualmente, da quando è finito l'ultimo conflitto mondiale, stermini e genocidi, volti a preservare l'identità nazionale: Bosnia, Cecenia, Iran, Somalia, Armenia – solo per fare qualche esempio tra i più noti. La straordinarietà di Guantanamo, centro cubano di detenzione per i sospetti terroristi in attesa di giudizio, è la sua collocazione geografica: la prigione è lontana da Washington ma sottoposta alla sua giurisdizione. Un segno dei tempi: la smaterializzazione dell'archivio, *instrumentum regni*, conduce e acconsente alla dislocazione della *governamentalità*. Tuttavia, il principio al fondo resta sempre lo stesso: annullare le tracce di una diversità che fin dalla notte dei tempi disturba e perturba le comunità umane, rette da una certa solidarietà tra i suoi membri, derivata, a sua volta, dal riconoscersi in valori condivisi. Non ci sembra per niente fuori luogo connettere a tale constatazione uno dei convincimenti di fondo dell'intera speculazione di Emmanuel Lévinas⁸: il sapere occidentale è sempre stato un sapere di appropriazione violenta, l'epopea del Cogito che ha ragione dell'alterità introiettandola; accusa che coinvolge la stessa filosofia, da Socrate in poi, null'altro che una infinita "egologia". La medesima tendenza sottesa al funzionamento dell'archivio:

- l'Uno si guarda dall'Altro per proteggersi:

«Si protegge contro l'Altro, ma nel movimento di questa gelosa violenza, porta con sé in sé, conservandola anche, l'alterità o la differenza a sé (la differenza del con sé) che lo rende *Uno*»⁹.

- l'Uno si fa violenza.

«Si viola e si violenta ma si istituisce anche in violenza. Diviene ciò che è, la violenza stessa che egli si fa»¹⁰.

Non è ciò che mostrano le foto che ritraggono i soldati americani in atteggiamenti offensivi della dignità dei detenuti "invisibili" di Guantanamo?

3. Intermezzo: l'archivio tra metafisica e *différance*

La "Modernità liquida" ha un qualche rapporto con «la fine delle grandi narrazioni»? E se Kafka fosse vissuto ai nostri giorni, avrebbe scritto comunque *Davanti alla legge*? Per rispondervi, è necessario procedere gradatamente.

A nostro parere, vi è un legame molto stretto tra la crisi della metafisica e la *revenge*, la "melanconia postcoloniale". Il punto di vista è ovviamente quello di un osservatore interno, dunque, già da sempre compromesso (in quanto complice) con l'oblio dell'alterità. Ciò non significa però che il tentativo di operare una rilettura dall'interno, attraverso l'approccio mutuato dagli studi post-coloniali, sia destinato necessariamente al fallimento. Come propone Vattimo¹¹, il nichilismo può anche rappresentare un'occasione: venuti meno gli schemi gnoseologici classici, per quanto trascendenti pur sempre una *Weltanschauung*, l'Altro della storia – per secoli e secoli bersaglio del superomismo occidentale – riemerge. Riemerge dal mare di Lampedusa, quello stesso mare solcato millenni addietro, dai suoi progenitori, messi in moto dal bisogno o forse solo dalla curiosità. La storia dunque si ripete come differimento temporale: la *différance* ne è l'essenza. Mantenerne la memoria sotto forma di registrazione archiviale è proceduralmente scorretto, ma tant'è: alla civiltà della metafisica, la civiltà basata sulla cultura dell'Identico, è sempre stato indispensabile ricordare chi fosse, secondo regole e principi ben precisi e sempre uguali. L'archivio era, sotto questo profilo, una garanzia rassicurante: la garanzia con cui si istituzionalizzava il delirio di una sincronia sempre possibile, sempre conseguibile. È qui il cuore del mal d'archivio: ritenere che il suo tempo è il tempo di un passato sempre "a portata di mano", che è perciò superfluo problematizzare; un passato che va semplicemente riportato alla coscienza. Una domanda è lecita e si fa strada con forza: che ne è allora della rimozione e del problema dell'inconscio? Che fine ha fatto Freud? Lo abbiamo forse rimosso?

Da un futuro che è sempre anche passato, l'archivio non cessa di insistere e di parlarci. Per quanto lo si possa o voglia negare, è l'ultimo messia della Modernità: una trascendenza numinosa che nel richiamare al passato schiude il futuro. Promessa dell'a-venire, avvenire della promessa.

L'unico assunto che abbiamo deciso di adottare come principio della nostra riflessione è che dopo Auschwitz è possibile concepire il soggetto solo come «soggetto di frontiera»¹². Insistendo su esso, crediamo di poter sviluppare un'analisi quanto meno sincera – non viziata almeno nelle premesse – di ciò che noi siamo. Ecco perché, dopo Auschwitz, ove pur non si condividesse l'idea di Adorno – dopo i lager, agli uomini è rimasta solamente la poesia – la Storia o ciò che ne resta, non è più affare esclusivo dell'Occidente: il suo "soggetto" si è rivelata essere

⁸ Cfr. E. Lévinas, *Etica e infinito*, Città aperta, Roma 1984.

⁹ J. Derrida J., *cit.*, p. 96.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ G. Vattimo, *Nichilismo ed emancipazione*, Garzanti, Torino 2003.

¹² Cfr. J. Chambers, *Paesaggi migratori*, Meltemi, Roma 2003.

una costruzione debole, inconsistente, proprio in forza dell'ingenita *volontà di potenza* – cieca spirale di violenza, *conatus essendi* fine a se stesso, che, dopo aver conseguito il dominio completo sulla realtà, si è rivolto contro il suo *pastore*, l'uomo, per trasformarlo nel *luogotenente del nulla*.

4. Tentativo di ermeneutica kafkiana

La sensazione di straniamento che domina su tutti gli scritti di Kafka è l'inequivocabile respiro di una società, la società europea, in via di rapida ristrutturazione a causa della Seconda Rivoluzione Industriale. L'incremento produttivo – dovuto all'impiego di nuove materie prime e nuove tecniche di sfruttamento delle stesse – con la conseguente trasformazione del mercato del lavoro – che depauperava il mondo agricolo, ingrossando le fila di proletari nei sobborghi squallidi delle periferie industriali – venivano preparando lo scenario mefistofelico dell'imperialismo di fine Ottocento.

All'accrescimento del potere economico e militare degli Stati nazionali faceva seguito una sempre più accurata organizzazione burocratica. L'attenzione per la codificazione delle norme, in cui è implicato anche il compimento del processo di unità nazionale vissuto nello stesso periodo da due dei maggiori Paesi europei (Germania e Italia), i quali si doteranno quindi delle rispettive Costituzioni, è percepita dalla sensibilità dello scrittore di Praga come un insopportabile tirannia del potere. Seguendo l'interpretazione di Kundera¹³, l'essenza della kafkianità sarebbe riconducibile a quattro aspetti salienti, da cui estrapoleremo qui il solo che interessa ai fini del nostro discorso: il castigo cerca la colpa e non viceversa. In *Davanti alla legge*, un campagnolo, *topos* letterario della bontà e della semplicità, decide di andare a mettersi davanti alla legge. In sé, lo spostamento fisico del dirigersi verso la legge sanziona l'assurdo: la legge non ha luogo, è il non-luogo per eccellenza. Naturalmente, qui intendiamo riferirci alla legge astratta, alle Leggi. Perché il campagnolo è spinto ad andare davanti alla legge? Il racconto non lo spiega, ma noi possiamo provare comunque a immaginarne le ragioni. Il campagnolo potrebbe desiderare di vedere la legge o il legislatore, di farsi identificare da esso, magari per accattivarsene la simpatia. Ad ogni modo, è molto determinato ad entrare, per lo meno all'inizio: egli ha portato con sé, dice Kafka, molte cose, anche preziose, gioielli. Forse, prefigurandosi che sarebbe stato necessario "oliare i meccanismi" della legge, almeno un po'. A prescindere dalle ragioni (cosce e inconscie) che lo abbiano spinto lì, il protagonista compie un atto di

assoggettamento volontario, giacché, come sostenuto da Althusser, il potere della legge chiede obbedienza, ma contraccambia dando a colui che obbedisce una identità. Ma la faccenda si rivela più complicata del previsto per il campagnolo: ha la sfortuna di incappare in un guardaportone burbero e inflessibile, il quale comunque lo avverte che se pure fosse riuscito ad evadere la sua sorveglianza, avrebbe incontrato ai cancelli successivi guardiani ben più severi e temibili. È interessante notare che la legge è simbolicamente associata ai cancelli, il limite di una proprietà privata non del tutto invalicabile per chi ne ha le chiavi. Va altresì rilevato il ruolo determinante dei guardaportone, rappresentati solo da uno, il primo e il meno importante, oltre che il meno severo. Egli è trasandato nell'aspetto e pavido di cuore, dato che non esita a dichiarare che gli altri colleghi atterriscono perfino lui. Chi custodisce la legge perciò non sempre si distingue per particolari doti morali, anche se, va detto, il primo guardaportone non si lascia corrompere, almeno non con l'intento di arricchirsi. Nell'accettare le profferte del campagnolo è mosso da un impulso di umanità, se così lo si può chiamare. «Accetto – egli dice – solo perché tu abbia la coscienza serena e non possa pensare in futuro d'aver lasciato qualcosa di intonato per riuscire a valicare i cancelli della legge». La situazione resta immutata: il campagnolo staziona per anni davanti al cancello ed ogni tanto suscita la curiosità dell'antagonista che lo interroga su inezie e futilità. Fatto sta che il campagnolo, occupato dalla visione del guardaportone, si dimentica degli altri e si adatta a vivere nell'attesa. Kafka dice infatti che se all'inizio borbotta e impreca a voce alta, poi smette e si limita a protestare sottovoce. Passano gli anni, invecchia e, in punto di morte, formula la domanda più importante, cioè: «Perché solo io aspetto a questo varco? Perché non ci sono altri con me?». Siccome sta per morire, il guardaportone può rispondere e la risposta riassume il senso di tutto il racconto. «Nessuno può accedere alla legge dal cancello che non è destinato a lui. Ora che stai per morire, io vado via. Chiudo il varco e il mio lavoro è terminato».

Interpretare Kafka è notoriamente difficile, ma, se è vero che nessuna opera appartiene al suo autore, il quale nel momento stesso in cui l'ha conclusa se ne distacca e la consegna alla Storia, all'Arte, alla sensibilità del fruitore, allora qualunque rilettura è lecita, ha una sua intrinseca validità.

L'impressione generale è che il racconto voglia sanzionare l'impossibilità del cittadino comune ad accedere alla legge, ad avvalersene per difendere i propri diritti. Kafka lo esemplifica molto bene, ricorrendo all'immagine dei cancelli e dei guardiani dei cancelli. L'unico di essi cui dà voce, peraltro, appare

¹³ Cfr. il saggio di presentazione di Giulio Raio, *Antinomia e allegoria*, nell'edizione completa degli scritti di Kafka della Newton Compton, pp. 175-178.

cinico e sembra non sapere la ragione del suo lavoro di sorveglianza. Ogni tanto si interessa al campagnolo, ma solo per rompere la monotonia della mansione che svolge. Tra chi amministra e chi subisce la legge difficilmente si creano legami di solidarietà e di amicizia: ciò è necessario ai fini di una corretta ed imparziale amministrazione della legge. Questa, da Antigone in poi, non avrà mai un volto umano.

Il vero protagonista del racconto, il grande assente, è la legge, oltre ai più alti in grado tra i guardiani. Alla fine del racconto essa però si manifesta, come una luce prorompente e ininterrotta, abbagliante; inversamente proporzionale alla luce nello sguardo del campagnolo, che dopo una vita d'attesa e sacrificio, sta per abbandonarsi alla morte, ma prima, con un ultimo, eroico, sussulto porge la fatidica domanda. Per ricevere l'altrettanto fatidica risposta. In questo tono surreale, più di quanto il racconto già non fosse, Kafka conclude. L'intera esistenza di un uomo si spegne dinnanzi ad un cancello spalancato ed immediatamente richiuso. Come se la morte solo potesse porre rimedio alla tragica assurdità delle vite, anche quella retta, osservante. Il campagnolo che spira sapendo che esisteva un cancello destinato solo a lui non sarà di certo, perciò, più felice. Né il guardaporte, terminato il suo lavoro, si sarà sentito sollevato. A trionfare, nonostante tutto e comunque, è la legge: impersonale, immateriale, ma luminosa. Perché Kafka la descrive così? Perché la legge resiste al tempo e alla morte? Ma è poi vero che vi resiste? E se è così forte da vincere sul tempo, perché tanti cancelli e tanti saloni? Che ne è della legge quando anche l'ultimo uomo sarà morto? I guardaportoni muoiono?

5. Conclusioni finali

L'idea che la legge sia tale, a prescindere da chi la interpreti, è una idea specificatamente occidentale e di un certo Occidente, la sua declinazione moderna. È comunque raro osservare nella storia dell'Occidente, salvo poche eccezioni, sovrani che si presentino come divinità, dunque investiti di un potere divino. Ma tale idea non ha certo mai potuto garantire che a dominare la vita delle comunità occidentali in epoca moderna fosse la giustizia, anzi... Il racconto di Kafka, un racconto tra i più kafkiani, evidenzia il conflitto tragico tra legge e carne, tra norma e vita. Ogni società funziona se, dal di sopra, un apparato di esecutori imparziali applica le regole e sanziona i trasgressori. Tale apparato è lo Stato sovrano, cui solo è riconosciuto di ricorrere legittimamente alla forza. La legge dello Stato, la legge che fa lo Stato, è una legge forte, cioè imposta. Tanto più forte se scritta, fissata su un supporto e conservata a memoria dei posteri. Allo Stato si accompagna

sempre l'archivio e, siccome l'archivio conserva le leggi, esso stesso, per la proprietà transitiva, diventa forte, violento. L'archivio, come la legge, ha il potere della morte, non in senso letterale, anche se innumerevoli volte è stato così. In senso più teoretico, l'archivio si accompagna alla morte, la esercita e la amministra, pur andando contro la pulsione di morte, cioè pur adoperandosi alla conservazione delle tracce. L'archivio infatti gioca per la *reductio ad unum*, cioè per la riduzione delle differenze, la loro cancellazione, preludio per una omologazione che consentirà poi l'assimilazione di ciò che fu l'alterità. Ecco perché è mortifero. Sebbene, conservi traccia della legge e mantenga la memoria, si scinde: non conserva mai traccia riflessiva di sé, cioè l'archivio non ricorda mai di sé che opera, che compie e amministra la violenza. Anche l'archivio in fondo è dimenticanza, un oblio di sé. Anche l'archivio perciò rimuove, traslando nell'inconscio collettivo – l'archivio è memoria generale – le tracce del male arrecato. Il male d'archivio è dunque anche il male compiuto dall'archivio, che si sente portatore dei valori della Legge, ovvero Giustizia, Eguaglianza e Pace. Nel suo essere origine e centro di potere, apparato e supporto di memoria, l'archivio ha necessità di dimenticare come funziona, di forcludersi. L'archivio è contro se stesso, lo ricorda anche Derrida. Specie se è l'archivio della modernità post-coloniale, che ha da fare i conti con la melanconia: la scoperta di un lutto mai davvero superato, che assume le fattezze del rimosso che ritorna e che ri-viene dal Terzo o del Quarto Mondo.

La fine della metafisica (e la morte di Dio), in fondo, conduce alla morte dell'uomo, schiacciato e oppresso nel perimetro ristretto del villaggio globale, dove si è consumato il più perfetto dei delitti – l'uccisione della realtà. Inchiodato ad un tempo senza tempo, quel che ne resta dell'*umano* si muove tra gli spettri di merci senz'anima, sempre in esubero, sempre superflue. Nel «mondo-senza-mondo» di Internet, nulla occorre, non esistono bisogni né lutti veri, solo desideri effimeri e felicità a buon mercato, *miracoli e traumi*. Il tempo è il ritmo scandito dalla produzione economica, capace di trasformare perfino il tempo libero in consumo. L'essenza di una vita intera si concentra attorno all'acquisto, cosicché dal «*Cogito ergo sum*» si passa al «*Spreco ergo sum*»: attività prevalente diviene non il pensiero, ma lo spreco. Che ne è dell'archivio allora? A chi serve l'archivio? È ancora funzionale al potere politico? Non ci sentiamo di escluderlo totalmente, ma non crediamo che si potrà conservare nelle forme classiche com'è stato finora. Il destino dell'archivio, proprio in quanto destino della Memoria, è una questione relativa all'a-venire. Eppure: che possibilità di a-venire vi sono dopo la fine della Storia? La fine

delle grandi narrazioni rende problematica la sopravvivenza dell'archivio, la reificazione della pretesa idealistica di dominio incondizionato della coscienza sul tempo. Ma, appunto il tempo non esiste più: morte dell'uomo = fine della Storia = fine del tempo. Cosa resta se non *archivi liquid?* Archivi che non richiedono supporti fisici, archivi evanescenti. Archivi privi di cancelli, dunque, e senza guardaporte in quanto virtuali, immateriali, non localizzabili. Quella luce con cui Kafka designa la legge nel suo racconto, risalente all'epoca dell'archivio-consupporto, si tramuterebbe, in una ipotetica trasposizione contemporanea, nella pulsazione intermittente del monitor di un calcolatore. Il campagnolo sarebbe un *hacker* (stile Assange) e i guardaporte gli addetti informatici alla sicurezza nazionale.

La morte dell'archivio – nella forma a noi nota – ovvero la sua smaterializzazione, dovrebbe dare avvio ad un inteso dibattito circa le prospettive future del nostro vivere associato. Non sembra però che siano in tanti a darsene pena. Forse perché anche l'archivio ha finito per essere rimosso! Da chi? Le infinite possibilità di acquisizione e scambio di notizie assicurato da Internet e dai *social network* appaiono un buon surrogato, in termini psicoanalitici: un contro investimento. Tuttavia, come spesso ha ricordato Freud, il rimosso affiora, riportato alla luce da un evento esterno imprevisto; che lo si voglia identificare con l'11 Settembre, con la lotta al terrorismo, con la "Primavera araba". Oltre il nostro Occidente, si muove, respira, vive un mondo *altro*, capace di esprimersi in inglese, pilotare aerei, rivendicare diritti politici. Insomma, non più disposto a lasciarsi sfruttare, colonizzare, dominare. Che *ci ricorda*, nelle persone dei WOP, gli *statless*, che al di fuori dei nostri confini, delle nostre Costituzioni, esiste altra vita. Che, dunque, nella sua foga archiviatrice, l'Occidente ha tralasciato, per arroganza e faciloneria, altre storie, altre culture. Il nostro dubbio è che non poteva che essere così, dal momento che ogni civiltà ed ogni cultura ha il suo modo di custodire la memoria e, pertanto, il campagnolo di Kafka incarna il prototipo dell'uomo occidentale. Egli, meravigliato, si domanda perché mai c'è solo lui davanti ai cancelli della legge, perché solo lui ha avvertito la necessità di recarsi all'archivio. L'unica risposta possibile è appunto quella che gli dà il guardaporte: «Ci sei solo tu perché solo l'accesso è riservato solo a te». Aggiungeremmo, a completamento, che l'archivio si dà sempre come archivio dell'Occidente.

GIUGNO 2012



Siete stati a Times Square?

Marilisa Moccia

Ah, la Grande Mela! Se fosse esistita veramente una grande mela ci avrebbero di sicuro piazzato su un mega schermo. Fior fiore di *businessman* avrebbe fatto a gara per accaparrarsi *pixels & pixels* di immagini colorate e accattivanti, una grande mela roteante, poi, sarebbe stata veramente il massimo. Ma una mela tanto grande non esiste e allora, che si fa? Niente paura. Si usano i *brick* dei fabbricati di quella parte di città, siamo a New York, in cui *Broadway* incrocia la settima *Avenue*. Interi immobili svuotati della loro funzione abitativa e utilizzati come sostegno per giganteschi schermi digitali – si badi, non cartelloni con immagini fisse – immagini patinate, in movimento, animate e rumorose. Una grande piazza disabitata ma affollatissima in cui essere bombardati 24 ore su 24. Ecco, siete a *Times Square*. Se nella Parigi Ottocentesca furono inventate le vetrine per suscitare il desiderio dell'acquisto e creare una barriera invisibile, ma valicabile, tra l'*homo consumans* e la *res desiderata*, gli schermi di *Times Square* sono andati oltre: una pornografia del desiderio mercificato le cui immagini sono trasmesse all'unanimità ovunque ci si rivolga.

Il negozio di *Bubba* ne è l'apoteosi. Chi non ricorda *Bubba* che sognava in Vietnam di assoldare *Forrest Gump* nel commercio dei gamberi, prima che una pallottola se lo portasse via? Nel film di Robert Zemeckis, *Forrest* fonda la *Bubba Gump Shrimp co.*, per dare una risposta alla volontà inesaudita dell'amico *Bubba*.

A *Times Square*, il luogo in cui tutti i desideri hanno diritto di cittadinanza, anche quelli di *Bubba*, è possibile visitare il *Bubba Gump Shrimp co.*, non una pescheria in cui si vendono gamberi, come i più ingenui potrebbero pensare; vi si trovano in vendita *gadget* del negozio che, a loro volta, pubblicizzano un'omonima catena di ristoranti. Maglie, berretti, mugs, targhe, tutte rigorosamente firmate dalla compagnia di *Bubba* e *Forrest*, ipostasia di un logo. Più in là, mentre l'immagine di un enorme *m&m's* scorre sullo schermo, un enorme *m&m's* procaccia clienti da invitare nello *m&m's store* in cui sarà possibile trovare un dispenser di *m&m's* a forma di statua della libertà. Logo, patriottismo e souvenir.

A proposito di patriottismo, a *Times Square* è possibile fare incontri d'eccezione. L'ultimo lunedì di maggio, in America si festeggia il *Memorial Day* per commemorare i soldati americani caduti di tutte le guerre. Come piangere afflitti i figli della patria? L'America, dei 1857 caduti in Afghanistan e dei 4485 caduti in Iraq a oltre dieci anni dal crollo delle torri, non può certo sottrarsi dalla fervente attività di au-

topromozione e pubblicità e così l'esercito mostra se stesso: al centro della piazza, davanti al celebre schermo a forma di globo, che declamava la proprietà del mondo, vengono portati mezzi cingolati e ruotati, enormi mostri mimetici su cui i bambini si affrettano a salire perché i genitori li immortalino in una bella foto ricordo da mettere in salotto. Generosi soldati, pronti a mostrare il loro equipaggiamento, mettono armi e giubbotti nelle mani e sui dorsi di estasiati cittadini che fanno a gara per eternare il loro quindici minuti di gloria. I quindici minuti di celebrità con cui il futuro, diceva il profeta, Andy Warhol, avrebbe accolto l'umanità. Come negarlo? Siamo nel futuro. Sul mega schermo *Toshiba* di recente installazione vengono proiettate le immagini di ciò che si trova di fronte ad esso. Ci si accapiglia, dunque, per accaparrarsi un posto in prima fila e poter comparire riflessi nelle riprese proiettate in tempo reale sullo schermo, in un contorto gioco di narcisismo auto-promozionale: l'osservato che osserva se stesso mentre viene ripreso e osservato dagli astanti che osservano osservanti in osservanza alla legge del libero mercato. Sia lecita l'osservazione. Ma il top si raggiunge salendo sul bus trasparente che fa il giro della piazza e dei luoghi limitrofi. I viaggiatori sono seduti su comode poltrone, disposte orizzontalmente lungo la fiancata interna del bus. Anche qui vige il diktat dell'osservante che osserva osservato: quando il bus passa è inevitabile gettare uno sguardo tra i fortunati osservatori seduti che, preferibilmente con una mega bibita rinserrata fra le proprie mani, si dedicano alla comoda osservazione dell'esterno assicurandosi, all'interno, di essere ben in vista.

E nelle case? Stanchi, stremati, «rumoraggiati» e ammaliati da tutto quanto è possibile trovare pubblicizzato e venduto non resta che affidarsi all'amica di sempre: la TV, che in quel momento pubblicizza un cuscino. Non certo un cuscino qualsiasi ma *My pillow*¹, il cuscino a forma di cuscino che si comporta proprio come un cuscino. Non un cuscino che si stropiccia ma un cuscino bianco dalla caratteristica conformazione da cuscino che potrai lavare in lavatrice; il cuscino che porterà benessere ai tuoi nervi cervicali, al tuo collo e alla tua spina vertebrale, perché, su questo cuscino, potrai, addirittura, poggiarci la testa! «È grandioso, lo amo», afferma la bambina bionda intervistata: deve essere una nonnina di 80 anni con evidenti problemi cervicali, ringiovanita dopo l'uso continuativo di *My pillow*. Sogni d'oro.

LUGLIO 2012

¹ http://www.youtube.com/watch?v=SBsKN1SW_pA

KIKU, Piattaforma web per l'auto-ricostruzione de L'Aquila

Francesco D'Onghia

Crisi e *austerità*. Non si parla d'altro. Il paese è in recessione, il continente pure, il resto del mondo guarda preoccupato. Dicono sia tutto riconducibile alla cattiva gestione dei conti pubblici, alla sfiducia sui mercati, agli attacchi speculativi. Ma io sono convinto che la dimensione della crisi sia profondamente strutturale e che non riguardi soltanto la sfera economica, ma anche quella sociale, civile e culturale. In sintesi riguarda tutti gli aspetti della dimensione umana.

L'incremento demografico degli ultimi quarant'anni e il prodigioso sviluppo tecnologico che lo ha accompagnato impongono un adeguamento profondo della politica, che deve essere sempre più lontana dagli steccati ideologici e sempre più prossima alle dimensioni di questa complessità, sviluppando la capacità di coinvolgere le persone nel loro ruolo di cittadini.

È una operazione che passa attraverso una grande rivoluzione etica cui l'uomo moderno dovrà sottoporsi, sviluppando una cultura di collaborazione creativa ed informativa, e ridefinendo l'idea stessa di partecipazione, di innovazione e persino di governo.

Un anno fa cominciavo la mia tesi di Laurea Magistrale in *Product-Service System Design* al Politecnico di Milano. Volevo capire come le competenze di un designer potessero essere utili anche in situazioni di ricostruzione post-disastro naturale.

Ho analizzato situazioni d'emergenza molto diverse tra loro per contesto (urbano/rurale, paese sviluppato/in via di sviluppo) durata, impatto e scala della crisi. Da Haiti a L'Aquila, passando per il Giappone, emerge che la società umana ricorre, da sempre, ad un sistema di aiuto reciproco per affrontare problemi quotidiani e, soprattutto, straordinari. Succede così che vicini, parenti e amici si aiutino a vicenda nei momenti di bisogno. Altre volte, tutta la comunità si riunisce e si organizza per lavorare su esigenze comuni. Si tratta di un sistema di mutuo supporto sociale del tutto spontaneo.

Io stesso, durante il mio viaggio di ricerca a L'Aquila, mi sono imbattuto in diverse storie che vale la pena raccontare. La città era ancora senza il suo centro storico, la maggior parte delle strade era stata aperta, ma c'era un senso molto forte di spaesamento. I negozi sbarrati e i puntellamenti creavano l'impressione di una città fantasma e guardando

oltre le barriere si potevano ancora vedere mucchi di detriti.

In questo panorama di distruzione, però, ho avuto la fortuna di incontrare persone e collettivi che non mollano un istante, che si vogliono mettere in gioco e che hanno cominciato la propria ricostruzione personale subito dopo il sisma. Ma hanno dovuto confrontarsi con un profondo *gap* comunicativo con le istituzioni.

L'evento più significativo di tutto il post-terremoto è sicuramente la "Rivolta delle carriole" in cui ben 6000 persone si sono organizzate per sgomberare il centro storico dalle macerie, dando vita ad un lunghissimo, emblematico passamano di secchi pieni di terra e detriti. Una delle partecipanti, Anna Colasacco, esprime con queste parole l'emozione e il significato di quei momenti¹:

Eravamo in 400, domenica 14 febbraio, a dire che, alle 3 e 32 del 6 aprile, noi non ridevamo. Eravamo in 1000, la scorsa domenica, a dire che L'Aquila è nostra. Eravamo in 6.000 (dati della questura) oggi a dire "liberiamo L'Aquila dalle macerie". Ed a farlo fisicamente. I numeri parlano da soli. La voglia di partecipazione cresce a vista d'occhio. E siamo stati bravi, superato il nervosismo dei primi momenti, ad organizzare la catena umana che ha passato di mano in mano le macerie raccolte e differenziate in piazza Palazzo, sino alla piazza del Duomo.

Corpi e braccia di uomini, donne, bambini che erano voglia di rinascita. E vita vera. Dopo tanta morte e desolazione. La consapevolezza di essere in numero sempre crescente, la percezione netta della volontà di partecipazione, della voglia di rimboccarci le maniche per dare il nostro contributo alla rinascita della città ci ha dipinto i volti di speranza. Ed i cuori di gioia. Siamo tanti, siamo uniti nelle nostre diversità. La lotta per il diritto alla partecipazione è appena iniziata...

Ma, quando si sente che non si è più soli, si diventa forti. Le macerie della nostra disgrazia sono assurde, oggi, a simbolo di nuova vita. Gli aquilani stanno mostrando il loro volto vero, la loro natura di popolo abituato ad affrontare e superare la sofferenza. Non è stata una protesta, ma la manifestazione della nostra volontà. Gli aquilani, finalmente, ci sono.

Poi ci sono tanti piccoli esempi di autoricostruzione, di chi non ha voluto attendere il lungo processo decisionale delle istituzioni e sentiva il bisogno di contribuire attivamente alla rinascita del proprio territorio. Particolarmente interessante è il progetto EVA (Eco Villaggio Autocostruito)² in cui sono stato gentilmente ospitato per una settimana. Un piccolo vil-

¹ Tratto dal blog di Anna Colasacco:

<http://miskappa.blogspot.it/2010/02/partecipazione.html>

² www.pescomaggiore.org/

laggio di sole cinque accoglienti “case di paglia”, costruite con modernissime tecniche di bioedilizia. Si trova a Pescomaggiore, un piccolo borgo a 15 chilometri da L'Aquila, poche decine di abitanti. Il terremoto ha duramente colpito il paese, distruggendo la maggior parte delle case e del patrimonio culturale e storico. Ma i cittadini hanno spontaneamente costituito un Comitato per la Rinascita di Pescomaggiore, con un obiettivo ambizioso: costruirsi da soli i necessari alloggi temporanei, attraverso autofinanziamento, donazioni e volontariato, per consentire al maggior numero possibile di famiglie di continuare a vivere nella zona, senza essere costretti a sradicarsi e allontanarsi dal loro territorio. Un'iniziativa partita dal basso, da un'azione spontanea e solidale dei cittadini di riprendersi, non solo metaforicamente, il loro territorio ed evitare la disgregazione della loro comunità.

Tramite i *social network* ho conosciuto anche Anna Barile, abitante del progetto C.A.S.E. di Camarda che, come in tutte le altre *new towns* volute dall'allora presidente del consiglio Silvio Berlusconi, non prevede luoghi di incontro per la comunità. Anna ha, quindi, deciso di prendersi cura di un piccolo angolo di terra destinata all'abbandono, al fine di trasformarlo in punto di riferimento per la socializzazione della comunità. E non lo ha fatto da sola, ma con l'aiuto dei bambini del vicinato che hanno trovato nell' "Orto Insorto" un luogo, o meglio un laboratorio, dove giocare, riposare, stare insieme e utilizzare la loro creatività per un bene comune. Anna descrive così la sua esperienza:

Era già il mese di marzo: ho cominciato a ripulire, potare, sgamollare, rastrellare, sforbiciare, togliere, tagliare, estirpare e tosare tutto il possibile. Poi sono cominciati i lavori grossi di puntellamento dei due muri superstiti del pollaio. Ho recuperato i mattoni crollati e con un po' di cemento ho ricostruito le due pareti. Ho ridisegnato il perimetro con le stesse macerie, ed è cominciata l'avventura.

[...] Il luogo comincia ad essere meta curiosa dei bambini e dei ragazzi. Non hanno un posto dove andare, il tendone *caritas* apre solo alle 6 del pomeriggio e trovare ai margini del bosco una sorta di laboratorio fantasioso, aperto, pieno di cianfrusaglie, non convenzionale, libero, diventa ai loro occhi un posto magico.

Cominciamo a conoscerci e a lavorare insieme, spesso le collaborazioni si traducono in piccoli disastri, ma non importa, si ricomincia. La prima costruzione partecipata con un gruppo di ragazzini, è stata un tavolo. Riciclando vecchi legni si sono impegnati con passione, tutti insieme: chi segava, chi inchiodava, chi avvitava, fino alla realizzazione e soddisfazione finale.

Avevo acquisito un'altra consapevolezza: anche i ragazzi sentivano l'esigenza di costruire con le loro mani, con la loro fatica e partecipazione e ne avevano tutto il diritto.

Il piccolo Umberto un giorno mi chiede di fare la galleria di foglie. Mi ci è voluto un po' per capire che voleva una pergola. Perciò ho recuperato la struttura di un vecchio gazebo di ferro, l'ho conficcato nel terreno e ai quattro lati abbiamo piantato quattro viti. Ci sarà un bel pergolato fra qualche anno ad ombreggiare il tavolaccio per le grandi abbuffate.

I ragazzi più grandi hanno piantato un salice, loro lo vedranno crescere. Il piccolo Matteo e la sorellina Aurora fino a notte fonda, hanno scavato la buca per piantare tre tuie. Loro sono molto orgogliosi di questo.

La lista di iniziative spontanee nate dall'entusiasmo della comunità aquilana andrebbe avanti all'infinito. Ci sono ex-vicini che si organizzano per pulire e rivitalizzare i giardini pubblici, gruppi di amici che portano cibo ai cani di quartiere, rimasti ultimo presidio in una città altrimenti deserta, e ci sono collettivi di ragazzi che “adottano” alcuni dei pochi edifici non compromessi dal sisma per organizzare eventi culturali, aprire aree internet, biblioteche e palestre gratuite.

C'è una cosa che accomuna la maggior parte di queste iniziative, sono nate e/o si sono alimentate tramite internet che, oggi, ci offre una nuova generazione di strumenti a basso costo e facili da usare, che alimentano i *network* sociali, lo scambio di informazioni e il lavoro collaborativo.

Questi strumenti, definiti del web 2.0, consentono alle persone di organizzarsi e apportare cambiamenti decisivi alle proprie vite, con o senza l'aiuto delle istituzioni.

KIKU

Mi è stato chiaro fin da subito: gli aquilani non chiedono aiuto, chiedono trasparenza e partecipazione, chiedono di avere la possibilità e gli strumenti per prendersi le proprie responsabilità ed essere i veri protagonisti della ricostruzione, fatta non solo di materiali per edilizia, ma anche di tessuto sociale e culturale.

Tuttavia le autorità, nella fase decisionale e attuativa della ricostruzione, hanno spesso invocato la fretta nell'emergenza come motivazione per non poter coinvolgere la comunità, tralasciando le necessità proprie del territorio e dei suoi abitanti, e innescando in questi sentimenti di sfiducia e frustrazione.

In sintesi, la frattura tra i desideri degli aquilani e i programmi politici costituisce il problema più grave per la città e sarà impossibile cambiare il destino di una regione colpita dalla catastrofe senza la fiducia nelle istituzioni governative da parte della popolazione.

A tal proposito credo che l'esperienza aquilana sia emblematica: in un mondo connesso come mai prima d'ora, i governi si trovano ad affrontare una sfida al loro “potere”, in precedenza incontrastato.

Devono gestire il cambiamento dei rapporti con un pubblico sempre più esigente, più che mai in grado di esprimere opinioni, dubbi e desideri. Potrebbero, quindi, mantenere la loro struttura rigida e gerarchica, oppure riconoscere che il mondo si sta evolvendo, e sostenere gruppi e individui che mostrano le competenze e l'iniziativa di fornire servizi che un tempo erano, saldamente, sotto la loro responsabilità.

Si aprono, infatti, nuove possibilità per i governi, che vanno dalla produzione congiunta di servizi pubblici in collaborazione con cittadini, organizzazioni sociali ed imprese, all'introduzione di nuove forme di partecipazione democratica, che indubbiamente porterebbero diversi vantaggi: più fiducia verso le istituzioni, cittadini più coinvolti, servizi più orientati ai bisogni effettivi della comunità e nuove opportunità per l'innovazione tecnologica.

Con queste premesse ho progettato *Kiku* (progetto di tesi al Politecnico di Milano), una piattaforma web con l'obiettivo di stimolare e supportare le attività di auto-sviluppo della comunità, colmare il gap comunicativo tra cittadini e istituzioni, e rendere più efficace la creatività collettiva di tutti gli attori coinvolti nel processo di ricostruzione, comprese le amministrazioni. E *Kiku* potrebbe diventare un punto di riferimento per condividere idee, offrire soluzioni e organizzarsi per trasformare le idee in azione.

Del resto è chi vive un territorio che, più di chiunque altro, ne conosce i bisogni reali da ripristinare dopo una calamità; ciò che spesso manca è un mezzo per palesare questi bisogni, per raggrupparli e farli emergere, per renderne consapevoli anche le autorità che si preoccupano della ricostruzione.

L'intento non è quello di scavalcare le attività governative, piuttosto di condividere le responsabilità, per far sentire la comunità più coinvolta nei risultati che si ottengono giorno dopo giorno e per migliorarne la soddisfazione, rafforzando i rapporti fra i vari attori sul territorio e porre le basi anche per progetti futuri.

Sarebbe un bell'esempio di amministrazione che si affida al *crowdsourcing*, un esempio di amministrazione come piattaforma. E non solamente da un punto di vista tecnologico, ma una piattaforma per le persone, per aiutare se stessi e aiutare gli altri. E in tutto questo l'amministrazione giocherebbe un ruolo chiave: connettere queste persone³.

³ Una descrizione dettagliata del progetto e il libro completo scaricabile in pdf reperibili al seguente link: <http://francescodonghia.wordpress.com/2012/05/27/kiku-re-imagine-post-disaster-reconstruction-in-the-era-of-participation/>.

Amministrazioni e Cittadinanza

Non sapevo molto di amministrazione quando ho iniziato la mia tesi. E come tanti altri, pensavo che significasse soltanto mettere al lavoro le persone elette. Dopo un anno, ho capito che l'amministrazione è molto più di questo.

Poche settimane dopo la presentazione di *Kiku*, uno sciame di scosse sismiche ha sconvolto l'Emilia Romagna. E la macchina della solidarietà è partita immediatamente con migliaia di volontari che hanno offerto il loro aiuto e che continuano ad offrirlo tuttora. Usano le mani per rimuovere detriti e offrire assistenza, ma le usano anche per scrivere delle grandi applicazioni in grado di supportare le amministrazioni e gli enti di volontariato nel lungo processo di gestione dell'emergenza.

Io stesso ho avuto l'opportunità di avere parte attiva in questo sistema, prendendo parte ad *Hackathon Terremoto*, una maratona tecnologica svoltasi a Bologna il 16 e 17 giugno 2012⁴.

Un nutrito gruppo di sviluppatori, designer e analisti, che in 24 ore ha creato soluzioni e prototipi che vanno dall'assistenza in caso di emergenza alla gestione dei beni di prima necessità, dalla verifica dei danni alle abitazioni all'organizzazione dei campi, dall'informazione in situazione di pericolo alla domanda/offerta di alloggio, fino alla ricostruzione partecipata.

Ma *Hackathon Terremoto* è andato molto oltre le 24 ore della maratona. L'entusiasmo di questo gruppo di ragazzi si è alimentato in rete, è stato adottato e sostenuto da diverse associazioni ed enti ed ha offerto le soluzioni prodotte direttamente agli organi istituzionali interessati: le amministrazioni dei comuni colpiti dal sisma e la Protezione Civile.

Se ci capite un minimo di burocrazia amministrativa, sapete che di solito non va così. Per procurarsi dei *software* ci vogliono almeno un paio di anni. Quindi delle applicazioni che si riescono a creare in 1-2 giorni e che si diffondono in maniera virale, sono un segnale per i governi. Suggestisce come le amministrazioni potrebbero lavorare meglio in assenza di restrizioni, diventando più aperte e produttive.

Anche perché c'è una grande comunità di persone che, in modo spontaneo ma efficiente, sta creando gli strumenti per fare le cose insieme efficacemente. Non sono solo i ragazzi di *Hackathon Terremoto*, ci sono centinaia di persone in tutto il paese che si fanno avanti per programmare applicazioni civiche tutti i giorni, nelle loro comunità. Non si sono rassegnati alla cattiva amministrazione. Sono frustrati da morire, ma non si lamentano e sistemano le cose. E

⁴ <http://hackathonterremoto.wordpress.com/about/>.

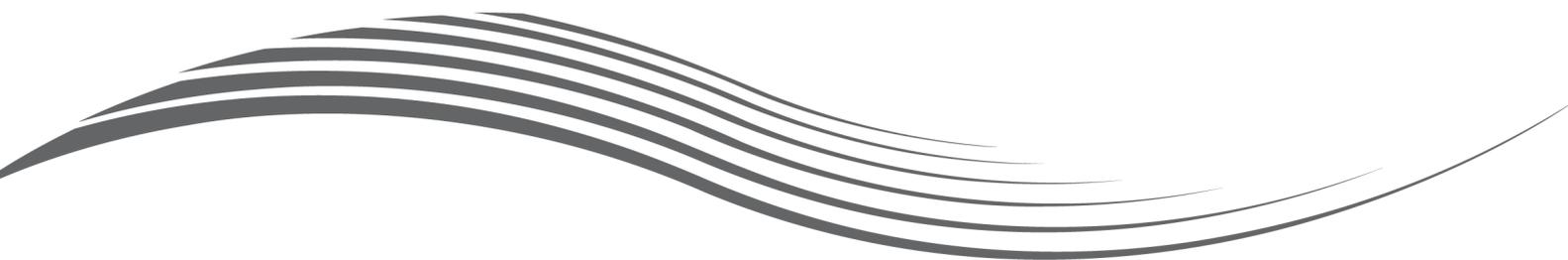
questi ragazzi hanno capito qualcosa che in molti hanno perso di vista. E cioè che il nostro ruolo non dovrebbe limitarsi ad eleggere un leader politico per poi mettersi da parte e pretendere che le istituzioni riflettano i nostri valori e rispondano ai nostri bisogni. Loro affrontano il problema dell'amministrazione non come un problema di istituzione fossilizzata, ma come un problema di azione collettiva. In fondo cos'è l'amministrazione se non il fare insieme quello che non possiamo fare da soli?

È ovvio che non possiamo pensare di affrontare le enormi sfide che ci attendono facendo a meno delle amministrazioni, ma dobbiamo renderle più efficaci. Ed è possibile, anche se difficile, perché abbiamo un patrimonio incredibile di conoscenze e competenze, e internet ci permette di mobilitarle e trasformarle in azione.

Quindi la buona notizia è che la tecnologia rende possibile ristrutturare radicalmente il funzionamento degli organi istituzionali, in modo sostenibile e rafforzando la società civile.

Ma noi dovremo ricordarci, ogni giorno, che non siamo solo consumatori, che non siamo solo clienti passivi delle amministrazioni, pagando le tasse in cambio di servizi. Siamo più di questo, siamo cittadini. E non riusciremo a cambiare le amministrazioni finché non miglioriamo la cittadinanza.

AGOSTO 2012



«Il lavoro rende liberi»?

Massimo Ammendola

Uomo che lavora perde tempo prezioso
(Proverbio cubano).

Il lavoro come tale costituisce la migliore polizia e tiene ciascuno a freno [...]. Esso logora straordinariamente una gran quantità d'energia nervosa, e la sottrae al riflettere, allo scervellarsi, al sognare, al preoccuparsi, all'amare, all'odiare (Friedrich Nietzsche, *Aurora*, 1881).

Nasciamo, e da bambini siamo più o meno liberi di giocare, esprimere il nostro potenziale, le nostre pulsioni, il nostro essere. Man mano, crescendo, le strutture del mondo in cui viviamo ci incasellano (e ci reprimono)¹ in un percorso già stabilito. Andiamo a scuola (e già su questo ce ne sarebbe da discutere...), e se ci resta la curiosità e la voglia di conoscere, seguiamo il percorso di studi fino all'università. O prima o poi, comunque, giungerà il momento di decidere "cosa fare della nostra vita". Ovvero in che modo "guadagnare da vivere". Perché "dobbiamo lavorare, per poter vivere" (anche se poi finiamo per vivere per lavorare...). Davanti a queste frasi fatte dovremmo interrogarci su che cosa significano davvero. Ci sembra naturale che dobbiamo passare la nostra vita a lavorare? Che cosa significa davvero lavorare? Non potremmo vivere diversamente? Esiste ancora il lavoro?

A cosa serve lavorare?

Il lavoro serve a farci avere dei soldi. Lavoriamo per avere in cambio un salario. E ne abbiamo bisogno, per poter comprare tutto ciò che vogliamo. Fin qui sembra tutto quadrare.

Offro il mio tempo e le mie energie a qualcuno, che mi ripaga, permettendomi di poter comprare ciò di cui ho bisogno. La questione sembra chiusa. Sembra conveniente, il sistema così funziona, e siamo tutti felici. Ma già iniziano a palesarsi alcuni dubbi:

¹ C. Michealstader, ne *La persuasione e la retorica*, Adelphi, Milano 1995, presenta la retorica come il sistema di convincimenti, spesso silenziosi e quasi inavvertiti, con cui l'uomo, fin da bambino, viene indotto all'obbedienza e alla subordinazione ideologica nei confronti del sistema sociale. Nella società industriale uno strumento indispensabile per quest'opera è l'educazione: attraverso la scuola, il bambino viene "addomesticato" e addestrato a obbedire meccanicamente e quasi inconsciamente alle regole dominanti, a diventare scolaro perché resti tale tutta la vita, diventando indifferente a tutto ciò che fa, purché lo faccia secondo le regole, «Da una parte il dovere, dall'altra il piacere». Dovere e piacere invece di coincidere sono posti in conflitto, da qui deriva l'alienazione moderna: lo studio lo si vive come un lavoro necessario per viver contenti, e si impara a vivere nel calcolo, fino ad arrivare al lavoro con lo stesso approccio di sufficienza.

non tutti lavorano; non tutti coloro che hanno un lavoro sono entusiasti di farlo, anzi, penso che la quasi totalità dei lavoratori non vede l'ora che arrivino le vacanze, quel periodo, limitato, creato per non lavorare, e fare ciò che si vuole; e magari non tutti sono felici di lavorare per 8-12 ore, magari vorrebbero fare altro, magari vorrebbero stare con i propri cari. E poi: a che serve lavorare? Per cosa offriamo tempo e fatica? Lavoriamo per produrre oggetti. Beni. Servizi². Per far "girare l'economia", quindi per produrre denaro, profitto. Banalmente potremmo sintetizzare dicendo che ognuno di noi lavora per creare le cose che utilizziamo, e così facendo facciamo fare soldi a chi possiede le società per cui tutti lavoriamo. Altro dubbio: perché io devo lavorare tutta la giornata in fabbrica o in ufficio o in strada, quando poi magari c'è qualcuno che senza far nulla raccoglie i frutti della mia fatica? Gli operai di un'industria sgobbano, per un migliaio d'euro al mese, mentre il proprietario se ne sta a far la bella vita, diventando ogni giorno decisamente più ricco dei suoi sottoposti. È giusto? No di certo. E sono questioni che hanno posto tanti uomini, prima di noi. Per cui sono morti, lottando, tanti uomini prima di noi, chiedendo un trattamento veramente equo, una redistribuzione dei profitti, che non faccia arricchire enormemente uno solo. Ma di queste lotte, di questi uomini, ci siamo dimenticati.

Il lavoro é l'economia

Abbiamo accettato che il mondo va così. C'è una classe di persone ricche che possiede soldi e potere, e lavora ben poco, e una massa di persone che invece spende la propria vita in una faticosa routine. Se sei fortunato e sfacciato, come i protagonisti dei *reality*, potrai diventare famoso ed arricchirti e consumare tantissimo anche tu. È questo che ci insegnano i media, è questo che sta lì a sbatterci in faccia lo *star system*, che produce idoli con cui si identifica il lavoratore alienato e sottomesso. Se riesci a entrare nel mondo dello spettacolo, che sia la TV, il calcio o il cinema, potrai anche tu uscire dalla melma, e far tanti soldi. Ed infatti chi di noi non insegue il sogno di vincere al Superenalotto o a *Win for life*? Liberarsi dal problema del lavoro, dei soldi, e passar la vita a non far niente. La vita del nababbo, la sogniamo tutti. Ma la dura realtà è un'altra ed è dura. Se non ereditiamo proprietà che ci danno una rendita, siamo costretti a sbarcare il lunario in qualche

² «A partire dagli anni '70, si è vieppiù convertito lavoro industriale in lavoro nei servizi. Oggi le principali economie occidentali hanno un ripartizione media di un 2% di Pil in attività agricole, il 28% circa in attività industriali e il 70% circa in attività di servizi». P. L. Fagan, *Una Repubblica affondata sul lavoro*, 18 maggio 2012, www.megachip.info/tematiche/beni-comuni/8241-una-repubblica-affondata-sul-lavoro.html.

modo. E per questo siamo una massa di scontenti che sogna di vincere una barca di soldi per non lavorare più. Ma che non si chiede per chi e perché lavoriamo. Se è giusto che il sistema funzioni così. Siamo schiacciati dalla paura, siamo rabbiosi nella quotidiana lotta dell'uno contro l'altro per le briciole, tanto da non renderci conto di quanto sia storto tutto il carrozzone, attuando la commercializzazione di ogni relazione sociale.

Ritengo quindi inutile criticare il capitalismo e l'economia senza criticare il lavoro, che in fin dei conti è l'economia.

«Chi non lavora...»

Il sistema economico si basa infatti su principi fondamentali aberranti: lavorare, crescere, produrre, e basta. Per sempre e a qualunque costo, per aumentare l'unica cosa che conta: i profitti. Attraverso una gigantesca impresa di repressione del vivente. Appoggiata da tutte le forze politiche, senza distinzione di colore: anche le sinistre, infatti, hanno sempre venerato con dedizione il lavoro, elevandolo a essenza dell'uomo, e facendone, in maniera mistificante, il presunto principio opposto a quello del capitale.

Ed infatti il lavoro è diventato parte fondante della nostra identità: la domanda «che lavoro fai?» viene subito dopo l'abituale «come ti chiami». Eppure è qualcosa che dovremmo aver voglia di fare, mentre la maggior parte di noi questa voglia non ce l'ha. In fin dei conti significa fare sempre la stessa cosa tutti i giorni, e solo perché abbiamo assoluto bisogno di reddito.

E se un lavoro non ce l'hai, oscilli ancor peggio tra il disagio, l'insicurezza, la depressione, la rabbia (che può diventare violenza), la paura, etichettato negativamente come disoccupato, sei disposto ad accettare qualsiasi vergognoso ricatto e non hai neanche vero tempo libero, perché l'inoccupato

nelle ore in cui dovrebbe sviluppare i rapporti sociali sperimenta il vuoto. La sua vita è una privazione permanente. L'annullamento sociale è così forte che non gli dà la possibilità di fare altro. Questo esempio ci rivela la funzione delle etichette: allontanare le popolazioni, smaterializzare situazioni concrete³.

E quando il vuoto interiore si fa troppo grande, può esser più semplice provare a riempirlo con antidepressivi, droghe e alcol, perché forte è il legame tra lavoro e dipendenze (lo stesso lavoro per alcuni è una dipendenza, il cosiddetto *workaholism*), oltre all'elevato numero di suicidi, segno di quest'epoca. Ed inoltre la disoccupazione permanente permette

³ M. Benasayag, *Contro il niente. Abc dell'impegno*, Feltrinelli, Milano 2005.

alle società di mantenere bassi gli stipendi, poiché in tal modo ci sarà sempre qualcuno disperato e disposto ad accettare basse cifre e condizioni assurde, pur di avere un'entrata. Piccoli agi e comodità sono il miglior sonnifero, ci accontentiamo di qualche apparente e banale riforma.

Il tempo è denaro?

Ci son voluti secoli di violenza su larga scala per sottomettere gli uomini, facendo interiorizzare così profondamente quest'idolo: «la sfacciata richiesta di sprecare la maggior parte della propria energia vitale, per un fine deciso da altri»⁴. Il lavoro condiziona il modo di pensare ed agire fin nelle minime circostanze della vita quotidiana e nei più intimi recessi della psiche: inoltre se sei occupato a sopravvivere, è ancora più difficile che tu abbia forze, tempo e modo di capire cosa stia accadendo nel mondo...

Dall'epoca della Riforma, tutte le forze propulsive della modernizzazione occidentale hanno predicato la sacralità del lavoro. [...] Alla fine del ventesimo secolo, tutti i contrasti ideologici sono praticamente svaniti nell'aria. In vita è rimasto lo spietato dogma comune che il lavoro è la caratteristica naturale dell'uomo⁵.

Ma è con gli Stati moderni, che hanno monetizzato la tassazione e l'hanno aumentata in maniera esorbitante, per mantenere la burocrazia e gli eserciti, che è iniziato il meccanismo del "dover guadagnare soldi", affermandosi così il fine della valorizzazione del capitale, ovvero la trasformazione degli esseri umani nella materia prima di una macchina che trasforma il lavoro in denaro, distruggendo il tradizionale *modus vivendi*.

Fu proprio il moderno sistema produttore di merci, con il suo fine in sé dell'incessante trasformazione dell'energia umana in denaro, che fece nascere una particolare sfera, "separata" da qualsiasi altra relazione, astratta da ogni contenuto, quella del cosiddetto lavoro – una sfera di attività eterodiretta, incondizionata, irrelata, meccanica, separata dal resto del tessuto sociale, una sfera che obbedisce a un'astratta razionalità finalistica "aziendale" al di là dei bisogni. In questa sfera separata dalla vita, il tempo cessa di essere tempo vissuto, profondamente sentito; diventa una semplice materia prima, che deve essere utilizzata nel modo migliore: "il tempo è denaro"⁶.

O il tempo è nostro?

Così facendo si è andati contro la vita: già nel Medioevo, la stessa Chiesa cattolica, attraverso le ela-

⁴ P. Godard, *Contro il lavoro*, Elèuthera, Milano 2011, dalla prefazione di Andrea Staid.

⁵ Gruppo Krisis, *Manifesto contro il lavoro*, Deriveapprodi, Roma 2007.

⁶ Gruppo Krisis, *cit.*

borazioni della Scolastica condusse una lunga e per molto tempo vittoriosa battaglia non solo contro l'usura e contro l'interesse. Secondo Giovanni Duns Scoto: «Il tempo è di Dio e quindi di tutti e non può perciò essere monetizzato e fatto oggetto di mercato». E se il tempo è di tutti, nessuno può essere padrone del nostro tempo.

In epoca preindustriale il contadino (e l'artigiano) vive sul suo e del suo, è padrone del proprio tempo, della propria vita. Scrive lo storico Carlo Maria Cipolla:

"L'artigiano della bottega preindustriale [...] lavorava più ore dell'operaio industriale, ma non doveva necessariamente soggiacere alla dura disciplina degli orari e dei tempi della fabbrica e per diversi settori manifatturieri aveva il piacere e l'orgoglio di far uscire dalle proprie mani un prodotto finito"⁷.

Noi moderni, si sia operai, impiegati, operatori del terziario, vendiamo invece ad altri più che le nostre energie, come dice un po' rozzamente Marx, il nostro tempo, la nostra vita. A parte alcuni privilegiati siamo tutti degli "schiavi salariati" come scrive Nietzsche. Ci siamo messi in condizioni tali che in molte situazioni siamo costretti a scegliere fra il lavoro, cioè la vendita ad altri del nostro tempo senza la quale non possiamo però sostenerci, e la salute (Ilva docet).

Anche da questo punto di vista, quello dell'inquinamento, della salvaguardia dell'ambiente e, in definitiva, della nostra vita, gli uomini e le donne del Medioevo si sono dimostrati più sapienti di noi⁸.

Eppure una volta non era così

A partire dai lavori sul campo che studiano gli aborigeni australiani della terra di Arnhem e i Boscimani del Kalahari, Marshall Sahlins, nel suo *L'economia dell'età della pietra*, procede a una rigorosa quantificazione dei tempi di lavoro nelle società primitive. Ne emerge che, lontano dal trascorrere le loro giornate in una febbrile attività di raccolta e caccia, questi supposti selvaggi dedicano mediamente alla produzione di cibo non più di cinque ore al giorno, e spesso non più di tre-quattro ore. Una produzione oltretutto interrotta da frequenti riposi e che non coinvolge quasi mai la totalità del gruppo, tanto che l'apporto dei bambini e dei giovani a questa attività economica è quasi nullo. [...] È un vero e proprio mito quello del selvaggio condannato a un'esistenza quasi animale. Dall'analisi di Sahlins, l'economia dei primitivi non solo non risulta come un'economia della miseria, ma al contrario le società primitive sono le prime vere società dell'abbondanza. È la nostra società contemporanea quella delle carestie e delle povertà diffuse su larga scala. [...] "Oggigiorno, nell'era delle massime conquiste tecniche, la carestia è un'istituzione". [...] Secondo Pierre Clastres, la società primitiva è una struttura che funziona sempre al di sotto delle proprie possibilità e che potrebbe, se lo vo-

lesse, produrre rapidamente un surplus. [...] Superata la produzione necessaria, si tende all'arresto del lavoro-produzione⁹.

Parole come lavoro e tempo libero non avrebbero senso: lavoro, in greco e latino (*ponos* e *labor*), si traduce come sforzo, pena, fatica. Ma anche in parecchie lingue moderne la parola "lavoro" è rimasta non come sinonimo per un'attività umana autodeterminata, ma rinvia sempre ad un destino sociale infelice. E il lavoro va combattuto partendo proprio sulle parole:

Appropriandosi della parola "lavoro", e di altre parole a essa collegate come "utile", "serio" e "benessere", il modello dell'economia di mercato chiude le alternative nell'angolo, costringendole a usare parole come "ozio", "inutile" e "spreco", ed è innegabile che oggi (lasciando perdere l'*otium* dei romani, di cui ben pochi ricordano) queste parole implicino giudizi di valore negativi¹⁰.

Il lavoro non c'è più

Ed ormai, il lavoro praticamente non c'è più, e non tornerà. In Italia, negli ultimi mesi, si parla di disoccupazione giovanile al 40%, non a caso.

L'idolo "lavoro" è clinicamente morto, ma viene tenuto in vita artificialmente grazie all'espansione, apparentemente autonoma, dei mercati finanziari. Molte aziende industriali fanno profitti che non derivano più dalla produzione e dalla vendita di beni reali, che sono da tempo diventate attività in perdita, ma dalla partecipazione di una "scaltra" divisione finanziaria alla speculazione sui titoli e sulle valute¹¹.

Dopo secoli di lotta contro la fame e la povertà, quando l'unica cosa che importava era riempire lo stomaco, è arrivato il Novecento, con le sue guerre mondiali, con la crisi del '29 e la conseguente creazione del sistema dei consumi, e ci è stata regalata la grande promessa:

Andrete via dalle campagne dove per secoli siete vissuti al freddo e all'umido, poi andrete perfino via dall'industria, dove si fatica e si muore anzitempo; andrete tutti a scuola e all'università, avrete tutti la cravatta, lavorerete in città, avrete un posto fisso, la macchina, una casa riscaldata a 24 gradi, farete *shopping* nei centri commerciali, avrete le vacanze pagate¹².

E la nostra risposta è stata un'adesione inconsapevole ma totale a questa promessa:

⁹ A. Staid, nella prefazione a Philippe Godard, *cit.*

¹⁰ E. Bencivenga, *Manifesto per un mondo senza lavoro*, Feltrinelli, Milano 1999.

¹¹ Gruppo Krisis, *cit.*

¹² S. Perotti e P. Ermani, *Ufficio di collocamento*, Chiarelettere, Milano 2012.

⁷ C. M. Cipolla, *Storia economica dell'Europa preindustriale*, Il Mulino, Bologna 2009.

⁸ M. Fini, *Torniamo al Medioevo*, ilfattoquotidiano.it, 22 settembre 2012.

Domandi la mia adesione senza critica? Pretendi obbedienza agli orari del lavoro, alla produzione, alla crescita spasmodica e indiscutibile? Vuoi che aderisca al modello unico del consumismo e dello spreco? E sia! Ma devi darmi in cambio sicurezza, voglio essere spensierato e carico di speranze. Se devo diventare uno schiavo e sacrificare tutto il mio tempo, tutte le mie specificità, gran parte delle mie aspirazioni, non voglio preoccuparmi di nulla, altrimenti faccio delle domande, metto sabbia nell'ingranaggio, non partecipo più al gioco¹³.

Il ricatto della pensione

Ed invece, dopo i decenni postguerra più o meno dorati, con la tecnologia che ha reso le nostre vite sempre più comode e vuote, eccoci sempre più schiavi: è finita l'epoca del posto fisso, che dava il benessere, che ci faceva essere sicuri e vincenti, e siamo tra pseudolavori a contratto, ferie non pagate, zero malattie, tredicesime, TFR e diritti, lottando l'uno contro l'altro per accaparrarci pochi euro. E non potremo mai lavorare tutti. Aumentano tasse e accise, l'evasione fiscale all'improvviso è diventata un problema vero: prima la si sosteneva quasi, la si giustificava e tollerava, era un ammortizzatore sociale, ma adesso le regole sono cambiate, il sommerso deve tornare davvero a galla, quei soldi servono alla finanza pubblica. Come fa altrimenti il sistema a continuare a sprecare e ad esser inefficiente, a gonfiare e a sovvenzionare?

La costrizione a lavorare, poi, si basa(va) su un altro ricatto, oltre a quello di reperire il pane nell'immediato: il ricatto della pensione. Una volta diventato vecchio, non servirai più a nulla, non sarai un punto di riferimento per la comunità, anzi. Ma un altro segno di questi tempi, è che le pensioni non le vedremo più: secondo lo studio *Demographic Risk di The Boston Consulting Group*¹⁴, la generazione dei *baby boomers*, ovvero i nati dopo il boom economico, tra gli anni '50 e '60, sta per andare in massa in pensione, e farà saltare il banco. Chiedendo al sistema di mantenere l'ultima parte della promessa, lo farà fallire. E non è un caso se già da diversi anni si alza sempre più l'età pensionabile. Ormai è diventata ingestibile quella che prima era la gestione ordinaria.

Il problema è che oggi questo capitalismo, che a livello globale era già fondato sullo sfruttamento di molti per il benessere di pochi, non può più neppure garantire il benessere a quei pochi né offrire certezze e speranze, e chiede anzi sacrifici senza contropartita. Sacrifici, si badi bene, non per mantenere la condizione a cui eravamo abituati o lievemente inferiore, bensì per fare due o tre lunghi passi indietro¹⁵.

¹³ Perotti ed Ermani, *cit.*

¹⁴ Perotti ed Ermani, *cit.*

¹⁵ Perotti ed Ermani, *cit.*

Bisogni veri, bisogni falsi

Prima eravamo pronti a tradire le nostre vocazioni, pur di avere un posto fisso, o eravamo pronti a iscriverci a corsi universitari che neanche ci piacevano, ma che ci davano un "futuro garantito". Ora neanche più la laurea permette alcuna corsia preferenziale.

Ma per cosa lavoriamo e guadagniamo? Di cosa abbiamo bisogno, davvero? Distinzione chiave è quella tra bisogni veri e bisogni falsi, che faceva il grande Herbert Marcuse¹⁶. I bisogni falsi vengono sovrapposti all'individuo da parte di interessi sociali particolari cui preme la sua repressione: sono i bisogni che perpetuano la fatica, l'aggressività, la miseria e l'ingiustizia. L'individuo può trovare estremo piacere nel soddisfarli, ma non possono essere conservati e protetti se servono ad arrestare lo sviluppo della capacità (sua e di altri) di riconoscere la malattia dell'insieme e afferrare le possibilità che si offrono per curarla. Il risultato è pertanto un'euforia nel mezzo dell'infelicità. La maggior parte dei bisogni che prevalgono, bisogno di rilassarsi, divertirsi, comportarsi e consumare in accordo con gli annunci pubblicitari, di amare e odiare ciò che altri amano e odiano, appartengono a questa categoria di falsi bisogni, determinati da potenze esterne.

I soli bisogni che hanno un diritto illimitato ad essere soddisfatti sono quelli vitali: il cibo, l'acqua, il vestire, un'abitazione adeguata. L'obiettivo dell'umanità dovrebbe essere la soddisfazione universale dei bisogni vitali e una progressiva riduzione di fatica e povertà.

Interessante provocazione viene dal manifesto dell'Unabomber americano:

Per recuperare l'autenticità dei bisogni umani, l'Unabomber riteneva necessario distruggere la tecnologia che ha reso superflua la nostra operosità e ci ha condannato a un'esistenza basata sull'inganno. Solo quando saremo nuovamente costretti ad affrontare le fiere mani nude e a raccogliere giorno dopo giorno le provviste necessarie per sopravvivere ritorneremo a scoprire i nostri bisogni reali e a soddisfarli con attività di immediato, innegabile valore¹⁷.

Tempo libero vs lavoro

Fintanto che gli individui sono ritenuti incapaci di essere autonomi, fintanto che sono indottrinati e manipolati non possono rendersi conto della distinzione tra bisogni veri e falsi, continuando a consumare (e distruggere) compulsivamente.

Il lavoro è quindi contrapposto al tempo libero, che come ci suggerisce l'aggettivo "libero", dovrebbe

¹⁶ H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino 1999

¹⁷ T. J. Kaczinsky, *La società industriale e il suo futuro. Il Manifesto di Unabomber*, Edizioni Stampa Alternativa, Viterbo 1997, www.tmcrow.org/eco/primitivismo/unabomber.html, in Bencivenga, *cit.*

esser il tempo migliore, quello in cui ci si può dedicare a se stessi e agli altri, alla propria crescita e realizzazione, a diventare persone migliori. Quindi la vita dovrebbe essere tempo libero, per la maggior parte, dovrebbe esser il centro, il tempo che è veramente nostro e ci identifica, e in cui apprendiamo nuove conoscenze e abilità. E i bisogni veri, una distrazione. Necessaria, ma pur sempre una distrazione.

Il lavoro non va in alcun modo identificato con il fatto che gli uomini modificano la natura e hanno relazioni l'uno con l'altro. Fino a quando gli uomini esisteranno, essi produrranno vestiti, nutrimento e molte altre cose, alleviranno i loro figli, scriveranno libri, discuteranno, si dedicheranno al giardinaggio, faranno musica e altro ancora. Ciò è banale e va da se. Non è invece scontato che la semplice attività umana, il puro "dispendio di forza-lavoro", di cui non si tiene in alcuna considerazione il contenuto, e che è totalmente indipendente dai bisogni e dalla volontà degli interessati, venga elevata a un principio astratto che domina le relazioni sociali¹⁸.

Oggetti ed esseri umani inutili

Ormai il lavoro ha perso ogni senso trascendente, anzi è simbolo e metafora del dominio in atto sugli esseri umani e sulla natura. Siamo in un mondo soggetto a dominio unificato, che ha come unica prospettiva il consumo, per una parte delle persone ricche, o la sopravvivenza, per le enormi masse. La modalità del potere è basata sull'organizzazione della scarsità, ovvero sulla povertà di alcuni.

E il modello è basato sullo spreco, sulla creazione di bisogni (spesso superflui) per consumare oggetti inutili, e magari chi ha bisogno non ha risorse per consumare e chi ha risorse non ha bisogno di ciò che viene prodotto. Basti pensare che somme sempre più ingenti vengono destinate dalle industrie a pubblicità e marketing, utilizzando per avidi fini le migliori tecniche di comunicazione, per convincere le masse che hanno bisogno di questo o quell'oggetto. E la televisione ha ancora un ruolo chiave per la creazione e il mantenimento dei bisogni, drogandoci per molte ore al giorno, fin da bambini, quando di certo non abbiamo alcuno strumento per discernere.

E la produzione è sempre più automatizzata, rendendo inutile un numero sempre crescente di esseri umani: chi in questa società non riesce a vendere la sua forza-lavoro è "superfluo" e finisce nelle discariche sociali, per strada, nelle mense, o viene utilizzato dalle mafie (grandi produttrici di profitto a nero, sono un meccanismo indispensabile alla macchina del capitale), o finisce arrestato dalla polizia.

Finché il modo d'essere umano sarà identificato con una forma di possesso e controllo di oggetti, e gli scambi che hanno valore per gli esseri umani saranno limitati a scambi di oggetti, fondati sul bisogno che gli esseri umani ne hanno, sarà inevitabile scontrarsi con la finitezza delle umane risorse e degli umani bisogni; dunque inevitabilmente un certo numero di esseri umani si troveranno privi di valore, ridotti a non-persone superflue, da eliminare nel modo più indolore possibile¹⁹.

Inoltre, per mantenerci sempre attivi come consumatori desideranti, tutte le nostre chincaglierie tecnologiche vengono lanciate sul mercato come se avessero una data di scadenza di uno/due anni, secondo il concetto dell'*obsolescenza programmata*: gli oggetti diventano vecchi, non di più di moda, e a volte non più funzionanti, poco tempo dopo la loro comparsa.

Il lavoro serve sempre

Come molti oggetti, molti lavori sono assolutamente inutili, se ripensiamo ai veri bisogni dell'umanità.

Nella sfera del lavoro non conta che cosa si fa, ma che si faccia qualcosa, dal momento che il lavoro è un fine in sé, proprio perché realizza la valorizzazione del capitale – l'infinita moltiplicazione del denaro grazie al denaro stesso. [...] E proprio per questo il contenuto della produzione è indifferente tanto quanto l'uso delle cose prodotte, e le loro conseguenze sociali e naturali. Che si costruiscano case o si producano mine antiuomo, che si stampino libri o si coltivino pomodori transgenici, che in conseguenza di ciò uomini si ammalinino o l'aria sia inquinata o che "soltanto" il buon gusto vada a farsi friggere - tutto questo non importa niente, purché, in un modo o nell'altro, la merce si trasformi in denaro e il denaro in nuovo lavoro. [...] Che cosa si produce, a quale scopo e con quali conseguenze, è in fin dei conti altrettanto indifferente per il venditore del bene forza-lavoro quanto per il suo acquirente. I lavoratori delle centrali nucleari e degli impianti chimici protestano più di tutti gli altri quando si vogliono disinnescare le loro bombe a orologeria. Gli "occupati" di *Volkswagen*, *Ford* o *Fiat* sono i più fanatici sostenitori del programma di suicidio automobilistico. Ciò non accade semplicemente perché essi si devono obbligatoriamente vendere per "avere il diritto" di vivere, ma perché si identificano effettivamente con la loro limitata esistenza. Sociologi, sindacalisti, parroci e altri teologi di mestiere della "questione sociale" vedono in tutto ciò una prova del valore etico del lavoro. Il lavoro forma la personalità, dicono. A ragione. Il fatto è che forma la personalità di zombie della produzione di merci, che non riescono più a immaginarsi una vita al di fuori del loro amatissimo sgobbo, al quale loro stessi, giorno dopo giorno, sacrificano tutto²⁰.

¹⁸ Gruppo Krisis, *cit.*

¹⁹ Bencivenga, *cit.*

²⁰ Gruppo Krisis, *cit.*

Anche il cosiddetto lavoro creativo è comunque lavoro, quindi una forma di schiavitù e alienazione, riservato a gruppi particolari o accaparrato da specifiche caste, ed ha un rapporto di dominio con il lavoro strettamente materiale. La trasformazione del lavoro intellettuale in attività virtuale segna una nuova tappa della decomposizione della società: il lavoro viene superato da una nuova forma di parasitismo, la circolazione di capitali. La produzione di ricchezza stessa diventa virtuale, in seguito alla rivoluzione microelettronica, sempre più separata dall'utilizzo di forza-lavoro umana. Chissà se riuscirà il capitale a far credere ancora a lungo che produrre è indispensabile, nonostante non si facciano più grandi profitti con la produzione, rispetto alla produzione virtuale e immateriale di denaro da parte della finanza.

La folle bugia della crescita infinita

L'altra illusione a cui si lega l'idolo del lavoro è senz'altro la crescita infinita. Pare che esista sempre un modo di vita migliore, e per questo continuiamo a credere nel PIL, e a rubare materie prime e risorse ai paesi più poveri: uno dei più grandi crimini che continua ad esser perpetrato, oltre alla schiavitù, è lo sfruttamento coloniale: dagli Stati si è passati alle multinazionali, ma la sostanza è la stessa. Sono i paesi del Sud che pagano lo sviluppo di quelli del Nord. È il capitalismo che crea i poveri, dato che non è un sistema in cui tutti vincono. Come diceva Orwell: «Si sono conquistati gli operai al socialismo dicendo loro che erano sfruttati, mentre in realtà, su scala mondiale, erano sfruttatori»²¹.

La nota propensione a dislocare le produzioni laddove il costo del lavoro è più conveniente o anche solo dove il costo di produzione (fornitura di materie prime, energia, legislazione compiacente, bassa o nulla tassazione, logistica) è foriero di profitto congruo e stabile²².

Tutto il modello è basato su uno squilibrio di fondo, cioè un 20% della popolazione mondiale si pappa l'80% delle risorse: e ciò provoca che gli strapopolati paesi in via di sviluppo aspirino a consumare come noi.

Nei prossimi anni la classe media del pianeta crescerà di oltre un miliardo di unità. Ciò significa che due miliardi di persone vivranno come noi adesso, con i nostri stessi, assurdi e insostenibili consumi. Dunque il doppio della produzione, dei trasporti, dell'inquinamento, dei rifiuti da smaltire²³.

²¹ G. Orwell, *Gli scrittori e il Leviatano*, in *Romanzi e saggi*, Mondadori, Milano 2000.

²² Fagan, *cit.*

²³ Perotti ed Ermani, *cit.*

Tutto questo devasta le capacità di autorigenerazione ambientale del pianeta, che è un pianeta finito e non ha risorse illimitate: questa forte pressione sulle risorse naturali provoca innalzamenti del costo degli alimenti, delle materie e delle energie per lo sbilancio tra domanda e offerta, diminuendo sempre di più le scorte, provocando tensioni e ribellioni. Scenari di tensione potrebbero già verificarsi a breve, dopo la crisi di siccità che c'è stata nel *Midwest* americano, e dopo le continuate speculazioni sui cereali da parte delle banche d'affari, che stanno facendo lievitare i prezzi delle materie prime alimentari²⁴.

Ed inoltre il *diktat* della crescita mette in crisi la già vacillante industria petrolifera (non si scoprono più tanti giacimenti quanto petrolio si consuma, ogni 5 pozzi che si esauriscono se ne scoprono solo 2 nuovi, e i prezzi aumentano vertiginosamente, come è evidente; ed aumenteranno sempre, anche per limitarne i consumi). Si pensava forse che le risorse fossero infinite, che i paesi sottosviluppati restasse tali, che la speculazione finanziaria non prendesse il sopravvento sull'economia reale?

La stessa alimentazione, uno dei bisogni più importanti che abbiamo, dipende dai combustibili fossili, dato che il petrolio oltre a essere la base della distribuzione, serve anche a produrre fertilizzanti e diserbanti. Il cibo che consumiamo, prodotto in maniera industriale, non sa di nulla, e con l'uso selvaggio della chimica i terreni si stanno desertificando. Non è un caso se uno dei fenomeni del momento è il *land grabbing*, ovvero la corsa all'accaparramento di terreni fertili da parte delle multinazionali.

L'inquinamento e la distruzione dell'ambiente sono ovviamente il risultato dell'industrializzazione, e non trovano corrispondenza nella società preindustriale. Più si studiano tali società, più ci si rende conto che esse riuscirono a trovare un miracoloso equilibrio con la natura, bilanciando il consumo presente e la conservazione per il futuro con un tale successo che le moderne strutture economiche non sono riuscite nemmeno a immaginare.

La fine del mondo storto?

Siamo davanti a diverse opzioni per quanto riguarda il futuro. Le alternative più negative sono una dittatura "ecologica" o una catastrofe ecologica:

²⁴ B. Merchant, *Manca meno di un anno a rivolte mondiali, lo dicono teorici di sistemi complessi*, www.comedonchisciotte.org/site/modules.php?name=News&file=article&sid=10852.

L'incapacità delle "leggi del libero mercato"²⁵ di impedire l'innalzamento del livello degli oceani, il degrado dei terreni agricoli, l'esodo dei contadini verso le metropoli [...] lascia infatti come unica alternativa a questo sistema, soprattutto nel contesto di questo sistema, una dittatura che imporrà (e impone già di fatto) misure di salvataggio essenziali per sopravvivere²⁶.

L'immagine evocata da questi spettri è quella di un'umanità sopravvissuta a se stessa, che non sa più per che cosa e su che cosa impegnarsi e sta quindi procedendo irresistibilmente alla propria sistematica distruzione²⁷.

Se è sufficiente uno sciopero dei TIR a mettere in ginocchio un paese, e a svuotare i supermarket, quando il petrolio aumenterà ancora o scarseggerà, cosa accadrà? Dobbiamo considerare anche lo scenario peggiore, come raccontato da Mauro Corona, nel suo romanzo *La fine del mondo storto*, in cui finiscono le risorse energetiche fossili, e la gente inizia a morire di freddo e fame, dopo aver bruciato e mangiato qualsiasi cosa. Le città muoiono, incapaci di soddisfare i bisogni principali e l'eventuale rinascita viene dalle campagne e dalle montagne, dove ci sono quei pochi che hanno conservato un rapporto sano con la terra e i lavori manuali...²⁸.

«Per ragioni di pura redditività, materiali da costruzione e alimenti fanno tre volte il giro del mondo, sebbene la maggior parte delle cose possa essere prodotta facilmente sul posto senza troppi trasporti»²⁹.

Invece di sfruttare le macchine per liberarci il tempo dal lavoro, la tecnologia è servita al sistema per tenerci ancora più sotto torchio, sempre reperibili e produttivi, anche quando non siamo propriamente "al lavoro". È aumentata l'efficienza, a discapito del riposo e della vita sociale, velocizzando la rottura del giocattolo, e logorando ancor di più i già vacillanti legami comunitari.

Sindacati contro il lavoro!

Più che continuare a elemosinare stipendi leggermente più alti e qualche licenziamento in meno, la vera lotta dei sindacati dovrebbe essere contro il lavoro. Data l'attuale fase recessiva, è assurdo pensare di investire in forza lavoro in un sistema produttivo saturo, che va ancora avanti solo perché basato sugli sprechi. Il sistema tenderà ad assorbire il mi-

nor numero di lavoratori altamente produttivi, e non di più. «L'Italia è una Repubblica basata sul lavoro», afferma perentoriamente la nostra Costituzione. Ma non c'è un diritto che viene prima di tutti, cioè vivere? I sindacati devono alzare l'asticella, il traguardo non può più essere il posto fisso. Perché non smettono di volerci schiavi tutta la vita? Perché combattono per pensioni che non avremo? Perché negoziamo le modalità di questa schiavitù coi padroni, senza neanche riuscirci, invece di metterle in discussione?

Abbiamo anche noi le nostre responsabilità: a che serve lavorare e basta? Per guadagnare soldi che ci servono per sprecare, in un modello che non produce benessere, perdendo di vista la nostra vita, il tempo, le relazioni, ma anche la società e l'ambiente? Abbiamo aderito a questo sistema degradante e alienante, a quei simulacri, quindi ne facciamo parte, tutti noi. Abbiamo ingenuamente considerato vantaggiose le sue ammalianti offerte.

Ci siamo pigramente abituati a tutto questo, a lavorare tutto il giorno, tutti i giorni. Inizia a sorgere il dubbio che davvero non si voglia cambiare il modo in cui si vive, almeno inconsciamente. Non sapremmo neanche cosa fare se avessimo buona parte della giornata a disposizione! C'è chi, andando (ancora) in pensione, non sa come passare il tempo.

Scollochiamoci

È difficile comprendere ciò che sta avvenendo nel mondo, attorno a noi. Ed è ancor più faticoso e terribile individuare una via d'uscita, un'alternativa. Potrebbe arrivare un momento in cui però saremo costretti a cambiare, violentemente, dato che la crisi attuale è una crisi relativa, non ancora assoluta. E ripenseremo ad oggi con rimpianto. Quando potevamo cambiare, e non abbiamo avuto il coraggio di farlo.

Come afferma Simone Perotti nel video di presentazione del libro *Ufficio di collocamento*, la maggior parte delle persone continuano e continueranno per molto tempo a bussare all'uscio della grande festa, non vogliono capire che il party è ormai agli sgoccioli, e se anche circola ancora qualche vassoio con le tartine, il buffet è stato consumato, la cucina è chiusa, i camerieri stanno andando via. Ha senso implorare un amico per entrare ad una festa dove il cibo è finito? Anche perché i più lesti, quelli che ragionano con la propria testa, stanno andando via.

Pensiamo di poter tutti continuare a lavorare, a fare shopping, a vivere in città. Ma ciò non può più avvenire: il sistema non drena più tutte queste risorse. Prima che ci scollochiamo forzatamente, come sta avvenendo, scollochiamoci noi.

²⁵ Il libero mercato in effetti non esiste: se ci fosse un equilibrio tra domanda e offerta, come ipotizza la teoria economica, questo sarebbe mortale per l'economia. Senza squilibri non si ricavano così tanti profitti: vanno quindi provocati, così come vanno creati nuovi bisogni e desideri artificiali.

²⁶ Godard, *cit.*

²⁷ Bencivenga, *cit.*

²⁸ M. Corona, *La fine del mondo storto*, Mondadori, Milano 2010.

²⁹ Gruppo Krisis, *cit.*

La transizione

Va quindi messa a soqquadro la protesta, non possiamo più chiedere il lavoro, dobbiamo chiedere ancora di più, dobbiamo essere *contro*, il lavoro. E reinventare del tutto la nostra visione del mondo. Stiamo perdendo la gioia di sperimentare, di imparare, di fare attività diverse, e magari farle per noi stessi e per la nostra comunità.

È necessaria un'emancipazione totale, complessiva, psicologica ed esistenziale da questo Sistema, «analizzare e rivedere in modo olistico la propria vita fatta solo di denaro e lavoro, cogliendo prima il senso, poi le metodiche e infine le possibili soluzioni di una rifondazione esistenziale complessiva». ³⁰ E dobbiamo superare il senso di inettitudine e la paura, chi ha una visione deve proporla, ma prima di tutto deve viverla. Proviamo ad effettuare una transizione. Prima di essere costretti a farlo.

Smettere per ricominciare è difficile. Siamo del tutto disabituati a considerarci come macchine complesse. Da troppo tempo il mondo ci tratta come esseri semplici, monodirezionali, utili solo a qualcosa. E noi ci siamo convinti che è così. Fin da giovani passiamo alla frontiera dello "stare al mondo" occultando un mucchio di utili facoltà, [...] intelligenza, emotività, fragilità, bisogni interiori, comunicazione interpersonale, riposo, riproduzione sociale, cultura, multidisciplinarietà, identità, passione, essenzialità, sobrietà, sogno, creatività, inattività, silenzio, solitudine, per citare solo alcuni degli ingredienti essenziali per una vita equilibrata³¹.

«Occorre prender atto della situazione del mondo in cui viviamo e smettere di correre in fila indiana verso il baratro, magari scegliendo un altro punto di vista con cui vivere»³². Cercando di rendere il denaro sempre meno importante, ripuntando sui legami comunitari, sulla condivisione e sullo scambio gratuito di aiuto. Come scrive Marcel Mauss, nel *Saggio sul dono*, un'economia del dono si basa su tre principi: dare, ricevere, restituire. Tre "obblighi" che creano un circolo, una relazione tra sconosciuti, che obbliga nel tempo ad instaurare un indebitamento reciproco, creando così un legame, un senso di solidarietà, dove alla fine ognuno sa di ricevere più di ciò che dà³³.

È necessario

un rivolgimento epocale nel modo di concepire e vivere la nostra personalità, i nostri rapporti reciproci [...], un'azione che potrebbe consentirci di pensare al millennio prossimo venturo come a quello del nostro af-

francamento, della nostra dignità finalmente acquisita di esseri umani³⁴.

Dobbiamo tornare ad amare e vivere la terra e noi stessi, e produrre ciò che davvero ci serve localmente, sul territorio, a partire dal cibo³⁵. L'economia parte, alla base, da un'eccedenza di energia fornita dal sole. Da lì inizia tutto: il cibo nasce combinando l'azione di sole, acqua e terra. Per tornare all'unità: umanità e natura sono falsamente scissi, da troppo tempo. Per tornare ad esser i veri creatori della nostra vita, per non esser più schiavi e distruttori, ma creatori di luce.

AGOSTO 2012



³⁰ Perotti ed Ermani, *cit.*

³¹ Perotti ed Ermani, *cit.*

³² Perotti ed Ermani, *cit.*

³³ M. Mauss, *Saggio sul dono*, Einaudi, Torino 2002.

³⁴ E. Bencivenga, *cit.*

³⁵ R. Hopkins, *Manuale pratico della transizione. Dalla dipendenza dal petrolio alla forza delle comunità locali, e Cibo locale. Come produrre nella tua comunità alimenti sani e sostenibili. Manuale pratico della transizione*, Arianna editrice, Bologna 2012.

Un'intervista estiva a Città Future

Mariano Mazzullo

Vorrei chiederti, se non ti sembra una domanda fuori luogo, se per te si possa parlare nel 2011 del concetto di "sommo bene"?

Ma che domanda è? Un'intervista alla Marzullo, più che alla Mazzullo?

Ti chiedo davvero, guarda che io ci credo un po'. Il sommo bene inteso come un bene che vale per tutti e non solo per qualcuno. Un'idea universale di bene. Scusate voi fate politica con la vostra rivista e vi stupite di questa domanda?

No, non credo che esista un valore universale che valga per tutti. Almeno non esiste dal punto di vista di un contenuto universale. Credo che esista un'universalità relativa alla natura, oltre che all'uomo, e che riguarda il fatto che ciascun essere della natura, così come ciascuno di noi uomini, tenda ad esprimere, con la sua esistenza, qualcosa. Per questo direi che il sommo bene nel senso di un ideale che valga per tutti, è un ideale che fa parte dell'espressività, nel dare un senso alla propria azione.

E come si può condividere il bene, se ciascuno ha la propria particolarità, i propri interessi e le proprie passioni?

Io credo, come diceva Adorno, che lo stato migliore da immaginare sia lo stato in cui tutti possano essere diversi ed esserlo senza paura. Diversi, non nel senso di diversi da un modello, che altrimenti sarebbe poca cosa, diversi, più semplicemente, in quanto tali, cioè come semplici e diverse esistenze, individui capaci di uno sviluppo, di crescere, di migliorarsi. Persone che si sviluppano, infatti, tendono a diventare diverse le une dalle altre, nel senso che acquisiscono un'esperienza più complessa. Al giorno d'oggi, d'altra parte, con internet, assistiamo alla diminuzione del livello di complessità dell'esperienza e, dunque, anche a quello del livello di complessità delle personalità.

Platone sosteneva che il bene fosse l'idea delle idee. Per cui lo stato ideale si sarebbe dovuto associare a questo ideale e assomigliarvi. Credi che nei nostri tempi, in cui la politica è costituita prevalentemente da interessi privati e corporativi, questo ideale possa essere attuale?

Assolutamente no, ma non credo, tuttavia, la visione di Platone ci porti lontano. L'aspetto interessante di Platone è quello di aver pensato la forma di vita co-

me una forma politica, tuttavia il contenuto della sua utopia sicuramente non ci riguarda da vicino. Ne è trascorso di tempo ed il mondo è cambiato. Non che non possa cambiare tornando simile a quello che era al tempo di Platone, ma è molto difficile che accada.

Credi che la politica possa corrispondere alla ricerca del bene?

Questo sì, ma una volta affermato questo il problema è soltanto aperto nel senso che questa è la lettera "a" del discorso... Ci sono poi tante altre lettere e molto ancora da discutere; sì la politica è la realizzazione di un progetto su come stare insieme nel mondo, per cui si conforma ad un'idea. Tuttavia il problema è che la politica viene considerata oggi come una direttiva che possa sorgere al di là delle forme di vita esistenti, mentre oggi si percepisce con estrema chiarezza la difficoltà di trasformare con la politica quella che sono le abitudini, le forme, le pratiche sociali condivise; oggi è ancora più chiaro rispetto al passato che la politica riesce ad influire nel mondo reale in un modo solo relativo. Oggi, questo, è ancora più vero perché la vita reale si è indubbiamente velocizzata, rendendosi, insieme, più articolata. In questo modo la politica si limita ad essere l'espressione economica di una volontà di un gruppo assai ristretto di persone.

In un'era come questa, in cui la politica è espressione di una casta, quando non un semplice gioco di potere, come si fa a credere ancora che questo sia il modo o il canale attraverso cui ottenere un cambiamento per tutti? Quanto una persona che fa politica oggi deve essere ottimista per agire? Cioè, deve avere una fede politica?

Mah, come dicevi tu prima rispetto alla coscienza, se qualcosa si fa presente, certo si fa presente attraverso la coscienza. Similmente, se qualcosa cambia, certo cambierà attraverso la politica. Però non è detto che cambi, così come non è detto che qualcosa diventi cosciente per un individuo. Da diversi punti di vista non credo che oggi ci sia molto da essere ottimisti, però credo pure che la politica non ha per forza a che fare con l'analisi realistica della situazione. Certo deve anche nutrirsi di questo, cioè dell'analisi di ciò che sta succedendo. Però la politica è anche l'espressione di una presa sul mondo che riguarda la condizione particolare degli individui, per cui tu lotti, investi, agisci pur sapendo che non puoi conoscere in realtà l'andamento complessivo delle cose, e dunque neppure la verità di ciò che sta effettivamente accadendo nel mondo. Voglio dire si vive e si lotta magari per delle cose, che poi, una volta ottenute, determinano l'opposto di ciò per cui si è lottato; ma tutto questo non lo si può sapere

prima. Con la nostra stessa vita noi prendiamo parte alle cose, ci mettiamo in gioco nella storia.

Dunque la politica credi sia più un'arte o una natura?

Ma la politica di chi?

In genere la politica come istinto umano.

La politica non credo sia un istinto umano, credo, invece, che lo stare insieme sia un istinto umano. La politica è il modo in cui si possono gestire l'organizzazione e le infrastrutture di questo stare insieme. Credo, allora, che la politica non debba essere un'arte, nel senso di qualcosa di esclusivo, debba però essere un'arte nel senso di qualcosa di armonizzatore.

Dunque per te la politica è congenita? In termini di logica astratta, secondo te lo stato civile si è formato uscendo da uno stato di natura, attraverso quali mezzi? Cosa è che ha determinato l'azione collettiva, istituire un certo governo e farlo reggere da determinati principi?

Sulla questione dello "stato di natura" e "stato di diritto" non sono molto convinto che si tratti di uno schema che funzioni ancora oggi. Penso che la conquista dell'occidente nella modernità sia stata quella di pensare di trasformare la vita attraverso l'azione collettiva e, facendo così, di rompere una tradizione, rompere, in qualche modo, lo schema della ripetitività del tempo.

È mai esistito uno stato di natura nel senso di uno stato in cui gli uomini non avevano un governo? Nella natura umana è insito questo principio dell'istituzione politica?

Il governo non è semplicemente un parlamento, o un capo tribù; il governo è un ordine che la comunità dà in qualche modo a se stessa. Il problema, tuttavia, è come lo dà e chi lo rappresenta. Quindi, non può esserci qualcosa che non abbia un governo, però questo non vuol dire che ciò che noi oggi chiamiamo governo abbia molto a che fare con l'idea di governo in generale; cioè si può benissimo sostenere che ci sono state epoche umane in cui la comunità degli uomini non prevedeva stati e che queste situazioni come ci sono state nel passato, così potranno o forse dovranno anche esserci nel futuro. Questo, tuttavia, non vuol dire che non avranno un governo. Lo stato non è una cosa in sé positiva o negativa. Il problema è capire cosa significhi lo stato. Lo stato diciamo diventa necessario in alcune fasi storiche, rimane, poi, necessario anche in altre, per quanto in forme diverse. Ma lo stato in quanto istituzione può essere assai meno separato dalla società civile, per dirla in termini classici, da come noi oggi siamo stati abituati a conoscerlo. D'altra parte delle

tante funzioni odierne dello stato, per dire, già oggi non ce n'è bisogno più come prima, e tutto sommato l'ideale futuro potrebbe essere quello del riavvicinamento fra coloro che sono dirigenti dello stato e coloro che sono governati da questo.

Andando a ritroso nei tempi antichi, all'origine della vita, e facendo un esperimento mentale. Credi che la proprietà sia un diritto che l'uomo si è ricavato con il tempo, e quindi possa essere assimilata ad una delle varie istituzioni e forme politiche (governo, parlamento), oppure che sia un diritto inalienabile dell'uomo, come consideravano gli illuministi del '700?

Non ho capito in verità l'opposizione delle due posizioni. Non capisco perché le metti in contrasto...

Perché nel caso in cui fosse un diritto inalienabile dell'uomo, questi non avrebbe bisogno di svilupparsi politicamente per istituirlo, invece se frutto di un'evoluzione sociale sarebbe semplicemente una codificazione del vivere comune, della nostra società civile che tutela la proprietà.

Io credo che la proprietà rappresenti una sorta di relazione con la finitezza da parte dell'uomo; la proprietà è, infatti, quello che puoi tramandare, quello che rimane tuo, in modo stabile, al di là dell'uso che ne fai, puoi anche non usare una cosa che è tua, te la puoi tenere, la puoi fittare, ad esempio, la puoi dare ai tuoi figli o lo puoi far fruttare in qualche modo. Secondo me questo corrisponde ad una certa fase dell'evoluzione del genere umano, per quanto non è detto che dopo ci sia una fase migliore. Direi tuttavia che tutto ciò dipende da un certo rapporto che l'uomo instaura con la vita. Per cui non credo che la proprietà sia un bene inalienabile dell'uomo, cioè un suo diritto fondamentale. Storicamente la proprietà ha avuto una sua importanza perché questo significava che ci si potesse far forti di una proprietà che si aveva, per potersi sviluppare in una certa direzione, mentre senza la proprietà di nulla, forse non si sarebbe andati da nessuna parte perché tutto sarebbe stato molto più confuso, disordinato e, diciamo così, poco garantito. Tuttavia la proprietà in sé ha qualcosa di perverso e cioè il principio dell'esclusività, si considera ciò che si ha importante per il semplice fatto di averla e non per il fatto, ad esempio, che la si usi. In questo modo non si riconosce, invece, come per la maggioranza dei beni, specie per quelli di livello intellettuale o spirituale, la condivisione non annulla la fruizione individuale. La condivisione di un'idea, la condivisione di un'espressione artistica, come quella della cultura, ma molto spesso anche quella di beni materiali, non diminuisce l'uso che ciascuno di noi due ne può fare, anzi l'accresce, quando costituisce l'occasione di una condivisione, e di un arricchimento.

Quindi secondo te la proprietà è indipendente dal lavoro?

Storicamente non lo è stato, o almeno non è lo stato rispetto al modo in cui si è sviluppata la nostra società borghese. Ma adesso lo sta ridiventando perché ormai il lavoro produce molto poco valore e il valore non si capisce più bene da dove venga, dal momento che ormai quasi tutto deriva dal lavoro delle macchine e dalla loro sempre più elevata resa. A parte questo credo che la proprietà dovrebbe essere sganciata dal lavoro; questo potrebbe essere un ideale da immaginare.

Ma come sarebbe possibile? In questo caso cosa stabilirebbe una proprietà, cosa farebbe la differenza fra ciò che è mio e ciò che tuo? Non capisco.

Direi che la differenza sarebbe costituita da una formalità che la società stabilisce e riconosce come tale. Poi è chiaro che ci sono cose che non possono essere condivise, ciascuno deve avere una razione minima di latte o di altre cose necessarie.

Lo so, però, allora la proprietà non dovrebbe neanche più essere ereditaria a questo punto?

Io credo che la società dovrebbe garantire a tutti gli individui che ci sono una certa razione delle risorse disponibili.

Però dovrebbero essere razioni equivalenti, e allora, in quanto uguali, non sarebbero più proprietà.

E infatti così credo dovrebbe essere.

Se ognuno ha un pezzo di terra uguale a quello dell'altro allora che proprietà è? È una concessione...

Sono d'accordo.

Proprietà non è quello che lo stato mi può concedere a suo piacimento, proprietà è qualcosa che lo stato deve tutelare.

Sono d'accordo che sia così, ma non lo trovo un problema.

Ma come potrebbe essere concretamente possibile?

Sarebbe possibile; forse oggi ancor di più, dal momento che si è persa quella relazione trasparente fra il soggetto al lavoro e modo di produzione effettiva del valore. Questa relazione è, infatti, evidente quando si prende il caso di un contadino che lavora la sua terra, o di un artigiano che costruisce un vaso, ma non lo è oggi quando la maggior parte dei lavori non produce proprio niente e si risolve o nel controllo delle macchine o in una certa messa a valore di capacità della tecnologia, oggi soprattutto informatica. Questo perché il tuo lavoro diventa un occupare un certo luogo per un certo tempo, ma

non produce necessariamente di per sé. In questa maniera il tuo lavoro diventa effettivamente intercambiabile, vale a dire che aumenta la quota sociale nella produzione complessiva di valore in una certa società. Se prima, per lavorare la terra, la società ci metteva la zappa, in quanto nuova acquisizione tecnica, e il resto e tutta la forza ce la mettevi tu, oggi la società ti dà il trattore o la scoperta dell'elettricità o, l'elettronica. Per la qual ragione, con pochi gesti, si è in grado di conferire alla materia che si lavora un enorme valore. Tuttavia, in questa valorizzazione, la quota sociale (per lo più imprigionata nelle macchine) che rientra nell'ammontare totale della produzione è molto alta. Perché? Perché l'elettricità non l'hai scoperta tu, il trattore non l'hai scoperto tu, internet nemmeno, così come non sei tu materialmente che porti la corrente da un luogo all'altro. Aumentando il potere della tecnologia, la produzione di valore diventa un processo sempre più impersonale, e indipendente dalle caratteristiche particolari di chi lavora.

Quindi dici che nel mondo in cui siamo arrivati è indifferente che ormai qualcuno lavori o non lavori la propria proprietà.

Non è indifferente, però diventa meno differente di quanto non fosse prima...

...perché il valore non è dato dalla quantità di valore che con il lavoro direttamente vi si immette, bensì dall'occupare, in modo contingente, un certo spazio per un certo periodo di tempo. Credo che questo sia vero, però quello che cercavo di capire io è se credi che per natura noi abbiamo diritto a ritagliarci un pezzo di terra e dire: questo è mio e nessuno me lo tocca e ho diritto a lavorarlo...

Io credo che esista il diritto alla vita, ma non nel senso banale del termine. Diritto a poter usufruire delle risorse necessarie al mio sviluppo come essere umano; non diritto, quindi, a dire questa terra è mia e non è tua, piuttosto diritto a nutrirmi, avendo personalmente la proprietà di una terra o non avendola. Aver diritto, cioè, a partecipare alle risorse collettive. Perché? Perché avere una terra è un concetto molto aleatorio. Che vuol dire possedere una terra? In origine gli alberi, la natura, le risorse non appartengono certo agli uomini. Gli uomini sono un anello della catena della natura, e quella della proprietà è una formalità giuridica che l'uomo, giustamente, ha deciso di mettere in atto dal punto di vista sociale. Però diciamo che l'uomo oggettivamente è un anello della natura. Ad esempio perché la proprietà non esiste per gli animali, o comunque non esiste da un certo punto di vista per loro? Perché gli animali vivono, forse senza rendersene troppo conto, in modo più immediato la loro condizione finita. Nel senso che vivono, mangiano, si riproducono...

Però non è vero che non esiste per gli animali, perché il nostro concetto di proprietà è diverso, gli animali a loro volta occupano un territorio.

Sì ma non è proprietà perché non la tramandano...

La differenza io credo sia che non abbiano avuto un'evoluzione razionale, politica; sicuramente se un domani i leoni stabilissero un codice razionale in cui la proprietà venisse sancita, stai sicuro che la tramanderebbero anche...

Questo sì, e infatti non dico che gli animali sono meglio degli uomini. Credo che gli uomini possano recuperare quello che gli animali esprimono solo in una certa forma, una forma più inconsapevole, cose che esprime la natura tutta. Si può mai pensare che l'aria possa essere privatizzata, ad esempio? Di chi è l'aria che io respiro? È mia sì, ma io da chi l'ho presa? C'è un livello della natura in cui non si può fissare "il mio" e "il tuo".

D'accordo, ma poniamo l'ipotesi che domani il buco dell'ozono diventando enorme, cominci ad alterare l'equilibrio dell'atmosfera terrestre, e che diminuisca la quantità d'ossigeno; credo che in questo caso sicuramente, ognuno si guarderà bene la propria aria, volendone diventare in un certo senso proprietario...

Sì, è vero ma l'aria è un elemento così impalpabile che sarebbe difficile quantificarla in qualche modo.

Sì, ma, al di là di questo, vorrei che ti esprima ancora sul diritto che noi avremmo, rispetto a chi possiede una terra ricevuta in eredità, e che ovviamente non ha detenuto in maniera infruttuosa, a prendergliela, anche se domani ci trovassimo di fronte ad una crisi alimentare, una crisi che necessita una requisizione forzata...

Il problema, credo, sia che diritto aveva lui di prenderla all'inizio. La proprietà di questo tipo non nasce storicamente dal lavoro. A questo riguardo non credo ci sia un diritto. Questo tipo di diritto si è costituito in ragione della maggiore forza; in questo modo si è formata storicamente la proprietà.

E quindi un individuo, che lavorando dignitosamente la propria terra, e che non ha alcuna ambizione di sopraffare gli altri, ma semplicemente ha solo voglia di lavorare, non ha diritto a possedere una terra per poter lavorare?

Ma questo è un altro discorso. Il discorso della piccola terra è differente; anche per quanti oggi siamo nel mondo (e siamo tanti) ciascuno potrebbe tranquillamente avere il diritto di coltivare il suo appezzamento di terra. Il problema riguarda le grandi proprietà. Storicamente i problemi sono sorti, infatti, quando qualcuno ha cominciato a prelevare le

proprietà e le terre comuni rendendole terre private. Tutto il seguito è dipeso da questo, perché avendo qualcuno molto più di altri, questi ha potuto porli sotto ricatto e, accumulando sempre maggiori ricchezze, accrescere il divario di potere oggettivo fra sé e loro. La situazione odierna è divenuta quella di un'incredibile sproporzione fra il potere e la quantità di ricchezza di alcuni rispetto a molti altri. Personalmente sarei molto d'accordo con il ridare un valore al lavoro, e non annullare questo valore, proprio perché questo valore oggi tende ad essere annullato. L'importanza sociale del proprio lavoro potrebbe anche essere recuperata, anche se non in un senso stakanovista o astrattamente ideale. Piuttosto per la ragione che così come noi prendiamo dalla natura, al contempo, noi possiamo e dobbiamo dare anche al mondo che ci circonda. Dunque non per un dovere, ma perché è proprio delle specie viventi, e non solo, ridare ciò che è stato preso. Anche da un punto di vista biologico il ciclo della vita non è altro, in fondo, che questo. Ma non è cosa da poco: riuscire a prendere e, contemporaneamente, a dare, dà un senso di compiutezza alla nostra esistenza. D'altra parte lavorare significa tante cose: significa concentrarsi, così come può significare svilupparsi. Per tante generazioni, tra l'altro, ha significato educarsi alla vita e al mondo.

AGOSTO 2012



Amburgo, febbraio 2012: alternative curde alla «modernità capitalista» e allo stato-nazione

Domenico Musella e Alessandro Paolo

Questo articolo costituisce una rielaborazione della relazione presentata nell'aprile 2012 nell'ambito del Seminario di Storia e Cultura del Popolo Curdo che si tiene annualmente presso l'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale".

Era Amburgo, ma ai nostri occhi è sembrata una piccola Diyarbakır¹. L'aula magna della "Universität Hamburg" che ha ospitato dal 3 al 5 febbraio 2012 la conferenza internazionale *Sfidare la modernità capitalista. Concetti alternativi e la questione curda* era stracolma di uomini e donne di origine curda (prevalentemente del Kurdistan del nord, la porzione che rientra nei confini turchi), trapiantati o meno in Germania, nonché di numerosi ospiti giunti dalle parti più disparate del globo. Si respirava aria di Kurdistan già nell'atrio dell'ateneo anseatico, in cui trovava spazio una miriade di stand che offrivano libri sulla Mesopotamia, ritratti di Öcalan, foulard giallo-rosso-verdi e report sulla resistenza dei guerriglieri delle montagne, oltre a CD di musica popolare, foto, riviste. In più gli strilloni del quotidiano tedesco in lingua curda *Yeni Özgür Politika*, che all'ingresso invitavano a comprare il loro giornale, come pure le pietanze servite nelle pause pranzo da simpatiche signore, contribuivano a rendere l'atmosfera tutt'altro che teutonica. Ciò che più spingeva la mente ed il cuore verso il Kurdistan erano però le sensazioni che si percepivano: di sofferenza tramutata in voglia di cambiamento; di dignità umana che mai si presta alla rassegnazione, anzi cerca alternative per un futuro migliore che siano esempio per tutti.

Curiosi e appassionati, abbiamo sfidato i 13 gradi sotto zero della colonnina di mercurio e siamo partiti da Napoli per partecipare a questa intensa tre giorni ricca di spunti interessanti, racconti di esperienze d'alternativa, interventi stimolanti accompagnati da chiacchierate interculturali ed umanamente arricchenti. Il tema principale: come superare il capitalismo in tutte le forme con cui esso si è manifestato finora, dallo stato-nazione al razzismo, dal sessismo al positivismo scientifico, dal militarismo al «genocidio» culturale ed ambientale. Una rifles-

¹ Grande città dell'Anatolia, secondo i confini ufficiali è situata nella parte sudorientale dello stato turco, ma viene considerata simbolicamente la capitale del Kurdistan settentrionale.

sione non nuova ma allo stesso tempo quanto mai attuale in tempo di «crisi», condotta mantenendo come costante riferimento l'esperienza del popolo curdo e l'evoluzione della teoria e della prassi politica di una parte non irrilevante del suo movimento politico, quella più strettamente legata ad Abdullah Öcalan ed al Partito dei Lavoratori del Kurdistan (PKK). Ma perché proprio i curdi? Il popolo mesopotamico con la sua particolare storia rappresenta in maniera emblematica un punto di vista «diverso» rispetto alla questione della modernità figlia del sistema capitalista. Senza stato, senza un sistema economico pienamente sviluppato in senso capitalista (ma in presenza di un'annosa e frustrante tensione, nonché di un forte condizionamento verso di essi), ed invece con una questione feudale mai compiutamente risolta ed un consistente peso dell'Islam, i curdi incarnano le contraddizioni che da molto tempo vive il Medio Oriente, e con esso l'intero pianeta. Tuttavia, pur in una situazione di perdite, sofferenze e discriminazioni, hanno cominciato a rivalutare la loro diversità per costruire più liberamente un'alternativa possibile. Sfruttando proprio l'assenza di alcune strutture del sistema (come sarebbe ad esempio uno stato nazionale curdo) per rifondare un nuovo modello di società, su basi diverse. Non a caso infatti il dibattito curdo, seppur nella penombra, è tra i più fertili per quanto riguarda le possibili direzioni da seguire per trasformare la crisi del sistema in un'opportunità di cambiamento radicale. Ciò è vero soprattutto per la sinistra curda, che è giunta a livelli di discussione intellettuale molto raffinati e a realizzazioni effettive di piccoli sistemi di democrazia e di economia sostenibile molto interessanti. Il passaggio dalla visione marxista tradizionale all'anarchismo e poi al municipalismo ed al «confederalismo democratico», evidenziabile soprattutto dagli scritti più recenti di Öcalan, è una testimonianza di quanto appena affermato. Si sia o meno d'accordo con tali posizioni, pensiamo sia fondamentale tenerle in considerazione ed apprezzare lo sforzo teoretico e pratico che sta portando avanti una parte non irrilevante del popolo curdo, in Kurdistan come nella diaspora, per trovare nuove forme di convivenza politica e sociale, alternative allo sfruttamento e più compatibili con l'uomo ed il territorio. Così come quelli di altri popoli privi del diritto all'autodeterminazione ed in lotta per il riconoscimento della propria esistenza (dai palestinesi, ai baschi, alle comunità zapatiste del Chiapas etc.), il contributo curdo è importante anche per consentire all'Europa ed all'Occidente di pensare a qualcosa di alternativo a questo sistema, la cui fine appare sempre più prossima e definitiva, ma rispetto alla quale non siamo ancora pronti a fornire una risposta adeguata. A tal fine abbiamo pensato di

proporre qui di seguito alcuni tra i moltissimi spunti emersi alla conferenza di Amburgo, senza alcuna pretesa di esaustività, non prima di alcuni brevi cenni che aiutano a comprendere ed a contestualizzare tale evento internazionale all'interno dello sviluppo storico del pensiero politico curdo, nella «nazione-senza-Stato» così come nel complesso spazio dell'emigrazione curda all'estero, in particolar modo in Germania.

Il contesto: cenni sul movimento politico curdo e sulla diaspora curda in Europa

Passando brevemente in rassegna l'evoluzione del movimento politico curdo in Turchia (per quanto riguarda i curdi in Iran, Iraq, Siria ed altri Paesi i percorsi sono differenti e ci è impossibile renderli in questa sede), i primi gruppi intellettuali e politici che sostengono apertamente in epoca contemporanea la causa dell'autonomia del popolo mesopotamico vedono la luce negli anni '60². Siamo nel campo alquanto sfaccettato della sinistra turca, e le diverse soluzioni proposte per la questione curda ricalcano appunto la varietà delle posizioni in gioco. Tuttavia, il *leitmotiv* dei discorsi sul «Curdistan turco» riguarda in generale la critica alla condizione di sottosviluppo delle zone a maggioranza curda ed alla condizione di subalternità delle stesse regioni orientali, e di conseguenza le rivendicazioni del popolo curdo vengono fatte coincidere con quelle più generali del proletariato (industriale ed agricolo) in una prospettiva marxista. La cornice dello stato-nazione turco, centralizzato e con forti pretese di omogeneità, non è messa tanto in discussione in queste fasi. Negli anni '70 il carismatico Abdullah "Apo" Öcalan raccoglie attorno a sé un gruppo di studenti di origine curda dell'università di Ankara, vicini a varie correnti marxiste turche, il primo nucleo di quello che nel 1978 diverrà il PKK (*Partiya Karkerên Kurdistan* – Partito dei Lavoratori del Kurdistan). Tale formazione ha come obiettivo un cambiamento radicale e rivoluzionario della società, all'interno del quale è prevista la formazione graduale di uno stato indipendente del Kurdistan di stampo socialista. In questi anni la lotta intestina circoscritta allo stesso schieramento filo-curdo si mostra molto aspra: le varie correnti con visioni politiche anche radicalmente diverse si contendono il monopolio della rappresentanza degli interessi del popolo curdo, e la violenza non è lesinata. Il 1980 vede in Turchia un colpo di stato militare che dà il via ad una repressione statale nei confronti degli autonomisti curdi più pesante del solito. Agli arresti brevi e occasionali (che

creavano nelle carceri anche momenti di formazione politico-culturale dei militanti di provenienza rurale ad opera dell'élite istruita del movimento) si sostituiscono arresti generalizzati cui seguono lunghe detenzioni e perfino assassinii. L'élite intellettuale del movimento viene decimata ed il profilo dei militanti curdi cambia, mostrando sempre più attivisti privi di una profonda preparazione politica ed intellettuale. Ciò è dovuto anche ai numerosi ostacoli loro imposti nella formazione e nella partecipazione alla sfera pubblica: ne è un esempio il divieto di parlare in pubblico la lingua curda datato 1983³. Progressivamente si fa spazio la lotta armata, prima diretta contro quei curdi che appoggiano il regime autoritario turco, poi contro i militari turchi che rafforzano la loro presenza nelle regioni sudorientali del paese. È l'inizio della guerriglia, prevalentemente targata PKK, contro una repressione sempre crescente dello stato turco in questi territori. Lo stesso PKK di Öcalan monopolizza a partire dal 1990 le rivendicazioni autonomiste del popolo curdo, che da allora anche nell'opinione pubblica internazionale vengono esattamente sovrapposte a quelle di tale formazione (che pur essendo la più ampia e influente non rende giustizia alla pluralità di posizioni in seno al movimento curdo). Il governo di Ankara sembra mostrare con Özal timidi segni di apertura, in poco tempo però smentiti da una nuova ondata repressiva e dall'escalation del conflitto armato.

Parallelamente alla lotta armata il movimento curdo sceglie però di seguire anche una via «legale» e democratica di opposizione al centralismo dello stato turco. Si susseguono così una serie di partiti, sette sigle dall'HEP (Partito del Lavoro del Popolo) del 1990 fino al BDP (Partito della Pace e della Democrazia) del 2008, tuttora attivo, che si presentano apertamente sulla scena politica turca come sostenitori delle ragioni dei curdi. Nessuno di questi partiti riesce a sopravvivere più di qualche anno a causa dei continui scioglimenti messi in atto dalle autorità statali, che li contrastano con ogni mezzo. Ciononostante tali forze politiche ottengono importanti successi elettorali: molti sono, infatti, gli attivisti delle regioni sudorientali che riescono ad ottenere dei seggi in Parlamento come indipendenti, per aggirare l'ostacolo della forte soglia di sbarramento (10%). Il 1999 è un anno chiave: il 15 febbraio dopo una lunga odissea diplomatica Abdullah Öcalan viene arrestato ed imprigionato nell'isola-carcere di İmralı nel mar di Marmara. A tutt'oggi è il solo detenuto dell'isola, e dal 27 luglio 2011 si trova in isolamento totale, sia dai suoi avvocati (36 dei quali arrestati nel novembre dello stesso anno) che dal resto del mondo. Öcalan riesce a produrre durante il suo periodo

² Per approfondire l'argomento, si veda L. Nocera, *La Turchia Contemporanea*, Carocci, Roma 2011 e, ad es., i vari scritti di Hamit Bozarslan e Martin van Bruinessen relativi al movimento politico curdo.

³ Tale divieto è stato eliminato nel 1991, ma esclusivamente per quanto riguarda fini "non politici".

di prigionia una serie considerevole di scritti e riflessioni, che lo conducono ad un riposizionamento politico di non poco conto. Da una visione marxista piuttosto ortodossa egli transita, passando attraverso l'anarchismo, verso le prospettive teoriche del «municipalismo» e del «confederalismo democratico». Quello che nella sostanza cambia a seguito di questi sviluppi teorici è l'abbandono dell'idea di creare uno stato-nazione dei curdi. Lo stato e l'idea di nazione vengono visti, in tutte le loro possibili forme, come strumenti fondamentali del sistema capitalista per perpetuare la sua opera di sfruttamento. Scopo è ora costruire una nuova società e nuove forme di partecipazione politica e di gestione del vivere sociale che non abbiano come vittime le popolazioni, inaugurando l'era della «modernità democratica». Una «liberazione» della società che consenta ad ogni popolo mediorientale di vivere senza repressioni o condizionamenti e in un contesto di pace. Un cambiamento che riguardi non solo il sistema politico, ma la vita umana a 360 gradi, dalle scienze alle arti, dall'economia al rapporto con l'ambiente, dalle problematiche di genere alla convivenza interculturale. Tutte queste idee sono sintetizzate nella raccolta di scritti di Öcalan *Confederalismo democratico*, una sorta di *pamphlet* da cui ha preso le mosse la stessa conferenza di Amburgo⁴. Tale riposizionamento ideologico «post-İmralı» ha però causato una sorta di spaccatura in seno al movimento politico curdo, tra chi propende per la guerriglia sulle montagne (una posizione difesa soprattutto dai sostenitori europei e dai veterani del PKK) e chi invece spinge per la via dell'opposizione legale e democratica (il BDP e la società civile del Kurdistan turco riunita dal 2010 nel DTK, il *Congresso della Società Democratica*). Il tutto in una Turchia che si vuole alla guida del Medio Oriente, governata da Erdoğan e dal suo partito di ispirazione islamica AKP che ha inaugurato una nuova fase di forte repressione del dissenso su più fronti e che non ha risposto con aperture significative né al cessate il fuoco unilaterale del PKK dell'estate 2010, né alle proposte di *Road map* per la democratizzazione della Turchia presentate da Öcalan, né alla dichiarazione unilaterale dell'«autonomia democratica» del Kurdistan del luglio 2011.

Va precisato che una storia speculare a quella delle rivendicazioni dei curdi in Turchia ha avuto luogo parallelamente in Germania, meta favorita dell'im-

⁴ La versione inglese dell'opera, *Democratic Confederalism*, è disponibile gratuitamente online: <http://www.freedom-for-ocalan.com/english/download/Ocalan-Democratic-Confederalism.pdf>, così come quella francese: <http://www.freedom-for-ocalan.com/francais/Abdullah-Ocalan-Confederalisme-democratique.pdf>.

migrazione anatolica. Lo scontro tra il regime di Ankara e gli attivisti curdi si è riproposto in ambito tedesco tra la comunità turca più nazionalista, sostenuta dalle rappresentanze diplomatiche, e i curdi della diaspora. Ancora oggi in Germania, ma anche in altri paesi europei con una cospicua popolazione curda come la Francia o la Gran Bretagna, si ripropone con una certa frequenza questo tipo di contrasti. Anche parlando con partecipanti e organizzatori della conferenza di Amburgo emergevano ricordi di tali conflitti, oltre all'aneddoto per cui la città ansea-tica non è stata scelta casualmente, ma in ragione dell'ostilità incontrata in altre città della *Bundesrepublik* dove la componente nazionalista turca è più influente. I limiti alla mobilitazione di qualsiasi diaspora dipendono, infatti, anche dalle strutture di opportunità politica che i paesi ospitanti mettono a disposizione. Per farci un'idea della realtà della diaspora curda in Europa, nonostante l'impossibilità di avere dati completamente attendibili (non essendo il Kurdistan un'entità statale, gli immigrati regolari risultano alle autorità europee come cittadini con passaporto turco, iracheno, siriano, iraniano), possiamo usare le statistiche dell'Institut Kurde de Paris e del Consiglio d'Europa, che parlano di un numero che oscilla tra 700.000 e un milione di persone in tutto il continente, di cui circa metà nella sola Germania. Ben l'85% di esse proverrebbe dalla Turchia. Il contributo teorico⁵ di Bahar Baser offre interessanti spunti di riflessione sull'attivismo politico della diaspora curda in Europa. Dominata sin dai tardi anni '80 dai sostenitori del PKK, suoi principali finanziatori in esilio, gli orientamenti politici al suo interno, da sempre declinati in una pluralità di posizioni⁶, sono stati ulteriormente polarizzati non solo dalla cattura di Öcalan, ma soprattutto dall'inserimento del PKK nell'elenco delle organizzazioni terroristiche stilato dall'Unione Europea nel 2002. Questa criminalizzazione ufficiale ha chiaramente inibito ogni esplicita affiliazione all'organizzazione, determinando, sia all'estero che in patria, tanto

⁵ Baser, Bahar. *Kurdish Diaspora Political Activism in Europe with a Particular Focus on Great Britain*. Diaspora Dialogues for Development and Peace Project, Berlin, Berghof Peace Support/Luzern, Centre for Just Peace and Democracy, 2011; http://www.berghof-peacesupport.org/publications/SL_Diaspora_Papers_Baser.pdf

⁶ Stando alla letteratura specialistica in materia, lo spettro di tendenze politiche tra i curdi in diaspora risulta estremamente eterogeneo. Si va dagli acritici difensori del PKK (anche detti "Apocular") a quei sostenitori in disaccordo con le affermazioni post-İmralı di Öcalan, dagli ex-quadri ormai sospettosi verso l'organizzazione a quei nazionalisti contrari ai metodi del PKK, che simpatizzano con la linea non-violenta del KOMKAR (federazione fondata in Germania e Svezia per salvaguardare i diritti dei lavoratori curdi in Europa), dagli attivisti ancora fedeli all'idea di uno Stato curdo indipendente ai curdi che sostengono apertamente l'APK.

un'ondata di condanne e persecuzioni, quanto l'adozione da parte di attivisti e associazioni curde e filo-curde di una strategia incentrata sulla retorica dei movimenti sociali e dei diritti umani.

È in questo quadro di cauto fermento, quindi, che si inserisce la conferenza di Amburgo. Tra gli organizzatori, oltre al *Network for an Alternative Quest*, figuravano anche il *Network of Kurdish Academics* (KURD-AKAD), la *Association of Students from Kurdistan* (YKK), il *Kurdish Women's Bureau for Peace* (Cenî) e la rivista *Kurdistan Report*. Venti interventi di professori, giornalisti, ricercatori, esponenti politici e intellettuali provenienti da Turchia, Iraq, Gran Bretagna, India, Sud Africa, Stati Uniti, Norvegia, Spagna e Germania hanno animato quattro sessioni: 1) *Alla ricerca di una nuova scienza sociale*; 2) *Il capitalismo come crisi della civiltà*; 3) *Il Medio Oriente oltre gli stati-nazione*; 4) *Verso un nuovo paradigma: la modernità democratica*⁷.

Alla ricerca di una nuova scienza sociale

La conferenza, coerentemente con la sede che la ospita, si apre con un dibattito incentrato sul ruolo della conoscenza in funzione del cambiamento sociale e sulla ricerca di paradigmi per una nuova scienza sociale *non-established*. Punto di partenza è stato la constatazione che il modello di conoscenza finora più sostenuto ed incoraggiato dal *mainstream* e dagli stati-nazione capitalisti, basato sul cosiddetto positivismo scientifico, ha una grossa responsabilità nel mantenimento dello stato di cose presente. Ciò è vero soprattutto da quando il sapere è divenuto monopolio quasi esclusivo di ristrette élite di scienziati strettamente legati alle istituzioni statali e al sistema capitalista. Non a caso la prima a presentare un paper sul tema non è un'accademica, ma una ricercatrice indipendente che lavora per varie associazioni femministe e antirazziste tedesche: Ann-Kristin Kowarsch. Quest'ultima, riprendendo anche concetti presenti nel succitato *Democratic Confederalism* di Öcalan nel capitolo sul positivismo scientifico, ha proposto delle basi alternative per rifondare le scienze sociali. Innanzitutto, per la Kowarsch, è necessaria una nuova epistemologia che non consideri il razionalismo ed il ragionamento analitico come unici ed assoluti riferimenti per la comprensione del reale. Il focalizzarsi sulla sola ragione e la fiducia nella sola osservazione della realtà (ritenuta oggettiva) hanno portato a idolatrare una mera apparenza, che attraverso un procedimento di astrazione assurge però al rango di «realtà» e di «verità assoluta». Tutto ciò ha conseguenze nella vita reale non

indifferenti: il dualismo che scaturisce da questo tipo di ragionamenti basati sulla sola esistenza di una verità e della negazione della stessa (il suo contrario), unito al procedere per contrasti tra un «bianco» ed un «nero» senza sfumature, non ha impiegato molto a diventare razzismo, rifiuto di tutto quanto è diverso, violenza contro di esso (specie se trattasi di esseri umani). I genocidi degli ultimi secoli in ultima analisi hanno a che fare con tale tipo di sguardo sul mondo, perfettamente in linea con le esigenze di omogeneità e di dominio dei vari poteri costituiti. Una nuova scienza dovrebbe perciò dare spazio a modi alternativi di conoscenza: alle intuizioni, ai sentimenti, ma anche all'etica ed alla filosofia, dalle quali il sapere è stato nel corso della storia progressivamente e forzatamente allontanato, al fine di asservirlo ad un sistema, quello capitalista, che si contraddistingue per il non essere etico. Alla comprensione ed alla spiegazione della realtà una rinnovata scienza sociale più affine all'uomo ed alla natura dovrebbe affiancare il compito di agire attivamente per far (con)vivere meglio le persone. Il metodo scientifico non dovrebbe essere separato da un'ideologia soggiacente di cambiamento radicale. Dall'illusione di una scienza neutra, ma che nella realtà è asservita ad un'ideologia che distrugge i legami tra le persone e sacrifica l'ambiente, bisognerebbe passare ad una scienza sociale consapevolmente orientata verso rapporti sociali e stili di vita liberi e alternativi a quelli attuali. La scienza sociale dovrebbe traghettare verso uno stato di cose in cui, ad esempio, oltre al razzismo ed alla discriminazione siano bandite anche le gerarchie ed il sessismo legato alla società patriarcale. In tutto quanto fin qui detto non sfugge l'eco della teoria critica di Adorno e della scuola di Francoforte, importanti riferimenti per una riflessione non convenzionale in questi ambiti. Tra gli spunti emersi rispetto ad una rifondazione della conoscenza di cui si è discusso in questa sessione segnaliamo inoltre: la necessità che i centri del sapere come le scuole e le università diventino indipendenti sia dallo stato nazionale che dai gangli del potere economico; la propensione verso una società aperta che non distingua in maniera dualistica l'interesse pubblico da quello privato; l'assenza della rigida divisione dei ruoli in ambito scientifico, con studenti da un lato e docenti dall'altro, in favore invece di un maggiore dialogo ed interscambio tra le due parti, dando spazio anche a metodi creativi e non convenzionali di insegnamento. Proposta generale emersa dal dibattito è stata quella di predisporre una nuova mentalità (*mindset*) per una società che sia finalmente libera. E questo non può che passare attraverso una scienza sociale rimessa a nuovo, caratterizzata da un legame diret-

⁷ I video ed i testi degli interventi della conferenza sono disponibili al sito <http://networkaq.net/videos.html>.

to e performante in senso positivo rispetto alla vita quotidiana degli esseri umani e del pianeta.

All'interno di questa sessione è emerso l'interessante esempio, fornito questa volta invece dal dottorando in scienza politica dell'Università di Boğazici (Istanbul) Ahmet Alis, di come teorie convenzionali come quelle che girano intorno al concetto di nazionalismo siano inadatte a spiegare realtà quali quella del movimento curdo, che ancora una volta risulta intrinsecamente fuori dagli schemi. In un intervento alquanto tecnico e per certi versi accademico il ricercatore ha spiegato come in realtà gli intellettuali e attivisti curdi, nella terra d'origine come nella diaspora, abbiano seguito un percorso diverso da quello tradizionale dei movimenti nazionalisti. Nella sua complessità, la questione curda avrebbe come perno più che altro rivendicazioni «etnoregionaliste», come il riconoscimento della propria esistenza e della propria cultura, la partecipazione alla vita civile e politica, l'autonomia: ancora una volta distanti dal modello di stato nazionale moderno che ad esempio ha difficoltà nell'accettazione di quelle che chiama con un termine poco appropriato «minoranze». Peculiare è poi la triade che sarebbe alla base dell'ideologia di larga parte del movimento «giallo-verde-rosso»: la «curdicità» (*kurdishness*), il socialismo/marxismo e l'islam sunnita e alevita.

Il capitalismo come crisi della civiltà

Ricca di riflessioni interessanti e punti di vista differenti è stata la seconda serie di interventi della conferenza amburghese, moderata dal rappresentante della sinistra basca Jon Andoni Lekue, volta a svizzerare i vari aspetti attraverso i quali il sistema capitalista è riuscito a condurre la civiltà umana in una fase piuttosto discendente della propria storia. Un paper del noto teorico Toni Negri (impossibilitato all'ultimo minuto ad intervenire di persona nel dibattito) dà il la alla discussione tracciando un po' le linee guida per un'interpretazione del capitalismo così come si presenta nel 2012. In un contesto di globalizzazione, Negri utilizza il concetto di «impero» (il piccolo nucleo del potere capitalista) contrapposto a quello di «moltitudine» (la miriade di soggetti subalterni), tenendo presente che nel tempo si è giunti ad una vera e propria neutralizzazione del «politico». Tale fondamentale spazio è stato ora surclassato da una sorta di «estremismo di centro» che ha messo al bando le ideologie, in una situazione in cui tra l'altro il costituzionalismo e gli stati sovrani, arene nelle quali precedentemente si affrontavano visioni contrapposte della società, sono ormai logori ed esausti, distanti dal concreto e dalle necessità degli esseri umani.

Proposta dell'intellettuale italiano è quella che i movimenti dell'alternativa (subalterni) si affidino al

concetto di «comune» per recuperare uno spazio di azione sociale, che permetta di cambiare le cose in un sistema dominato dall'atomismo e dall'alienazione. Ragionare basandosi sul «comune» permetterebbe di andare oltre la dicotomia alienante delle categorie pubblico/privato, fondata sulla proprietà, per creare una nuova socialità. A complesse elucubrazioni su lavoro e potere Negri ha infine fatto seguire un cenno agli zapatisti e ai curdi come casi di resistenza intrinseca e costitutiva del sistema, da cui prendere esempio e ripartire.

Si è passati poi all'intervento deciso e appassionato della femminista curda Fadile Yıldırım, reduce da 10 anni di prigionia, che ha discusso del sessismo visto come elemento costante delle società «statuali». Passando in rassegna la subordinazione femminile nelle diverse epoche storiche, Yıldırım giunge alla conclusione che il sessismo è più radicale e radicato della divisione di classe. Da cinquemila anni, sostiene, è in atto la più grande delle guerre: quella che vede come vittima le donne. In particolare il sistema capitalista, con l'ausilio del suo più importante strumento, lo stato-nazione, segna il massimo grado di sfruttamento della donna, sotto vari aspetti, non ultimo quello della mercificazione del corpo delle donne cui l'attivista curda ha dedicato delle stimolanti congetture. Le religioni monoteiste, per Yıldırım, non sono esenti da responsabilità rispetto alla subalternità femminile: in esse spesso la donna risulta essere tabù e oggetto di oppressione. Detto ciò, le proposte lanciate dall'attivista per creare una nuova società che serva a quelli che finora sono stati oppressi, e non agli oppressori, vedono un nuovo modello di democrazia reale da realizzare con una forte partecipazione della donna, ma senza la cornice statuale che finora si è dimostrata foriera di ingiustizie.

Il professore emerito di relazioni internazionali Achin Vanik, indiano trapiantato in Gran Bretagna e attivista di sinistra fortemente impegnato sul tema del disarmo nucleare, è stato protagonista di un incoraggiante e speranzoso intervento che ha preso le mosse dagli strumenti da lui definiti di «saccheggio» del sistema capitalista: l'industrialismo e lo stato-nazione. La mentalità classica dell'industria, caratterizzata da una disparità tra le classi in campo, ha contribuito tra le altre cose a diffondere una logica della competizione portata ai massimi livelli. Tale logica si riflette anche nel sistema internazionale e nelle logiche di politica globale. Il capitalismo nella sua storia è stato inoltre capace di essere flessibile e di rigenerarsi, arrivando fino allo stato attuale in cui domina su tutto il pianeta. Tuttavia esso, per esistere, ha profondamente bisogno del sistema degli stati tipico della modernità, il quale sta dimostrando però il suo ineluttabile fallimento e la

sua incapacità a gestire le questioni globali: in questo, trascendere il capitalismo risulta più che mai possibile se inteso come abbandono di un suo strumento basilare, lo stato nazionale. L'aumento sempre maggiore delle disuguaglianze; la questione della transizione ecologica; l'esclusivismo culturale ed i razzismi (che si manifestano in maniera progressivamente inquietante attraverso l'islamofobia e la repulsione contro i migranti); il nuclearismo ed il militarismo sono temi rispetto ai quali l'attuale sistema mondiale non è in grado di fornire risposte. Rispetto ai due possibili scenari che egli ipotizza per l'uscita da quest' *impasse*, ossia un radicalismo progressista o il suo contraltare di un radicalismo autoritario, Vanaik crede fermamente nella possibilità che il primo prevalga sul secondo. Condizioni necessarie all'avanzata di una concezione di cambiamento radicale in ottica progressista sono però l'audacia e la forza di volontà, soprattutto delle giovani generazioni, e l'impegno a connettere tutte le lotte globali (da quelle della resistenza curda o palestinese a quelle sui grandi temi) avendo come orizzonte la realizzazione di una vera democrazia partecipativa.

Felix Padel, che all'opposto del relatore che lo precedeva è un inglese trapiantato in India per il suo mestiere di antropologo sociale, ha inquadrato il sistema capitalista sotto il suo aspetto di acerrimo nemico delle «società ecologiche», questione quanto mai stringente. Partendo dall'esempio da lui meglio conosciuto, quello della comunità tribale indiana degli Adivasi, privati dell'acqua delle loro montagne per la produzione di metallo destinato all'industria bellica, Padel accusa il capitalismo di distruggere gli stili di vita originari e tradizionali. Lo sviluppo in senso capitalistico ha così attuato un vero e proprio «genocidio culturale», un termine molto caro ad Abdullah Öcalan ed esteso dall'antropologo britannico all'eliminazione della «cultura» in senso lato, anche nelle accezioni legate all'«agricoltura» ed al «culto» insite nel vocabolo. Ad un'economia reale, pienamente rispettosa dell'ambiente e legata alla condivisione, alla democrazia, alla riduzione dello spreco e ad un ruolo determinante della donna, la tensione verso il profitto ha sostituito uno stile di vita consumista, razzista e sessista tutt'altro che sostenibile dall'umanità e dalla Terra. A ciò si aggiungano i processi di «invenzione del nemico» (il musulmano per gli occidentali, così come il maoista o l'indigeno per gli indiani) che non hanno altro scopo se non quello di reprimere gli stili di vita alternativi. La soluzione? Felix Padel preferisce non affidarla alle parole, bensì alla musica! E tirando fuori dalla custodia un violino comincia a sorpresa a suonare e intonare un canto tradizionale indiano, etichettandolo in più l'eccessivo uso delle parole come qualcosa

di maschilista e invitando invece a recuperare l'arte e l'azione, decisamente più «femminili».

Dal simpatico e inaspettato intervento di Padel si passa alla comunicazione più combattiva e impegnata di Solly Mapaila, quadro del Partito Comunista del Sudafrica. La sua presenza si inserisce nel solco della collaborazione storica tra l'African National Congress (ANC) ed il PKK e della vicinanza più in generale tra il movimento sudafricano contro l'apartheid e quello per l'autonomia del Kurdistan. Riferendo della sua esperienza militante, Mapaila accenna anzitutto alle difficoltà che i movimenti che propugnano un'alternativa di società possono incontrare sulla loro strada: dall'infiltrazione del nemico a fini di sabotaggio dall'interno, fino alle accuse ufficiali di terrorismo mosse dalle istituzioni⁸. Egli prosegue poi discutendo dei problemi riscontrati anche a seguito della vittoria del movimento anti-apartheid e dell'ottenimento dell'indipendenza. Si è passati, dice l'attivista, da un potere «bianco» ad un potere «nero», ma la sostanza dei rapporti di sfruttamento e di subordinazione non è cambiata, né si è realizzata una democrazia reale scevra dai condizionamenti dei mercati finanziari e delle gerarchie statali. Il problema sta nella riproposizione della forma statale con i suoi meccanismi di potere intrinseci, che non possono non restare dei modelli di riferimento se prima non si cambia la società che è alla base di essi, con nuove forme di convivenza sociale e di democrazia diretta.

A chiudere la sessione giunge il paper di uno degli organizzatori della conferenza di Amburgo, l'attivista tedesco pro-curdi Reimar Heider. Egli individua nell'anticapitalismo la costante fondamentale del movimento di liberazione del Kurdistan. Nato come anticolonialista con il socialismo reale come stella polare, e trasformatosi sempre più in chiave anarchica fino a diventare piuttosto municipalista e confederalista, l'attivismo curdo è perennemente rimasto fedele alla lotta contro il capitale. Questo si traduce, negli ultimi sviluppi ideologici e teorici, nell'obiettivo dichiarato di liberare la società e trasformare lo stile di vita, e non più di creare uno stato-nazione curdo. «Colonia del capitale», per citare Öcalan, un'amministrazione politica di tipo statale creerebbe dei problemi che finora hanno solo relativamente sfiorato la popolazione curda, anziché risolverne. Heider, in linea con una consistente parte degli attivisti filocurdi, sostiene che uno stato aumenterebbe la discriminazione femminile; sostituirebbe la violenza e l'oppressione dell'attuale stato turco con quelle, identiche, di un apparato statale curdo; propugnerebbe l'individualismo e la competi-

⁸ A ulteriore conferma di quanto detto, ricordiamo che il PKK è enumerato all'interno delle formazioni di natura terroristica dallo stato turco come dall'Unione Europea, gli USA ed altri.

zione come nuovi modelli di vita e cancellerebbe qualsiasi specificità culturale. In antitesi a tutto questo, il modello proposto è quello di una nuova fase, la «modernità democratica» curda: una società morale e politica; una società ecologica, in solida connessione con la storica vocazione agricola dei territori curdi; una società amministrata su base confederale, avente come capisaldi la responsabilità e la partecipazione costante alla vita politica e sociale. Una dichiarazione di intenti, ma che non potrà che restare tale, per l'attivista tedesco, se non si è disposti a ricostruire le proprie vite su basi «altre» e se non si è pronti a liberare da ogni vincolo le nostre capacità immaginative.

Il Medio Oriente oltre gli stati-nazione

Nel corso della terza sessione, moderata dal giornalista turco Murat Çakır, membro del partito *Die Linke*, i relatori hanno affrontato la politica medio-orientale da una prospettiva ideologica e religiosa. Lo scrittore Ayhan Bilgen, in particolare, ha esordito sollevando un interrogativo tanto attuale, quanto complesso: per quali motivi la teologia della liberazione non ha attecchito nella regione? Poiché l'Islam, rispondeva poco dopo Muzaffer Ayata⁹, costituirebbe una forza politica prettamente conservatrice, colpevole nei fatti di moderare movimenti inizialmente rivoluzionari. Affermazioni, a nostro avviso, quanto meno opinabili data la presenza nella storia del pensiero politico islamico contemporaneo di intellettuali quali l'iraniano Ali Shari'ati o il sudanese Mahmoud Muhammad Taha, autori di un'interpretazione dell'Islam con una chiara impronta socialista ed emancipatoria. Sta di fatto, comunque, che pur riscuotendo iniziale successo come salvatori, diversi movimenti islamici e islamisti hanno finito spesso per sostituirsi o affiancarsi ai vecchi oppressori, puntualizzava il professor Sadik Hassan Itaimish. Il caso odierno della Fratellanza Musulmana in Egitto ne è un esempio lampante. Ciononostante l'etichetta arbitraria ed eurocentrica di "Islam moderato" è stata sistematicamente apposta nel corso dell'ultimo decennio su governi, partiti e movimenti d'ispirazione islamica in linea con i canoni e gli interessi delle liberal-democrazie occidentali. A detta del giornalista Ferda Çetin, l'AKP e il movimento Gülen¹⁰ in Turchia rappresentano, in particolare, due

⁹ Politico e giornalista curdo, ha scontato venti anni di prigione in Turchia dal 1980 al 2000 per affiliazione al PKK. Rifugiatosi in Germania a causa di continue vessazioni da parte delle forze di polizia turche, collabora oggi con diversi quotidiani in lingua curda pubblicati in Europa. Nel corso della conferenza, denunciò come in precedenza fosse stato più volte soggetto a censura accademica in varie università tedesche.

¹⁰ Sinistro groviglio di criminalità e massoneria per alcuni, cerchia eletta di menti illuminate per altri, la *neoconfraternita nurcu*, guidata da uno dei leader spirituali più potenti e in-

evidenti manifestazioni di questo pericoloso mascheramento globale: dietro le mentite spoglie di *civil society organizations* dai dichiarati intenti progressisti si celerebbero in realtà movimenti profondamente oscurantisti.

Verso un nuovo paradigma: la modernità democratica

Filo conduttore della quarta ed ultima sessione, moderata dal giornalista britannico Mark Campbell¹¹, è stata l'esplorazione di alternative pratiche e teoriche alle forme accademiche, economiche e socio-politiche dominanti. Nel suo preambolo, la professoressa Kariane Westrheim sottolineava come le ragioni per cui esiste una letteratura specialistica così vasta sulla questione curda sono di natura chiaramente politica, anche se molti di questi studi si limitano a descrivere lo status quo, senza basi di ricerca sul campo. Troppe di queste analisi vengono calate dall'alto e dall'esterno, ammutolendo di fatto le popolazioni che ne sono oggetto. Pertanto, non solo l'establishment accademico internazionale analizza spesso la realtà tenendosene a debita distanza, ma lo stato turco ha sempre ostacolato ricerche indipendenti al riguardo, effettuando spesso arresti ed espulsioni di *personae non gratae*. La questione curda, pertanto, ci ricorda che è impossibile studiare situazioni di conflitto senza prendere

fluente della Turchia contemporanea, Fethullah Gülen, cominciò a far presa in territorio nazionale dopo il golpe del 1980, quando le idee anticommuniste e nazionaliste divulgate dal predicatore trovarono terreno fertile nella "sintesi turco-islamica" imposta dalla giunta militare come ideologia di Stato. A partire da quel momento, i Fethullahci compresero che l'unico modo per contrastare l'élite laica in Turchia era accumulare potere attraverso l'educazione, la ricchezza economica e i mass media, acquisendo posizioni influenti nelle alte sfere dell'establishment statale. L'impero imprenditoriale, finanziario e mediatico controllato da politici e imprenditori affiliati alla comunità, ingigantitosi con l'ascesa dell'AKP, ha raggiunto ormai dimensioni colossali. Lo sterminato capitale materiale e immateriale di cui oggi dispone il movimento sia all'interno che all'esterno del paese deriva, a ben vedere, dall'enorme potenziale attrattivo generato da insegnamenti che si propongono di armonizzare l'Islam non soltanto con la modernità laica, il pensiero scientifico e il dialogo interreligioso, ma soprattutto con l'etica capitalista, la democrazia rappresentativa e il nazionalismo turco. Nel corso degli anni '90, le autorità turche si avvalsero di questa straordinaria leva di *soft power* per facilitare la loro politica di espansione verso l'Asia Centrale, il Caucaso e i Balcani, gettando le basi per una vastissima rete di scuole private estese col tempo a più di novanta paesi in quattro continenti.

¹¹ Curatore del blog *Hevallo. Turkey and the Kurdish Question* <http://hevallo.blogspot.it/>, ha partecipato all'organizzazione del *Kurdish Social Media Gathering* nel Gennaio 2012 per evidenziare il ruolo cruciale che i media indipendenti curdi e filo-curdi possono giocare nel contenere la guerra psicologica e la disinformazione in atto in Turchia in merito alla questione curda.

posizione: detto altrimenti, in quanto ricercatore devi necessariamente schierarti, altrimenti nulla potrà mai cambiare.

L'appassionato intervento di Eirik Eiglad si concentrava, invece, sui punti fondamentali del programma municipalista. La costituzione di comunità autogovernantesi, un progetto tanto vasto e antico quanto la stessa rivoluzione urbana, dovrebbe essere oggetto di un processo di riscoperta e apprendimento infinito:

1. Rafforzamento e democratizzazione dei comuni esistenti (collettivi di cittadini).
2. Creazione di confederazioni di comuni.
3. Convergenza (senza appiattimento del dissenso) dei movimenti sociali progressisti.
4. Costruzione delle condizioni materiali per la liberazione (es. proprietà collettiva, assemblee, decentramento decisionale).

Eppure, uno dei più grandi ostacoli per l'applicazione di tale progetto nel Kurdistan turco sta nella repressione del movimento politico curdo da parte delle autorità di Ankara. Altra debolezza, aggiungeva Gönül Kaya, giornalista e femminista curda, consiste nella struttura patriarcale e maschilista ancora fortemente radicata tra le comunità curde. Un approccio che impregnava inizialmente la stessa guerriglia, con atteggiamenti protettivi verso le donne combattenti ormai superati. Sin dai primi anni '90, infatti, centinaia di donne hanno aderito alla lotta armata, fondando persino un folto Esercito di Liberazione Femminile. La lotta per l'emancipazione della donna, incarnazione dei principi di armonia e cooperazione esistenti in natura, del legame con la terra, con il suolo, rappresenterebbe, quindi, al contempo una lotta sociale, culturale ed ecologica.

Una tematica, questa, ripresa e approfondita nel corso dell'accorato intervento di Janet Biehl, compagna di vita del filosofo anarchico statunitense Murray Bookchin, padre dell'ecologia sociale. Ogni prospettiva ecologica dovrebbe mirare, secondo il pensatore del Vermont, ad una trasformazione radicale delle relazioni sociali; qualsiasi forma di oppressione tra esseri umani (dell'uomo sulla donna, degli anziani sui giovani, dei genitori sui figli, degli imprenditori sui lavoratori, della burocrazia sui cittadini, delle élite sulle masse, dei colonizzatori sui colonizzati, degli eterosessuali sugli omosessuali, della maggioranza sulle minoranze etniche e religiose) è la fonte primaria dell'umana dominazione sulla natura, entità benigna cui apparteniamo, ma troppo a lungo trattata come oggetto da soggiogare. Senza modificare le relazioni "molecolari" del vivere sociale, scremate da manifestazioni gerarchiche ed elitarie, il dominio sulla natura continuerà a perpetuarsi fino all'irrimediabile estinzione ecologica. È a questo punto che il municipalismo di Bookchin in-

contra il confederalismo democratico di Öcalan, due personalità che, pur distanti, hanno conosciuto un'evoluzione intellettuale dal marxismo al comunismo, passando per l'anarchismo, sorprendentemente analoga. Appunti per uno studio di vite parallele, quindi, che attende soltanto un ulteriore sviluppo.

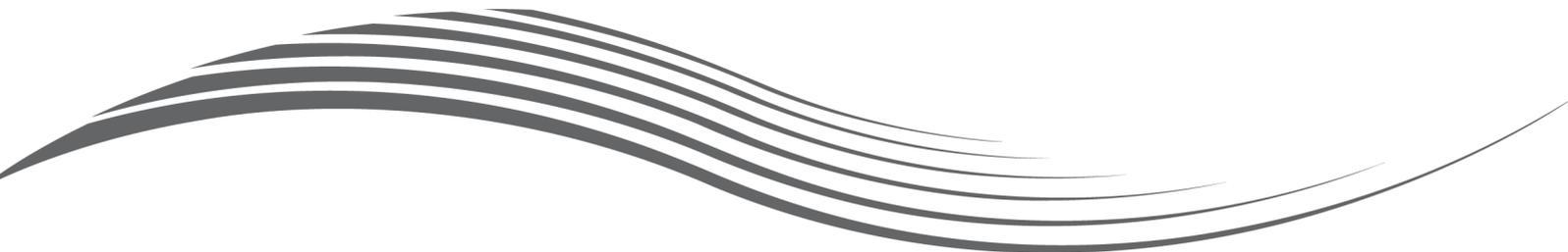
Militante nel movimento *Occupy Wall Street* e cofondatore dell'*Organization for a Free Society*, tra le poche realtà apertamente socialiste esistenti negli Stati Uniti, John Cronan Jr. ha focalizzato l'attenzione su alcune forme alternative di economia partecipativa, dal sindacalismo di base ai gruppi di acquisto solidale, dalle imprese collettive alle casse di mutuo soccorso, dai meccanismi di autogestione della produzione al baratto. Esperienze di questo genere sarebbero in atto, secondo Gülbahar Örmek, presso la piccola municipalità di Sur nella città di Diyarbakır, dove la donna ricopre la carica di vice-sindaco. Consacrando il proprio mandato all'affrancamento della donna da mariti, fratelli e padri che la vogliono ancora sottomessa, l'energica esponente politica del BDP ha esposto¹² conquiste e ambizioni della propria amministrazione, a partire dalla costituzione di cooperative femminili che forniscono servizi alimentari, artigianali e sociali essenziali per l'intera comunità. In segno di tacita polemica contro la controversa politica di apertura alle minoranze più volte annunciata da Erdoğan, la relatrice ha accennato, inoltre, con orgoglio alla traduzione di tutti i testi scolastici disponibili a Sur in armeno, in segno di solidarietà con la sola famiglia armena insediatavi. Toni velatamente propagandistici si percepivano anche durante l'intervento/co-mizio di Gültan Kişanak, co-presidente del BDP e parlamentare, tra i personaggi politici curdi più rinomati e rispettati. Incoraggiando da sempre l'inclusione della società civile, delle minoranze (lazi, roma, alevi, cristiani, armeni, circassi, curdi) e di movimenti dal basso, il BDP costituirebbe un'alternativa potente all'ideologia ufficiale dello stato turco. Un'ideologia efficacemente ridicolizzata da un aneddoto emblematico del clima diffuso di ironia che circonda ormai le vessazioni della polizia turca. Nel corso di una manifestazione, una donna anziana era stata arrestata nell'atto di sventolare il tricolore curdo. «Perché aveva quella bandiera tra le mani, non lo sa che è illegale?» avevano chiesto i poliziotti durante l'interrogatorio; «L'avevo appena raccolta da terra, pensavo qualcuno l'avesse persa» era stata la risposta coraggiosa della signora. «Ma allora perché l'agitava?» avevano incalzato i poliziotti, perplessi; «Sta-

¹² Quello di Gülbahar Örmek è stato l'unico intervento pronunciato in lingua kurmanji. Occorre ricordare, a questo proposito, che l'intera conferenza è stata tradotta simultaneamente in quattro lingue: inglese, tedesco, turco e curdo kurmanji.

vo soltanto chiedendo in giro di chi fosse» aveva replicato la donna. Gli applausi e le ovazioni che le parole della Kişanak suscitavano nella platea gremita testimoniavano, tra l'altro, il sostegno di cui gode il BDP tra gli stessi curdi in diaspora.

Gli interventi di Ana Mezo, esponente di spicco della sinistra abertzale basca, e di Tom Waibel, antropologo vissuto per anni tra le comunità zapatiste in Chiapas, tracciavano, infine, affascinanti parallelismi con altre storiche esperienze di lotta e resistenza per l'autodeterminazione. La guerriglia dell'EZLN presenta, in particolare, diverse analogie rispetto alle dinamiche interne al PKK. Se da un lato, infatti, ci troviamo dinnanzi a due movimenti armati che, nascosti tra i monti, si difendono dagli attacchi dell'esercito, dall'altro la leadership collegiale e a rotazione, l'alto grado di solidarietà internazionale, l'avanzato autogoverno in ambito educativo, sanitario e alimentare e la convergenza con i teologi della liberazione latino-americani, fanno dell'esperienza zapatista un unicum eterogeneo a cui ispirarsi, una tra le infinite utopie reali che possono guidare i movimenti di lotta verso il superamento del capitalismo e dello stato-nazione.

LUGLIO 2012



La Costituzione: antidoto contro la transizione

Guido Cosenza*

Sul tema della Costituzione circolano degli stereotipi, si afferma la intangibilità dei suoi articoli, la assoluta perfezione del dispositivo normativo, si sostiene che questa è la migliore delle regolamentazioni statali possibili.

Si tende ad accreditare la tesi che il complesso degli articoli rappresenti un insieme di precetti generali atemporali la cui validità sia universale.

Più che esprimere giudizi è opportuno studiare la struttura del dettato costituzionale, vederne le funzioni e analizzare ciò che tale strumento ha rappresentato, e che tuttora rappresenta, a partire dagli anni della sua istituzione.

Innanzitutto va osservato che le legislazioni che sono state statuite nei vari periodi storici e nei più differenti paesi hanno ricoperto il ruolo di strumento di difesa e di preservazione dell'ordine costituito, di barriera contro l'instaurazione di un diverso modello di sviluppo.

Tutti gli ordinamenti del passato hanno sancito la compresenza di distinti strati sociali, alcuni privilegiati rispetto ad altri; il dispositivo giuridico ha sempre assolto alla funzione di preservare l'esistente, cioè salvaguardare il privilegio costituito da una distribuzione differenziata dei beni accessibili alla comunità.

Anche l'attuale fase storica è caratterizzata da una stratificazione sociale ben tracciata e diversificata in relazione all'accesso alle risorse presenti sul pianeta e ai beni prodotti.

In altri termini siamo in presenza di una compagine con accentuate differenze fra i suoi componenti in merito alla disponibilità di risorse e fruizione di opportunità esistenziali, l'aspetto nuovo che condiziona la attuale comunità, è la circostanza che la dinamica espansiva non è più compatibile con l'integrazione in un ecosistema il cui equilibrio è già ampiamente compromesso.

In definitiva la comunità umana è incardinata in un modello di sviluppo che sul versante economico-produttivo si manifesta in una crescita a ritmo accelerato e che sul piano sociale si sgrana in una pluralità di settori la cui distanza reciproca in termini di accessibilità al prodotto sociale va divergendo.

I due aspetti si integrano a vicenda, sono indissolubilmente legati, sopprimere l'uno implica l'eliminazione anche dell'altro.

È naturale chiedersi allora se il nostro ordinamento istituzionale sia funzionale alla preservazione del presente status economico-sociale, cioè se sia po-

sto a difesa della odierna graduazione del privilegio e a salvaguardia di un processo espansivo delle funzioni produttive e sociali incontenibile, se in ultima istanza sia responsabile dell'invasione distruttiva del territorio e dell'alterazione ambientale. Beninteso non nelle proposizioni programmatiche che da sempre hanno finalità mediatiche, ma nella operatività reale oggettiva.

È obiettivo del presente articolo argomentare in favore di una risposta positiva al quesito posto.

La questione non assume più un carattere puramente etico, non riguarda in via prioritaria il tema della ingiusta distribuzione del benessere, ma concerne oramai la sopravvivenza di una comunità. È pertanto della massima importanza capire se questa Costituzione sia di intralcio a un inevitabile e necessario cambiamento di ordine sociale, cioè se sia uno strumento predisposto per impedire la transizione a una diversa fase storica.

Innanzitutto analizziamo l'origine della spinta espansiva che si riverbera nella stratificazione sociale e individuiamo il meccanismo di preservazione ed estensione del divario fra le classi in termini di fruizione del prodotto sociale.

La ricchezza è generata nell'ambito del processo lavorativo svolto nella fabbrica, lì il capitale incontra il lavoro e il lavoro si incorpora nelle merci e le valorizza. La parte predominante del valore creato finisce nelle mani dei detentori e dei gestori del capitale.

Una seconda fonte di ricchezza è rappresentata dalle risorse minerarie immagazzinate all'interno della superficie terrestre soggette ad appropriazione imprevidente. Anche tale patrimonio è appannaggio di gruppi ristretti che ne fanno un uso sconsiderato traendone enormi profitti.

Imporre il presente meccanismo di produzione, difendere la proprietà privata dei mezzi di produzione e quella delle risorse del pianeta equivale a preservare il presente ordine costituito, svolgere la funzione di baluardo contro la transizione.

Vogliamo argomentare che tale è proprio il ruolo espletato dalla odierna vigente Costituzione della Repubblica.

Una questione va subito chiarita per evitare confusioni nei piani del discorso. Nell'attuale comunità oramai globalizzata è percepito sempre più chiaramente il *trend* degenerativo dell'apparato gestionale inerente a un organismo sociale divenuto mastodontico, contrassegnato da un volume di produzione di beni mai raggiunto nella storia pregressa. Questo enorme accumulo di ricchezza ha generato corruzione e criminalità e ne ha favorito l'estensione, con punte spropositate in alcuni paesi fra cui l'Italia. Tale fardello divenuto insopportabile ha spinto labili fasce sociali rimaste incontaminate a sollecitare

l'imposizione e il rispetto di regole drastiche, in particolare in Italia si è reclamata l'osservanza rigorosa degli articoli della Costituzione.

I fenomeni degenerativi della corruzione e in generale l'estensione di pratiche illegali vanno annoverati fra le patologie del sistema, nascono, vivono e prosperano all'ombra degli immensi trasferimenti di ricchezza, li si può limitare, ma non eliminare. Tuttavia tali anomalie non sono i fattori determinanti delle incongruenze strutturali della attuale sofisticata architettura socio-economica. Il carattere espansivo della società attuale alimenta la corruzione ma la abolizione di attività criminose non conduce alla soppressione del trend espansivo, causa determinante delle presenti disfunzioni del sistema; invocare delle regole per contenerle è certamente opportuno ma non intacca la struttura del privilegio inerente al presente ordinamento sociale.

La Costituzione rappresenta un condensato di norme stabilite per regolamentare la vita della comunità, l'insieme delle disposizioni attuative costituisce una complessa costruzione giuridica consolidata nel corso della gestione del potere per preservare un sistema che ha come carattere dominante l'espansione.

Il richiamo alla stretta osservanza delle istituzioni vigenti e alla introduzione di nuove regole rappresenta un freno all'arbitrio dominante, ma è pur sempre a tutela di un ordine costituito che sta progressivamente manifestandosi totalmente inadeguato.

Il dispositivo degli articoli istitutivi della Costituzione instaura una impalcatura di regole e prescrizioni a sostegno della società del capitale, redatta dai cosiddetti padri costituenti devoti al coevo regime economico espansivo, devozione condivisa anche da coloro che nel passato avevano militato in movimenti politici i cui fini si erano posizionati su di una rotta antitetica a quella del sistema dominante.

Per convincersi del ruolo che la carta costituzionale esplica è sufficiente l'analisi del primo articolo, esso qualifica la Costituzione come tutela di una repubblica basata sul lavoro. Cos'è mai il riferimento alla categoria lavoro se non un richiamo alla presenza del capitale? La attuale struttura produttiva si incentra sull'associazione di capitale e lavoro. A sua volta il lavoro si suddivide in lavoro necessario a riprodurre la forza lavoro e pluslavoro, cioè quella parte del lavoro che alimenta il plusvalore, vale a dire il profitto. Il primo articolo della costituzione quindi sanziona la presenza del profitto, cioè il caposaldo del capitalismo. In breve la costituzione italiana stabilisce e preserva proprio quell'ordinamento economico il cui carattere predominante è costituito da una progressiva inesorabile crescita, e

nel contempo salvaguarda la configurazione in classi della società.

È vero che l'articolata struttura di potere consente una qualche mobilità, nel senso che è contemplato il passaggio di classe dei rispettivi componenti, tuttavia l'operazione è ardua, realizzabile con elevati costi sociali, quindi sporadicamente conseguita, è comunque inattuabile la soppressione delle stratificazioni, anzi si osserva che l'ordinamento difeso produce il fenomeno dell'accrescimento della distanza fra strati sociali distinti, in congiunzione con l'estensione delle classi subalterne.

Esistono vari piani di intervento nel sociale, una scelta conduce a sostenere i protagonisti di una battaglia condotta all'interno dell'odierno quadro politico tesa a limitare effetti degenerativi che inducono il peggioramento della qualità della vita e della condizione economica di larghi strati della popolazione. Tale opera, del tutto apprezzabile e opportuna, è influenzata da un programma di partecipazione al progetto di trasformazione strutturale che abbiamo verificato essere non procrastinabile per l'organismo sociale.

Acclarato che il dettato costituzionale codifica un ordinamento sociale divenuto inadeguato al grado di sviluppo raggiunto dal sistema, ribadito che occorra una profonda trasformazione, ci preme rilevare che una società che abbia felicemente attraversato la transizione dovrà recepire nei principi programmatici la prescrizione che il prodotto sociale vada ripartito egualmente fra tutti i suoi componenti. Tale affermazione implica tante cose prima fra tutte l'abolizione dello sfruttamento dell'uomo sull'uomo. In tale contesto il lavoro diventerebbe un servizio sociale, molto limitato data la presenza delle macchine. Una norma pregiudiziale dovrebbe risultare di impedimento all'accumulazione privata di beni – origine prima della spinta irrefrenabile all'espansione. La soppressione della spinta all'accrescimento e l'ostruzione a tutte le forme di discriminazione socio-economica e di sopraffazione sono gli obiettivi principali dell'azione di trasformazione.

Le contraddizioni funzionali che si manifestano nell'apparato produttivo e che hanno una ricaduta in ambito sociale le troviamo impresse in forma traslata anche nel quadro normativo espresso dalla carta costituzionale.

Non volendo affrontare una ridondante disamina puntuale del testo è esaustivamente indicativo il confronto dell'articolo 1 con l'articolo 9 che statuisce la salvaguardia del paesaggio e la difesa del territorio.

L'articolo 1 sancisce e tutela la presenza del capitale secondo quanto abbiamo discusso in precedenza. Ebbene guardiamo all'operato del complesso appa-

rato economico nei riguardi del paesaggio e del territorio a partire dalla rivoluzione industriale.

Il capitale è indifferente a valori estetici e ha una visione economica a brevissimo respiro, saccheggia e dilapida nella misura in cui ottiene un profitto immediato.

Un indicatore esemplare fra i tanti è costituito dal continuo deterioramento artistico e funzionale delle città avvenuto in regime di ascesa del sistema capitalista.

Non c'è città che non abbia a lamentare la progressiva perdita di valori artistici, di attrattive paesaggistiche e di luoghi storici.

New York ha visto colmati i canali di *Manhattan* e distrutti innumerevoli edifici del suo passato recente.

Parigi fu deturpata dagli sventramenti di Haussmann e da ultimo ha subito l'espianto del suo cuore, les Halles, in favore di un orrendo centro commerciale.

A Roma all'epoca della costruzione dei quartieri umbertini si è fatto scempio di meravigliosi giardini con lottizzazione selvaggia.

Bangkok ha perso i suoi incantevoli canali.

I navigli milanesi furono colmati.

E Napoli dopo essere stata violentata nel centro storico dalle demolizioni dell'operazione "Risanamento" ha visto sversare tutto il materiale di risulta su uno degli archi costieri più decantati del mondo allo scopo di farne il supporto di una immane speculazione edilizia, ben prima delle devastazioni dell'amministrazione Lauro.

L'elenco potrebbe continuare ad libitum perché non c'è luogo del pianeta che non sia stato affetto dal devastante trend invasivo di un mostruoso automa in crescita incontrollata.

Sviluppo del capitalismo e salvaguardia del paesaggio e del territorio sono imprese che si contrappongono a vicenda, sono incompatibili, l'uno sopraffà l'altro. Volerli sostenere entrambi è illusorio o meglio è un delittuoso inganno.

La storia dell'ascesa del capitalismo è costellata di tentativi di porre un freno al saccheggio e al deterioramento dell'ambiente. Un susseguirsi di sforzi per bloccare la devastazione e il degrado. Una successione di normative imposte e disattese poi nuovamente prescritte in forma attenuata e ancora violate.

Ingannevole, qualcuno sostiene comica, è la pretesa del legislatore di promuovere con la carta costituzionale l'uguaglianza fra i cittadini. I cittadini hanno distinte collocazioni nel quadro sociale, distinti accessi al prodotto generato dalla società nel suo insieme, distinte opportunità, il richiamo istituzionale all'uguale trattamento di disuguali equivale a voler congelare le posizioni all'interno di una gerarchia consolidata.

Tuttavia non è il problema etico che è in gioco in questa fase storica, tale tema non è mai stato determinante nell'originare e dirigere le trasformazioni sociali, la questione cruciale è che l'attuale sistema dimostratosi inadeguato esige un cambiamento di rotta in relazione al modello di sviluppo e la Costituzione rappresenta un ostacolo sul cammino della trasformazione.

Ci si potrebbe stupire di questa affermazione, si potrebbe obiettare che siamo in regime democratico e che la nostra Costituzione consente il libero svolgimento di qualsiasi elaborazione di pensiero e di qualsivoglia azione in favore delle proprie convinzioni purché esercitata "democraticamente".

È questo l'ultimo tema che vorrei affrontare, argomenterei che quanto appena affermato è falso, che viceversa la cosiddetta "democrazia" ha perso totalmente il carattere originario espresso dall'etimo coniato all'epoca delle città stato greche.

Nel periodo intercorso fra la nascita con la rivoluzione industriale del presente ordinamento economico e il suo affermarsi a livello globale si è andato strutturando un articolato e raffinato ordito normativo, e dei colossali strumenti di repressione, in grado di preservare l'esistente, in caso di necessità con la violenza, a garanzia di un sistema votato all'espansione indefinita.

La carta costituzionale è parte di questo costruito di norme a salvaguardia del sistema, analizziamone il dispositivo.

Gli strumenti demandati a modificare le regole del gioco e a consentire quindi la trasformazione del modello di sviluppo, operazione che abbiamo dichiarato essere improcrastinabile, sono due camere di rappresentanti eletti a suffragio universale. È sancito nel dettato costituzionale che chiunque abbia determinate caratteristiche su cui non è il caso di entrare, ma che comunque non hanno carattere discriminatorio, può partecipare in forma attiva o passiva alla competizione elettorale.

Qui sta l'inganno, nella attuale società divenuta altamente complessa, articolata e costituita da una ingente massa di individui è pressoché impossibile stabilire un'interazione con un numero di cittadini sufficiente al raggiungimento del quorum di voti necessario ad ottenere l'elezione.

Occorre avere accesso a strumenti che assicurino al candidato una ampia visibilità. Gli strumenti prevalenti sono a carattere mediatico: stampa radio, televisione e diffusione di manifesti e volantini. Si tratta di tutte operazioni ad alto costo che riducono drasticamente la tipologia dei possibili partecipanti a competizioni elettorali.

Inoltre i membri dei parlamenti hanno raggiunto un tale status vantaggioso in termini economici e di servizi usufruiti per cui la loro attività prevalente è

indirizzata a perpetuare nel tempo la permanenza nel luogo del privilegio.

I partiti si sono strutturati come organismi in cui albergare in attesa di accedere alle posizioni parlamentari e in generale agli organi di governo anche locali, essi si sono conformati in guisa di strumenti atti a canalizzare i fondi necessari alla partecipazione alle competizioni elettorali. Se pure tali organismi in origine avevano rappresentato il luogo in cui dibattere idee, confrontare opinioni e consolidare o debellare linee programmatiche, la pratica di governo e sottogoverno, la tecnica della raccolta dei fondi li hanno trasformati in organismi di cooptazione nel privilegio e ne hanno diffuso la sfiducia nel paese.

Gli eletti, promossi nella cerchia a cui è stato attribuito il nome di casta, finiscono per divenire i più strenui difensori di un regime che consente loro di usufruire degli ambiti benefici cui non può accedere la stragrande maggioranza dei cittadini.

Questo è lo stupendo strumento di governo ideato dai fautori-beneficiari del presente assetto.

C'è di più, l'istituzione di governo è anche un mezzo efficientissimo di cooptazione e di sterilizzazione delle opposizioni al presente modello di sviluppo in quanto l'ingenuo contestatore che vi entra subisce il fascino della dovizia di risorse e la seduzione dell'appartenenza al mondo del privilegio per cui viene rapidamente reclutato a membro della casta.

Lo strumento di governo ideato è una barriera difensiva invalicabile a protezione di un ordine strutturale al momento divenuto il maggior nemico della comunità. La sua gestazione ha avuto un lungo periodo di incubazione. Si inizia dai primi ordinamenti elaborati al tempo della affermazione come classe emergente della borghesia all'epoca delle monarchie costituzionali. L'accesso agli organi decisionali era stato predisposto come elettivo, ma l'espletazione del diritto di voto era regolato per censo, l'appartenenza a una classe privilegiata era la miglior garanzia per la sopravvivenza dello stato presente. In altri termini a quel tempo non esisteva alcun meccanismo per manipolare l'opinione della massa dei cittadini della comunità, quindi l'unica via per preservare il sistema consisteva nel regolamentare l'accesso agli organi decisionali. Mano a mano che gli strumenti di orientamento degli elettori venivano elaborati si allargava la platea degli aventi diritto fino ad ammettervi da ultimo le donne e a incardinare nella costituzione i congegni idonei alla salvaguardia dell'assetto istituzionale presente.

In conclusione la Costituzione rappresenta lo strumento di difesa del sistema di barriere poste a salvaguardia del presente ordine costituito, costituisce uno dei più efficienti ostacoli alla transizione di fase storica in quanto occultato e dissimulato sotto le

sembranze accattivanti della tutela dei deboli e dei derelitti.

Non è con gli strumenti predisposti dai fautori del presente ordinamento sociale che è possibile operare le trasformazioni strutturali che si rendono necessarie per ovviare alle incongruenze dell'attuale modello di sviluppo.

Non lo è stato per nessuno degli ordinamenti sociali che si sono succeduti storicamente.

Nel passato le nuove forme sociali emergenti hanno potuto soverchiare le strutture obsolete della società in declino, oramai inadeguate, ponendo in atto le forze e le energie nel frattempo acquisite.

Non così oggi a causa degli enormi mezzi di difesa messi in atto dalla tecnologia sviluppata dalla società del capitale. Viceversa occorre sgretolare il sistema, inidoneo alle incombenze che attualmente si pongono, dal basso, sviluppando nuove forme di aggregazione e differenti tipologie produttive. Ma questa è un'altra storia, un tema che abbiamo sviluppato e svilupperemo ulteriormente.

LUGLIO 2012

* Dipartimento di Scienze Fisiche, Università di Napoli Federico. È autore di *La Transizione. Analisi del processo di transizione a una società postindustriale ecocompatibile*, Feltrinelli, Milano 2008; *Il nemico insidioso. Lo squilibrio dell'ecosistema e il fallimento della politica*, Manifestolibri, Roma 2010; e con Chiesa Giulietto e Sertorio Luigi, *La menzogna nucleare. Perché tornare all'energia atomica sarebbe gravemente rischioso e completamente inutile*, Ponte alle Grazie, Milano 2010.



Il Discredito Patologico nella Scienza Moderna

Ovvero: su come possa divenire molesta l'evidenza empirica

Roberto Germano*

*Esistono molte scienze,
ma pochi scienziati
(Proverbio arabo)*

Padre, nonno, bisnonno, ...arcavolo.

Se sei un ultraquarantenne come me, devo purtroppo rivelarti che tuo padre da ragazzo non sapeva nulla della deriva dei continenti, che invece tu hai tranquillamente studiato a scuola. Anzi, se per caso ne avesse sentito parlare, ne avrebbe sentito dire peste e corna! Gli argomenti a favore della "deriva dei continenti", compresi da Wegener già nel 1912, erano che le coste del Sud America e dell'Africa si corrispondono a incastro (già Bacone nel 1620 l'aveva detto), e che si trovano fossili e rocce simili sulle due coste, e che c'è del carbone in Antartide (e quindi alberi nel passato, il che implica un clima molto diverso dall'attuale). L'argomento contrario: i continenti non possono spostarsi! Il che ci fa capire quanto facilmente la "comunità scientifica" possa liquidare delle "idee bizzarre", malgrado siano supportate da forti evidenze. Poi pian piano altre osservazioni geologiche portarono alla teoria della tettonica a placche. Wegener ne parlò fin dal 1912; eppure, ancora 40 anni dopo, cioè fino agli anni '50 del XX secolo, i commenti degli scienziati di fama erano di questo tipo: *un parto della fantasia; vaneggiamenti di un malato grave della malattia della rotazione della crosta e dell'epidemia dello spostamento dei poli; ricerca del tutto fallita; come possa muoversi un continente, formato da uno spessore di ben 35 chilometri di solida roccia, non è mai stato spiegato veramente; non dovremmo prendere sul serio la deriva dei continenti; si tratta del sogno di un grande poeta.* Quest'ultimo è stato il più buono.

Tuo nonno ignorava che le meteoriti hanno origine extraterrestre. Certo, gli argomenti a favore erano gli avvistamenti, nonché le pietre trovate sul sito dell'apparente atterraggio, spesso calde. Argomenti contrari, ma scorretti, erano quelli molto diffusi del tipo: «gli oggetti che cadono dallo spazio contraddicono le leggi della meccanica», «non ci sono pietre nel cielo al di fuori della Terra». C'erano poi spiegazioni alternative: «le meteore sono illusioni ottiche, oppure sono pietre colpite dai fulmini». Lo stesso Lavoisier aveva affermato che le meteore non potevano certo essere pietre che cadevano dal cielo per

il semplice motivo che nel cielo le pietre non ci sono... Effettivamente c'era poco da discutere! Ma, ricordiamo che fino al 1905 si pubblicavano articoli scientifici su riviste scientifiche internazionali in cui si sosteneva che si trattava di pietre colpite da fulmini. Un motivo di chiarimento finale fu un meteorite abbastanza grande che cadde vicino Parigi...

Il bisnonno, invece, aveva un altro "problema": la presunta "impossibilità teorica" del volo umano a motore. Giusto per citare un esempio, nello stesso periodo in cui stava per esplodere nel mondo la febbre dei biplani (a partire dal primo volo a motore registrato ufficialmente, in Francia, effettuato dal brasiliano Alberto Santos-Dumont il 12 Novembre del 1906), il professore di matematica ed astronomia alla Johns Hopkins University, Simon Newcomb, aveva pubblicato un articolo sul *The Independent* che "dimostrava" scientificamente l'assoluta impossibilità del volo umano a motore, che avrebbe richiesto, a suo dire, la scoperta di qualche nuova forza della natura!

Il tuo trisavolo non si fece convincere affatto facilmente che alcune malattie sono dovute ad entità invisibili! Nel 1847 il medico svizzero Ignaz Semmelweis intuì una cosa che per noi oggi è banale, ma è che all'epoca sembrava semplicemente assurda! Semmelweis notò che le giovani partorienti morivano in gran numero, a causa di una misteriosa "febbre puerperale". Come mai? Ora lo sappiamo: perché c'era un gran numero di infezioni in giro, dovute a microorganismi invisibili ad occhio nudo, anche perché i medici non si lavavano né le mani né gli strumenti, e spesso dopo aver dissezionato i cadaveri andavano direttamente a far partorire le donne! Ebbene, i colleghi lo trattarono letteralmente come un folle, per diversi anni... Pubblicò finalmente un libro: ancora peggio! Infatti, fu davvero rinchiuso in manicomio, dove morì, a seguito di una ferita conseguente ad una colluttazione con un infermiere e successiva setticemia... L'ironia della sorte.

Il tuo arcavolo, poi, trattò il famoso Michael Faraday come un ciarlatano, quando annunciò di poter generare una corrente elettrica semplicemente muovendo un magnete in un avvolgimento metallico, cosa oggi ovvia, che si utilizza ad esempio nella dinamo della luce della bicicletta. Eh sì! Che nesso poteva mai esserci fra la "nobile" e moderna elettricità e il "magico" e primitivo magnetismo?

Facile fare satira sul passato e ridere (o piangere) della presunta ingenuità dei nostri avi... ma, che succede oggi?

La struttura organizzativa della scienza moderna, a livello istituzionale, è tale per cui essa tende a risultare supinamente dipendente dai finanziamenti pubblici e/o privati, con la sua conseguente ovvia

subordinazione al potere politico e/o economico, laddove i due aspetti tendono oramai a coincidere nel "mondo occidentale".

Ciò spesso impedisce di "riconoscere" – per un utilizzo diffuso ed utile alla collettività – un'innovazione radicale, molto più di quanto già non accadesse nel passato. È ovvio che si debba essere "idonei" a ricevere fondi pubblici solo se si è individuati quali "esperti" in qualche campo, vero?!

«La navigazione a motore è un sogno infondato, anzi si tratta di un imbroglio bell'e buono!»

Al subconscio degli esperti della navigazione a vela doveva risultare davvero difficile entusiasinarsi di fronte ai nuovi battelli a motore che azzeravano in un sol colpo tutto il loro know-how e con esso il loro potere! Se poi fossero stati al tempo stesso possessori di flotte di navi a vela per uso commerciale, possiamo immaginarci il risultato. Mentre è ovvio che i militari cercavano di non diffonderne l'uso e la conoscenza per averne un vantaggio in guerra...

Patologie varie

Il Premio Nobel per la Fisica Brian David Josephson – esperto di superconduttività, padre delle oramai notissime "giunzioni Josephson", e professore presso il Dipartimento di Fisica dell'Università di Cambridge – negli ultimi tempi parla spesso di *Pathological Disbelief* (Incredulità Patologica). Si tratta di un ovvio riferimento all'ormai abusata espressione: *Pathological Science* (Scienza Patologica), ritornata di moda negli ultimi anni, ma che fu coniata mezzo secolo fa dal chimico-fisico statunitense Irving Langmuir (1881-1957, premio Nobel per la Chimica nel 1932) in una sua conferenza del 1953, presso la *General Electric*, nei cui laboratori di ricerca aveva lavorato per la maggior parte della sua vita. Langmuir cita una serie di esempi, in cui, malgrado la perfetta onestà e l'entusiasmo degli scienziati protagonisti, si genererebbe un fenomeno psicologico, che si può chiamare "autoinganno", e che condurrebbe a "vedere" dati sperimentali e fenomeni nuovi laddove non ce ne sono, e che, infatti, non resisterebbero ad ulteriori esperimenti da parte di altri ricercatori indipendenti.

Le caratteristiche distintive della "scienza patologica", secondo Langmuir, sono:

- l'effetto massimo osservato si produce per una causa di intensità appena misurabile, e l'ampiezza dell'effetto è in pratica indipendente dall'intensità della causa;
- l'effetto ha un'ampiezza che prossima al limite di sensibilità dello strumento; oppure sono necessarie molte misure a causa della bassa significatività statistica dei risultati;
- l'accuratezza dichiarata è eccezionale;

- c'è bisogno di teorie "fantastiche" contrarie all'esperienza;

- le critiche sono affrontate con scuse "ad hoc" estemporanee;

- il rapporto percentuale tra sostenitori e critici raggiunge circa il 50%, ma poi l'attenzione verso il presunto fenomeno decade gradualmente fino alla totale dimenticanza.

Il premio Nobel per la Fisica Brian Josephson, però, fa giustamente notare che la visione "generalmente accettata" di un fenomeno può essere sbagliata in due modi:

- a) un fenomeno non esistente viene considerato reale;
- b) un fenomeno reale viene considerato inesistente.

Come mai, in alcuni casi, buona parte dell'*establishment* scientifico nega veementemente dei fenomeni per cui esistono forti evidenze sperimentali? Abbiamo accennato prima a due eclatanti esempi, seppur ormai "risolti", del passato. Josephson, però, considera anche altri casi, questa volta del presente, e per di più ancora considerati "irrisolti" da molti. Cominciamo dalla cosiddetta Fusione Fredda.

La Fusione Fredda

Accenniamo di che si tratta: oltre un paio di decenni fa, il 23 Marzo 1989, Martin Fleischmann e Stanley Pons dichiararono di aver misurato eccessi di calore in una cella elettrolitica Palladio-Deuterio in quantità troppo elevate per essere comprese se non tramite un fenomeno nucleare. Altri, però, non riuscirono subito a riprodurre l'effetto, e in sole 5 settimane il "caso" fu dichiarato chiuso da un comitato opportunamente creato per "giudicare" i due scienziati: durante una movimentata seduta dell'*American Physical Society*, svoltasi il 1° Maggio dello stesso anno (1989) a Baltimora, gli interventi di Steven Koonin, Nathan Lewis e Charles Barnes del *Caltech* (California Institute of Technology) furono determinanti per decretare la cosiddetta Fusione Fredda fuori dal contesto della "buona scienza". Barnes "dimostrò" che non c'erano neutroni, Lewis che non c'era calore, e Koonin che non c'era teoria. La "normalizzazione" fu fin troppo facile: le affermazioni sulla Fusione Fredda erano rivoluzionarie e l'esperimento era tutt'altro che facilmente riproducibile. Inoltre, anche quando sembrava avvenire l'emissione anomala di calore, non vi era associata una grandissima emissione di neutroni, come invece previsto dal paradigma corrente. Cioè, in sintesi:

1. non conosciamo alcun processo che possa generare una tale quantità di calore come quella riportata da Fleischmann e Pons e che allo stesso

tempo non generi molte più radiazioni di quelle da essi osservate;

2. gli esperimenti non sono immediatamente riproducibili da altri, quindi le osservazioni devono essere sbagliate.

Il piccolo particolare che il calore comunque si generava, ed in enorme eccesso rispetto a fenomeni puramente chimici, fu messo in secondo piano... Inoltre il fenomeno è poi stato replicato in moltissimi laboratori in giro per il mondo, mostrando sempre più ricche fenomenologie di tipo nucleare.

Inoltre, chi ha un minimo di esperienza di ricerca sperimentale sa cosa significhi metter su un nuovo esperimento e svolgere una campagna di misure "interessanti". Emettere un "sentenza definitiva" soltanto 5 settimane dopo l'annuncio è un fatto intrinsecamente dubbio. Riguardo alla riproducibilità, poi, si può ricordare che anche le prime trasmissioni di onde radio di Guglielmo Marconi non erano "riproducibili". Ora se ne conosce il motivo (i venti solari che influenzando l'alta atmosfera perturbavano distruttivamente i già debolissimi segnali), ma allora era un problema per Marconi schivare queste critiche, indiscutibilmente razionali, dei numerosi detrattori. Le superò, poi, definitivamente, nel modo che conosciamo: realizzando la radio.

Ciò che sembra avvenire nella Fusione Fredda è una fusione tra nuclei di Deuterio. Naturalmente i nuclei, essendo composti da un protone (carica positiva) ed un neutrone (carica nulla), sono carichi positivamente e quindi sono sottoposti ad una notevole repulsione, tanto più forte quanto più li si vuole avvicinare. Se si riesce ad avvicinarli abbastanza, invece, prevale la cosiddetta "forza nucleare forte", quella che tiene uniti i nuclei, composti da neutroni e protoni. Così i nuclei si fondono. Provare a immaginare che ciò possa accadere in un piccolo esperimento da laboratorio, mentre nelle stelle la fusione dei nuclei avviene a milioni di gradi di temperatura, è obiettivamente difficile. Ma il peggio non è questo. Il fatto è che quando due nuclei di Deuterio si fondono, danno origine momentaneamente ad un insieme "bollente" di quattro nucleoni, omologo all'isotopo dell'Elio detto Elio4 (ha 4 nucleoni: 2 protoni e due neutroni), ma stracarico di energia.

Questo insieme così energetico è altamente instabile e non vive a lungo, in quanto tende a cedere questa sua grande energia, e se il sistema è chiuso e isolato (non scambia materia ed energia con l'esterno), l'insieme si deve spezzare. Con una probabilità circa uguale avvengono due tipi di frammentazioni: o salta via un neutrone e un nucleo di Elio3, oppure salta via un protone e un nucleo di Trizio (l'isotopo dell'Idrogeno che ha un neutrone in più del Deute-

rio). In realtà, è molto importante sottolineare, che c'è anche un'altra possibilità. Quest'ultima possibilità, però, è generalmente rarissima (in condizioni "normali", cioè nel vuoto, avviene una volta ogni milione di eventi). In questo caso l'insieme non si spacca, ma, invece, salta via un nucleo di Elio4, insieme ad un energetico fotone ad alta frequenza (raggio gamma). Ciò è spiegabile teoricamente col fatto che il sistema dei quattro nucleoni "bollenti" potrebbe trovare il modo di scambiare energia coll'esterno (quindi non essere più un sistema chiuso). Naturalmente, tale scambio energetico non può essere basato su di un meccanismo termico perché i tempi tipici dei fenomeni nucleari sono dell'ordine di 10^{-21} s, cioè incomparabilmente più brevi dei meccanismi termici. Lo scambio energetico deve, invece, avvenire tramite un meccanismo elettromagnetico, la qual cosa è rarissima di norma, ma vedremo che può diventare invece il meccanismo principale, in determinate condizioni di "coerenza elettrodinamica".

Nel caso della Fusione Fredda, accade che rispetto alla gran quantità di calore rilevata, che dovrebbe essere generata dall'energia cinetica dei numerosi frammenti, la quantità di prodotti nucleari è, invece, davvero esigua, perché il terzo caso sopra discusso, invece di essere rarissimo diviene, al contrario, il meccanismo principale. Secondo la "norma", invece, Fleischmann e Pons sarebbero dovuti morire a causa dell'irraggiamento nucleare.

Come sentire un silenzio di tomba in una discoteca stracolma di gente: irreali, per il paradigma dominante.

Impossibilità della Fusione Fredda?

E se, invece – come abbiamo appena accennato – le reazioni nucleari nei solidi, in certe condizioni, potessero avvenire in maniera del tutto diversa dal modello corrente? Se ponessimo la domanda ad un qualunque professore di fisica (tranne alcuni), la risposta sarebbe nettamente negativa per almeno tre ordini di motivi, che si può provare ad esprimere in maniera abbastanza intuitiva, ma che, ovviamente, sono anche sorretti da un complesso formalismo matematico.

Ci può essere differenza fra una reazione nucleare che avviene nel vuoto e una reazione nucleare che avviene in un solido cristallino? No!

Perché:

- in primo luogo, le distanze interatomiche tipiche di un reticolo cristallino sono semplicemente enormi rispetto alle dimensioni dei nuclei di Deuterio.

Una formica non cambia vita se sta nel giardino della Reggia di Caserta piuttosto che in quello di una qualsiasi villetta;

- in secondo luogo, i tempi tipici di svolgimento degli eventi nucleari sono talmente più brevi (circa un miliardo di volte) rispetto a quelli di oscillazione di un reticolo cristallino che quest'ultimo risulta praticamente "congelato" durante l'evento. Per capire l'enorme differenza, basti pensare che un miliardo di secondi corrisponde a circa 32 anni.

Per una farfalla "effimera", la cui vita dura una giornata, un nubifragio di un quarto d'ora rappresenta una tragedia significativa della sua vita, mentre per un elefante centenario è solo una bella doccia;

- in terzo luogo, l'energia emessa in una reazione nucleare è talmente grande che il metallo non avrebbe modo di assorbirla.

Le cascate del Niagara su una spugna da bagno.

Quindi la fusione nucleare "fredda" è assolutamente impossibile. Almeno così è nel paradigma dominante. Niente di sconvolgente: anche il Sole è impossibile secondo il paradigma dominante. Infatti, secondo il modello teorico generalmente accettato che cerca di rendere conto del funzionamento del Sole (il cosiddetto "modello standard" del Sole) ci si aspetterebbe di rilevare una certa quantità di particelle dette neutrini. Così non è. Se ne rilevano meno. Questo fatto è comunemente noto come l'enigma dei neutrini mancanti. Ma, fino ad ora, ben pochi hanno messo in dubbio l'esistenza del Sole.

Pseudoscetticismo

Josephson fa notare che il comportamento collettivo della "comunità scientifica" che scaturisce da queste descrizioni ha una componente patologica, nel senso che le conclusioni a cui essa è giunta sono diverse da quelle a cui sarebbe approdata se avesse esaminato i dati disponibili con maggiore obiettività, cioè senza avere così netti pregiudizi iniziali. In effetti, tutto avviene come se ci fossero delle intense "forze di propaganda" in azione. In ogni caso, non si tratta certo di sano e puro "scetticismo". Ricordiamo, infatti, che il termine "scettico" deriva dalla parola greca: **σκέπτομαι** (sképtomai) = "osservo", che possiede anche gli altri significati di: considerare, esaminare, guardare attentamente, riflettere. Secondo alcuni, l'origine del termine "scetticismo" risiede, invece, nella parola greca **σκέψις** (sképsis), che vuol dire "ricerca". In ogni caso, nulla a che fare con il "bastian contrario", dunque, che nega aprioristicamente ciò che non è previsto dai suoi modelli!

Josephson descrive appunto uno schema comportamentale di coloro che potremmo chiamare "pseudoscettici", in quanto tale figura psicologica si auto-definisce scettico senza averne le caratteristiche distintive:

- non esprimono le loro critiche in quei contesti in cui sarebbero soggetti a *peer review*, vale a dire

"revisione dei pari", come invece si fa (si deve fare) quando si pubblica su riviste scientifiche internazionali;

- non vanno in laboratorio a svolgere l'esperimento insieme agli sperimentatori che essi criticano, né provano a riprodurre l'esperimento per proprio conto;

- fanno delle asserzioni in maniera tale da sottintendere che sono basate scientificamente, mentre sono soltanto congetture;

- utilizzano, a piene mani e senza scrupoli sia satira, che ridicolizzazioni, fino a giungere a veri e propri insulti;

- quando si mostra loro delle possibili spiegazioni, avanzano delle ragioni ad hoc per rifiutarle. Queste ragioni spesso consistono in una brusca affermazione che le spiegazioni violano qualche legge di conservazione.

- rifiutano totalmente l'evidenza se non risponde ad ogni possibile domanda fin dall'inizio.

Brian Josephson individua dei "fattori di rischio" che, in effetti, hanno facilitato questi sviluppi nel caso della Fusione Fredda:

1. gli annunci furono drammatici, e apparvero non in accordo con la conoscenza preesistente;
2. i critici per la maggior parte lavoravano in ambiti differenti rispetto a quelli rilevanti per la ricerca vera e propria (es. fisica nucleare o fisica dei plasmi, in contrapposizione a elettrochimica e calorimetria). Ciò può condurre a problemi sulla valutazione della metodologia sperimentale, e a focalizzare su dettagli irrilevanti, oltre al "fattore tribale" di appartenere a una differente "comunità scientifica";
3. la riproducibilità non fu immediata, poiché era condizionata sia da dettagli metodologici sia dai materiali utilizzati;
4. prevalenza immediata dell'approccio aggressivo.

Una nuova arma nucleare tattica

Un altro fattore che ritengo importante aggiungere a quelli individuati da Josephson è senz'altro l'interesse militare.

Infatti, la Fusione Fredda sembra ricondurci direttamente ai cosiddetti proiettili all'Uranio impoverito, proprio in quel periodo ('90) utilizzati dagli USA per la prima volta nella I Guerra del Golfo, e la cui tecnologia (secondo lo stesso Fleischmann) sembrerebbe basarsi su tecniche e fenomeni strettamente correlati a quelli evidenziati da lui stesso a da Pons nell'89. Questo farebbe anche comprendere il perché degli "annunci drammatici", fatti tramite l'insuave mezzo della conferenza stampa (Fleischmann ha ammesso indirettamente, ma chiaramente, che era pedinato da ambienti militari in quei giorni critici

a cui seguì la tanto biasimata conferenza stampa). In effetti, sono già alcuni anni che questo possibile nesso si è fatto strada al di fuori degli ambienti militari; se ne sono occupati alcuni anni fa anche i coraggiosi giornalisti di RAI NEWS 24 nelle inchieste:

- *Il Rapporto 41, Fisica e metafisica di una rivoluzione scientifica scomparsa* di Angelo Saso, Maurizio Torrealta;

- *Khiam, sud del Libano: anatomia di una bomba* (Premio "Ilaria Alpi" 2007) di Flaviano Masella, Angelo Saso, Maurizio Torrealta;

- *Gaza. Ferite inspiegabili e nuove armi* (Menzione speciale della FNSI al Premio "Cronista dell'Anno, Piero Passetti" 2007) di Flaviano Masella, Maurizio Torrealta;

- *Polveri di guerra. Uranio a Beirut* di Flaviano Masella, Angelo Saso, Maurizio Torrealta;

- *L'accusa del veterano: la terza bomba nucleare* di Maurizio Torrealta.

Inoltre è da poco anche stato pubblicato un bel saggio romanzato su questa "scottante" tematica, scritto da Emilio Del Giudice, e Maurizio Torrealta di RAI NEWS 24: *Il segreto delle tre pallottole*.

In pratica, saremmo di fronte ad armi nucleari (vere e proprie mini-bombe a fissione), ma "tattiche", cioè possono agire su aree limitate perché non hanno bisogno di dover raggiungere la massa critica. Ciò, quindi, significa che non devono necessariamente avere potenze di molto superiori, come era ai tempi di Hiroshima e Nagasaki, per intenderci, quando non si potevano distruggere aree più piccole di quelle così estese che invece furono devastate e contaminate da quelle tristemente note bombe a fissione. Quindi, l'idea è usare bombe nucleari senza quasi "dare nell'occhio", e in spregio di qualsiasi accordo internazionale...

Dunque, buona parte dei fenomeni sociologici inquisitori propri della saga della Fusione Fredda troverebbe una semplice spiegazione ipotizzando un consapevole e ben riuscito tentativo di insabbiamento di segreti militari.

Tutti questi fattori fino a qui discussi sono le cause principali che hanno condotto a una situazione in cui sulla Fusione Fredda si è raggiunta una "conclusione" errata e ad essa ha aderito pressoché tutta la comunità scientifica.

Inoltre, una volta formatasi l'idea che questo campo di ricerca è "patologico", tutte le pubblicazioni in questo ambito tendono ad essere rifiutate dalle riviste scientifiche internazionali. Il normale processo di *review* si interrompe bruscamente.

Ciò conduce spontaneamente al mito...

Dalla scienza al mito

Ciò che è avvenuto con la Fusione Fredda (e ciò che accade pure in altri casi) è stata la creazione di un mito: il mito che il fenomeno non sia reale. Tale mito consiste in un "racconto elaborato" che in principio potrebbe anche essere vero.

Le due principali (e alternative) attitudini verso tale "racconto" possono essere:

1. accettarlo senza approfondire seriamente;
2. approfondirlo prima di decidere se accettarlo o meno.

L'attitudine n. 1 si manifesta quando c'è una forte disposizione ad accettare il mito, perché esso conferma il proprio sistema di credenze.

L'approccio n. 2 è la reazione più scientifica, ma che talvolta risulta scavalcata, specie se ci sono in ballo forti emozioni.

Ciò conduce alla domanda chiave: verso quali altre tematiche prevale questa situazione di accettazione mitica di un giudizio non scientifico?

Memoria dell'acqua ("effetto Benveniste")

In generale, qui il "problema" è dato dai comportamenti "anomali" dell'acqua, messi in evidenza da diverse ricerche sperimentali sia in ambito biologico che fisico-chimico (omeopatia, Piccardi, Benveniste, proprietà magnetiche dell'acqua e dei sistemi biologici) che non sono ancora "rientrati nei ranghi" in un paradigma accettato da tutti gli scienziati di ogni ordine e grado... D'altronde qual è attualmente una spiegazione convincente del motivo per cui alla temperatura di 100°C e alla pressione di 1 atmosfera un insieme diluito di molecole d'acqua, in fase di vapore, subisce una discontinua trasformazione della dinamica interna tale da "convincere" velocissimamente tutto l'insieme di molecole ad incrementare la densità di ben 1.600 volte, e tutto ciò insieme ad una notevole cessione di energia all'esterno? Dal punto di vista teorico è scaturita, da parte di due fisici teorici di fama, Emilio Del Giudice e Giuliano Preparata, la visione che il campo elettromagnetico sia quel mezzo interattivo attraverso cui grandi insiemi di componenti elementari si correlino su lunghe distanze, generando così una dinamica più complessa di quella fondata sull'interazione di coppie di componenti mediate da forze di corto raggio (come è invece schematizzato nella visione corrente).

Ma, chi era Benveniste? Nato a Parigi nel 1935, studia medicina e nel '67 diviene direttore clinico alla Facoltà di Medicina di Parigi; sempre alla fine degli anni '60 è ricercatore all'Istituto sulla Ricerca sul

Cancro del CNRS e poi si occupa di patologia sperimentale in California. Nel 1970 scopre il *Platelet-Activating Factor* ("fattore attivante delle piastrine del sangue"). Nel 1978 diviene Direttore di Ricerca INSERM (Institut National de la Santé Et de la Recherche Médicale), e nel 1980 viene posto a capo dell'unità di Ricerca 200 dell'INSERM: Immunologia delle allergie e delle infiammazioni. È autore di circa 300 pubblicazioni su riviste internazionali. È morto durante un intervento chirurgico al cuore, nei primi giorni dell'Ottobre 2004. Pochi giorni dopo, fu pubblicata una sorta di anomala commemorazione sulla rivista *Nature*, dai toni intollerabilmente aggressivi e dal contenuto fuorviante.

Nel caso degli esperimenti condotti da Benveniste, le osservazioni da lui fatte a partire dal 1988 e negli anni seguenti sono state:

1. attività biologica presente nelle soluzioni altamente diluite;
2. campi elettromagnetici che inducono attività biologica.

L'acqua come ci viene data a bere

L'obiezione standard è: le soluzioni altamente diluite sono "acqua pura", questo perché la maggior parte delle persone pensa all'acqua come un insieme caotico di molecole di H₂O che si muovono a caso. Ma gli esperti dell'acqua sanno che l'"acqua pura" non è per nulla così semplice! Ci sono sempre dei *cluster* di molecole, e dagli studi teorici di Elettrodinamica Quantistica Coerente (QED Coerente) che abbiamo citato prima (Del Giudice, Preparata) si prevede addirittura una struttura bifasica dell'acqua. Bisogna dire che già Roentgen (il padre dei raggi X) nel 1892 propose per la prima volta che l'acqua avesse una struttura a due fasi, prospettando questo modello empirico per spiegare l'andamento della solubilità in soluzioni acquose in funzione della temperatura. Tale spiegazione fu fin troppo facilmente bollata come inadeguata, data l'impossibilità di comprendere come potessero esistere due tipi diversi di raggruppamenti di molecole uguali pur nelle stesse condizioni termodinamiche. In questo caso, invece, tale struttura scaturisce proprio dai calcoli di elettrodinamica quantistica. La fase "incoerente" è costituita da molecole d'acqua nello stato fondamentale (*ground state*), cioè come nella fase gassosa (vapor d'acqua); tali molecole sono disposte densamente negli interstizi attorno a dei grandi raggruppamenti in cui le molecole interagiscono coerentemente con un intenso campo elettromagnetico "autogenerato". Tali "domini di coerenza", con un raggio di 250 Å (25 nm) e i cui centri distano 750 Å (75x10⁻⁹m), sono "isole molecolari" che a una data temperatura sono sopravvissute all'attacco delle fluttuazioni termiche che tendono a

imporre loro il disordine. La densità di queste molecole è simile a quella del ghiaccio. Tutte queste molecole oscillano in fase con un campo elettromagnetico "autogenerato". Le molecole oscillano a tale frequenza tra il *ground state* e lo stato energetico eccitato $E = 12.06$ eV (si noti che la soglia di ionizzazione è vicinissima $E_{ion} \approx 12.6$ eV; siamo nel lontano ultravioletto). È importante comprendere che grazie a questi calcoli si possono prevedere per la prima volta teoricamente, con un approccio di base, *ab initio*, cioè direttamente dai calcoli di elettrodinamica quantistica, una serie di parametri sperimentalmente misurabili dell'acqua, tra cui:

- il calore specifico dell'acqua liquida (si vede che è connesso alla frazione di fase coerente che "evapora" dalla superficie dei domini di coerenza diventando incoerente);
- l'anomalia della densità dell'acqua liquida, che ha un massimo a 4 °C, ed a 0 °C è più densa dell'acqua solida, cioè del ghiaccio (scaturisce dalla sovrapposizione delle due differenti dipendenze dalla temperatura delle densità delle due fasi);
- la temperatura di ebollizione;
- il volumecritico, identificato come il più grande volume molare al di sopra del quale non possono avere luogo spontaneamente processi di QED coerente;
- il calore latente di evaporazione (anche questa quantità è connessa alla frazione di fase coerente che "evapora" dalla superficie dei domini di coerenza divenendo incoerente);
- i ponti-idrogeno fra le molecole d'acqua; essi non sono la causa delle interazioni fra molecole, poiché le protuberanze delle nuvole elettroniche molecolari non esistono nelle molecole isolate; i ponti-idrogeno sono, al contrario, gli effetti della dinamica coerente nell'acqua liquida, che rimescola le nuvole elettroniche producendo così le protuberanze.

Si capisce come da questa visione scaturiscano possibilità sperimentali che potrebbero andare ad inquadrare tante delle numerosissime "anomalie" riscontrate da molti ricercatori, tra cui lo stesso Benveniste.

Tornando alla "cronaca" del discredito, cosa accade a Benveniste? La pietra dello scandalo fu l'articolo apparso sulla famosa rivista internazionale *Nature*, il 30 giugno 1988, *Human basophil degranulation triggered by very dilute antiserum against IgE*. In questo articolo vengono descritti una serie di esperimenti condotti utilizzando diluizioni omeopatiche del cosiddetto anti-IgE (un anticorpo responsabile di reazioni allergiche), che malgrado ciò – vale a dire essendo scomparso dal solvente acqua – induceva comunque in misura statisticamente significa-

tiva la degranolazione dei basofili umani in coltura (cioè il rilascio di istamina, da cui la reazione allergica). Da ciò il tormentone di “memoria dell’acqua” con cui è passato alla storia questo celebre quanto controverso risultato sperimentale.

Ebbene, i *referees* di *Nature* non poterono trovare alcun errore nella ricerca di Benveniste! Tant’è vero che l’articolo fu pubblicato. Ma questo articolo veniva opportunamente preceduto da un altro, anonimo (ma, scritto probabilmente dal direttore di *Nature*, cioè John Maddox), dal titolo *Quando credere all’incredibile*, in cui si evidenziava l’inspiegabilità teorica dei fenomeni descritti, e si invitavano i lettori a sospendere il giudizio fino a ulteriori controlli.

Un variegato trio di “controllori”: il mago, l’editore, il giornalista

Successivamente, il Direttore di *Nature* organizzò dei “controlli” che si sostanziarono nella visita, lunga una settimana, al laboratorio di Benveniste di tre ospiti ben assortiti: un famoso illusionista ed ipnotizzatore statunitense, James Randi (membro attivissimo dello CSICOP, Committee for the Scientific Investigation of Claims of the Paranormal, lo zio d’America dell’italiano CICAP, per intenderci), appunto il direttore di *Nature*, John Maddox, ed il sedicente “acchiappa-frodi” Walter Stewart. Ebbene, cosa accadde alle pluriennali ricerche di Benveniste, riprodotte in laboratori italiani, israeliani, e canadesi, da ricercatori di valore internazionale che firmavano lo “scandaloso” articolo, durante tali “magici” e “ipnotici” “controlli”, effettuati da tre persone e durati una settimana, descritti da Benveniste come uno “spettacolo da circo”? Ovviamente, l’attitudine dei tre era di scovare il trucco, la frode, l’imbroglio, dovunque esso fosse, e in ogni caso essi ben certi della fallacia dei risultati pubblicati da Benveniste.

I risultati della “verifica” di questo trio, furono prontamente pubblicati su *Nature* il 28 luglio 1988 (rapidissimamente, cioè soltanto 28 giorni dopo la pubblicazione di Benveniste, e senza alcun “referaggio” internazionale!).

Nella sua replica su *Nature*, Benveniste li accusò di “caccia alle streghe” e di “maccartismo”. In effetti, ci chiediamo: questi “risultati” dei nostri tre elementi sono stati riprodotti da qualche scienziato? E quali scienziati avevano fatto da *referee* al loro articolo? Si tratta di domande retoriche, anche perché l’articolo, malgrado il titolo ben netto, parlava sì di “pseudoscienza”, ma non chiariva il mistero della “memoria dell’acqua”, ma neppure accusava alcuno di alcunché! Per cogliere l’attitudine dei tre non basta leggere l’articolo, ma bisogna interpretarne le intenzioni: si dichiaravano ben sicuri della buona fede di Benveniste (quale magnanimità!), però riferendosi alla coautrice Davenas, ringraziandola per i

conteggi, insinuavano che non fosse in buona fede, cosa che poi Randi ha, in effetti, dichiarato esplicitamente anche se soltanto privatamente. Si concludeva poi che c’erano stati degli errori di campionatura statistica.

Inoltre, un biologo o un medico avrebbe trovato semplicemente divertente il supposto “scandalo” sollevato dai 3 “investigatori” rispetto al fatto che la ricerca era stata finanziata da una società farmaceutica interessata a quei risultati poi effettivamente ottenuti (avviene così nella quasi totalità dei casi). In quanto non-biologi, poi, i 3 “investigatori” probabilmente non erano certo perfettamente consapevoli dell’argomento su cui volevano “investigare”, e siccome non c’è stato alcun *referee* esperto che abbia valutato il loro successivo articolo, questo fa capire bene che valore potesse avere la nettezza delle loro conclusioni contro la ricerca pluriennale di Benveniste.

Eppure, è proprio da tale articolo che è esploso, e si è propagato violentemente, il discredito totale verso quelle ricerche!

Un articolo successivo di Benveniste, poi, che con un controllo a doppio cieco, contraddiceva le conclusioni di Maddox, Stewart e Randi, non fu accettato per la pubblicazione da *Nature*. Malgrado ciò Benveniste continuò a sviluppare le sue tecniche sperimentali, ma le riviste rifiutavano di pubblicare i suoi articoli.

Nel caso di Benveniste si riproduce ancora una volta lo stesso tipo di fenomeno dei casi precedentemente esaminati: si può dare una mazzata fatale ad un campo di ricerca da parte di alcuni specifici individui “ostili” che si ergono a “giudici” definitivi, e tutto ciò nel breve volgere di poche settimane! Cioè: avere potere è più importante che avere ragione!

Accenniamo quindi a due importanti “veicoli di potere”:

1. il “libero” server dei *preprint* degli articoli nel campo della fisica: arxiv.org;
2. il Comitato per l’Investigazione Scientifica sulle affermazioni sul Paranormale; CSICOP negli USA, ma recentemente mutato il suo nome in Committee for Skeptical Inquiry (CSI), CICAP in Italia, nonché filiazioni e fratellanze varie.

Per accennare, solo al primo punto, ciò che non sarebbe così ovvio è che c’è comunque un filtro nella pubblicazione immediata, pur non essendoci opera di *review*. Il filtro è connesso al fatto che l’articolo possa essere considerato “inappropriato”, concetto che spesso non è distinto da “non ortodosso”! Proprio per mettere il dito nella piaga, nel 2002 Brian Josephson inviò ad arxiv.org un articolo di *review* di Edmund Storms sulla Fusione Fredda, ed effettiva-

mente – come previsto – se lo vide rifiutare come “inappropriato”, e dopo una sua richiesta di spiegazioni, il fatto fu seguito poi da incredibili arrampicate sugli specchi nel tentativo di giustificare quella scelta.

Per rammentare che le vere novità scientifiche nascono sempre ed inevitabilmente “strane”, e quindi sono sempre facilissime da “criticare” nei loro primi stadi, si noti che anche nel caso del primo *transistor*, la scoperta avvenne empiricamente presso i laboratori privati della Bell, alla fine degli anni '40, e William Shockley, uno dei suoi principali inventori, ci lavorò un bel po' per provare a intuire e schematizzare le basi fisiche del suo funzionamento – ma attenzione! – ciò avvenne soltanto dopo che l'aveva già inventato e sperimentato! Quindi poi scrisse *Electrons and Holes in Semiconductors* (Van Nostrand, New York, 1950) con cui rivoluzionò la fisica dello stato solido, e infine... gli fu assegnato anche il premio Nobel nel '56!

Gioco di società

In conclusione, e in prospettiva, propongo un piccolo gioco di società per le fredde serate d'inverno: quali altre questioni ricadono oggi in questa categoria di “nuovi tabù”, e quante e quali connessioni sono presenti fra di esse?

Si prepari un ampio tabellone bianco da riempire, ma dubito fortemente che un solo inverno possa mai bastare.

AGOSTO 2012

* *CEO di PROMETE Srl, CNR Spin off Company*

Bibliografia

- R. Germano, *Fusione Fredda. Moderna Storia d'Inquisizione e d'Alchimia*, Bibliopolis, 2000, 2003.
- R. Germano, *AQUA. L'acqua elettromagnetica e le sue mirabolanti avventure*, Bibliopolis, 2007.
- S. De Falco, R. Germano, *Il Trasferimento Tecnologico*, Franco Angeli, 2010.
- R. Germano, *Fusione Fredda: una moderna storia di inquisizione*, in “Scienza e Democrazia”, a cura di Marco Mamone Capria, Liguori Editore, 259-275, 2003.
- R. Germano, *Acqua fresca e Omeopatia, ovvero un Comitato per il Controllo delle Affermazioni Normali?* in “Scienze, Poteri e Democrazia”, Editori Riuniti, 375-416, 2006.
- B. D. Josephson, intervento al meeting annuale di premi Nobel del 2004 *Pathological Disbelief*.
- Langmuir, *Pathological Science*, Colloquium at Knolls Research Laboratory, 18 Dec 1953, ed. R. N. Hall, reprinted in *Phys. Today*, 42, 36-48, 1989.
- E. Storms (Los Alamos National Laboratory, Nuclear Materials Technology Division, MS C348, Los Alamos, New Mexico 87545) *Review of experimental observa-*

tions about the cold fusion effect Fusion Technology, 20, 433-477, 1991.

- M. Fleischmann and S. Pons *Electrochemically Induced Nuclear Fusion of Deuterium* J. Electroanal. Chem., 261, 301, 1989.
- S. E. Jones, E. P. Palmer, J. B. Czirr, D. L. Decker, G. L. Jensen, J. M. S. Thorne, F. Taylor, and J. Rafelski, *Observation of Cold Nuclear Fusion in Condensed Matter*, Nature, 338, 737, 1989.
- T. Bressani, E. Del Giudice, and G. Preparata, *First steps towards an understanding of cold nuclear fusion* Il Nuovo Cimento, 101, 845, 1989.
- G. Preparata, *QED Coherence in Matter*, World Scientific, 1995.
- M. Fleischmann, S. Pons, G. Preparata, *Possible Theories of Cold Fusion*, Il Nuovo Cimento 107 A, 685, 1994.
- De Ninno, A. Frattolillo, A. Rizzo, E. Del Giudice, G. Preparata, *Experimental Evidence of ^4He Production in a Cold Fusion Experiment*, ENEA, Unità Tecnico Scientifica Fusione, Centro Ricerche Frascati, RT/2002/41/FUS - Rapporto 41, 2002.
- S. Hahnemann, *Organon* Red edizioni, Como, 1995.
- D. T. Reilly, M. A. Taylor, C. Mc Sharry, T. Aitchison, *Is homeopathy a placebo response? Controlled trial of homeopathic potency with pollen in hay-fever as model* Lancet, 2 [8512], 881-886, 1986.
- K. Linde, N. Clausius, G. Ramirez, D. Melchart, F. Eitel, L. V. Hedges, W. B. Jonas, *Are the clinical effects of homeopathy all placebo effects? A meta-analysis of randomized, placebo controlled trials* Lancet, 350, 834-843, 1997.
- P. C. Endler, *Homeopathy Research – An expedition Report. An Old Healing System Gains Plausibility*, Edition@Inter-Uni.Net, Graz, 2003.
- P. Bellavite, A. Signorini, *The Emerging Science of Homeopathy*, North Atlantic Books, Berkeley, California, 1995, 2002.
- V. Elia and M. Niccoli, *Thermodynamics of Extremely Diluted Aqueous Solutions*, Annals of the New York Academy of Sciences, 879, 241, 1999.
- V. Elia and M. Niccoli, *New physico-chemical properties of water induced by mechanical treatments. A Calorimetric study at 25°C*, Journal of Thermal Analysis and Calorimetry, 61, 527-537, 2000.
- V. Elia V and M. Niccoli, *New Physico-Chemical Properties of Extremely Diluted Aqueous Solutions*, Journal of Thermal Analysis and Calorimetry, 75, 815-836, 2004.
- V. Elia, S. Baiano, I. Duro, et al. *New and Permanent Physico-Chemical Properties of The Extremely Diluted Aqueous Solutions of the Homeopathic Medicine. A Conductivity Measurements Study at 25°C in Function of the Age of the Potencies*, Homeopathy 93, 144-150, 2004.
- V. Elia, E. Napoli, M. Niccoli, et al. *New Physico-Chemical Properties of Extremely Diluted Aqueous Solutions. A calorimetric and conductivity study at 25°C*. Journal of Thermal Analysis and Calorimetry, 78, 331-342, 2004.
- V. Elia, M. Marchese, M. Montanino, et al. *Hydrohysteretic phenomena of “extremely diluted solutions” induced by mechanical treatments. A calorimetric and*

- conductometric study at 25 °C, *Journal of Solution Chemistry*, 34(8), 947-960, 2005.
- V. Elia, L. Elia, P. Cacace, et al. *Extremely diluted solutions as multi-variable systems. A study of calorimetric and conductometric behaviour as function of the parameter time*, *J. Therm. Anal. Calor.* 84 (2): 317-323, 2006.
 - V. Elia, L. Elia, M. Marchese, et al. *Interaction of "extremely diluted solutions" with aqueous solutions of hydrochloric acid and sodium hydroxide. A calorimetric study at 298 K*, *J. Mol. Liq.*, 130: 15-20, 2007.
 - V. Elia, L. Elia, M. Montanino, et al. *Conductometric studies of the Serially Diluted and Agitated Solutions. On an anomalous effect that depends on the dilution process.*, *J. Mol. Liq.*; 135: 158-165, 2007.
 - V. Elia, L. Elia, E. Napoli, et al. *Conductometric and calorimetric studies of serially diluted and agitated solutions: the dependence of intensive parameters on volume*, *International Journal of Ecodynamics*, 1(4): 1-12, 2006.
 - L. Rey, *Thermoluminescence of ultra-high dilutions of lithium chloride and sodium chloride*, *Physica A*, 323, 67-74, 2003.
 - E. Del Giudice, G. Preparata and G. Vitiello, *Water as a Free Electric Dipole Laser*, *Physical Review Letters*, 61, n°9, 1085-1088, 1988.
 - R. Arani, I. Bono, E. Del Giudice and G. Preparata, *QED Coherence and the thermodynamics of water*, *Int.J.Mod.Phys.B*, 9, 1813, 1995.
 - E. Del Giudice, G. Preparata, *Coherent Electrodynamics in water*, J.Sculte, C.Endler editors, *Fundamental Research in Ultrahigh Dilution and Homeopathy*, Kluwer, 89-103, 1998.
 - E. Del Giudice, G. Preparata, *A new QED picture of water: understanding a few fascinating phenomena*, in the Vol. *Macroscopic Quantum Phenomena* (ed. E.Sassaroli et al.), World Scientific, 1998.
 - P. Belon, J. Cumps, P. F. Mannaioni, J. Ste-Laudy, M. Roberfroid, F. A. C. Wiegant *Inhibition of human basophil degranulation by successive histamine dilutions: results of a European multi-centre trial* *Inflammation Research*, 48, supplement 1: S17-18, 1999.
 - Anonimo, *When to believe the unbelievable*, *Nature*, 333, 787, 1988.
 - E. Davenas, F. Beauvais, J. Amara, M. Oberbaum, B. Robinzon, A. Miadonna, A. Tedeschi, B. Pomeranz, P. Fortner, P. Belon, J. Sainte-Laudy, P. Poitevin and J. Benveniste, *Human basophil degranulation triggered by very dilute antiserum against IgE*, *Nature*, 333, 816-818, 1988.
 - J. Maddox, J. Randi and W. W. Stewart, *"High dilution" experiments a delusion*, *Nature*, 334, 287-290, 1988
 - J. Benveniste, *Reply*, *Nature*, 334, 291, 1988.
 - S. J. Hirst, M. A. Hayes, J. Burrige, F. L. Pearce, J. C. Foreman, *Human basophil degranulation is not triggered by very dilute antiserum against IgE*, *Nature*, 366, 525-527, 1993.
 - P. Belon, J. Cumps, P. F. Mannaioni, J. Ste-Laudy, M. Roberfroid, F. A. C. Wiegant, *Inhibition of human basophil degranulation by successive histamine dilutions: results of a European multi-centre trial*, *Inflammation Research*, 48, supplement 1: S17-18, 1999.
 - D. Drasin, *How to debunk just about anything*, Disponibile on line, www.tcm.phy.cam.ac.uk/~bdj10/scepticism/drasin.html
 - V. Elia, E. Napoli and R. Germano *The "Memory of water": an almost deciphered enigma. Dissipative structures in the extremely diluted aqueous solutions*, *Homeopathy*, 96, 3, 163-169, 2007.
 - Yinnon, T. A. Yinnon, *Domains in aqueous solutions: theory and experimental evidence*, *Modern Physics Letters B*, Vol.23, N.16, 1959-1973, 2009.
 - L. Montagnier, J. Aïssa, S. Ferris, J-L. Montagnier, C. Lavallée, *Electromagnetic signals are produced by aqueous nanostructures derived from bacterial DNA sequences*, *Interdiscip. Sci. Comput. Life Sci.*, Vol.1, N.2, 81-90, 2009.
 - L. Montagnier, J. Aïssa, C. Lavallée, M. Mbamy, J. Varon and H. Chenal *Electromagnetic detection of HIV DNA in the blood of AIDS patients treated by antiretroviral therapy*, *Interdiscip. Sci. Comput. Life Sci.*, Vol.1, N.4, 245-253, 2009.
 - De Ninno, E. Del Giudice and A. Frattolillo *Excess Heat and Calorimetric Calculation: Evidence of Coherent Nuclear Reactions in Condensed Matter at Room Temperature*, *Low-Energy Nuclear Reactions Sourcebook*, Chapter 7, ACS Symposium Series, Vol. 998, 127-152, 2008.



Cosa sognano i ragazzi?

A cura di *Giulio Trapanese*

Napoli, Luglio 2012.

Una conversazione con Mario Autieri, Pia Pucci e Giovanna Callegari, insegnanti, a diverso titolo, di ragazzi di scuole superiori di Napoli e provincia.

Giulio: Come redazione della rivista nutriamo il desiderio di approfondire il tema della condizione di vita dei giovani di questi ultimi anni. E per questo abbiamo creduto di poter contare sul vostro aiuto, dal momento che negli ultimi anni avete insegnato a scuola e siete stati a stretto contatto con almeno alcuni di questi. Quello che crediamo è che osservare i giovani significhi in un certo senso osservare il futuro che si sta venendo a creare. Le persone giovani della fascia di età scolastica assorbono in un modo incredibile i tratti del presente che stiamo vivendo. In verità questa riflessione è sulla scia di una più ampia che stiamo compiendo come rivista, e che riguarda, più in generale, la rivoluzione antropologica avutasi con l'insediarsi delle nuove tecnologie nella nostra vita, in particolare con quella della rete di internet. Noi siamo in qualche modo convinti che il cambiamento sia stato tanto rapido, quanto complicato da provare ad essere compreso. Se è vero, infatti, che ci sono tanti studi critici relativi a quello che sta avvenendo, e alla trasformazione di tanti aspetti della vita a causa dei nuovi mezzi di comunicazione fra gli uomini, è però vero che, essendo un processo in cui siamo dentro, ci risulta difficile determinare la portata del cambiamento in atto. Noi abbiamo una rubrica sulla rivista che si intitola *Esperienza e rappresentazione*, che è l'espressione di un piccolo gruppo di ricerca, che sta tematizzando la trasformazione dell'esperienza in conseguenza dell'accelerazione impressa alla vita negli ultimi anni, e del tratto di smaterializzazione delle relazioni umane in genere.

Per quanto non sappiamo bene cosa stia accadendo, ci teniamo, tuttavia, a segnalare la profondità del cambiamento. Dunque, alla luce di ciò, porre domande ai giovani, parlare con loro, e, al tempo stesso, confrontarsi con chi quotidianamente dialoga con loro, è per noi modo di ricercare attorno a questo tema. Porci delle domande, andare alla ricerca dei significati che si stanno andando formando oggi, significa operare una ricerca sul mondo, ricerca che è, d'altra parte, un passo necessario alla trasformazione di questo.

Ho creduto di intitolare questo nostro incontro "Cosa sognano i ragazzi?"...

Pia: Ah è "cosa sognano?" Non "Cosa sono i ragazzi?"

Giulio: Beh, quello che sognano è quello che sono. No, comunque quando vi ho scritto per convocarvi, ho intitolato l'incontro "Cosa sognano?"

Giovanna: Io addirittura avevo letto "Che cosa pensano?"

Giulio: Ah quindi nessuno aveva letto il titolo giusto fra voi?

Mario: No io avevo letto "Cosa sognano i ragazzi?"

Giulio: In ogni modo l'abbiamo intitolato "Cosa sognano i ragazzi?" per tagliarlo di più sull'aspetto dell'immaginazione e dell'immaginazione intesa come soggettivazione. L'ultima cosa che vi dico per introdurre riguarda un ulteriore elemento. La riduzione dell'esperienza del sogno, come indice dell'aspettativa e della speranza, mi sembra un tema chiave per l'oggi. Lo possiamo declinare in tanti modi diversi, perché possiamo coglierlo rispetto al momento contingente della crisi e della perdita di fiducia nel futuro, ma io ritengo abbia un significato antropologico ben più complesso. Oggi evidentemente la frattura dei livelli di appartenenza procura anche la riduzione della proiezione di sé nel futuro. E quindi l'appiattimento sull'esperienza quotidiana, presente, riflette questo assottigliamento.

Io quindi comincerei direttamente da quest'aspetto del sogno. Pur non insegnando a scuola, infatti, ho fatto diverse lezioni a dei ragazzi, così come in genere provo ad osservarli quando ne ho l'opportunità. Ad esempio, quindi, sul sogno, mi sembra ci sia un cambiamento qualitativo decisivo negli ultimi dieci-quinici anni...

Pia: A questo proposito ti chiederei quando credi che ci sia stato questo cambiamento? Hai un'idea temporale di questo cambiamento? Perché io credo che quello che riguarda gli adolescenti riguardi assolutamente anche quelli più grandi; per certi aspetti non ritrovo siano grandi le differenze. Come se all'improvviso fosse successo qualcosa che ha riguardato gli individui dai quindici anni ai cinquanta, per quanto, chiaramente, con delle specificità.

Giulio: Per quanto individuerei una fase di cambiamento lunga, risalente almeno ad un mezzo secolo, in cui farei rientrare pienamente la televisione, per la nostra discussione mi concentrerei soprattutto sugli ultimi quindici anni, che sono stati caratterizzati dal passaggio ulteriore di internet e delle nuove forme di condivisione costituite dai *social network*, dalle *chat*, dagli spazi virtuali, insomma dell'istantaneità introdottasi nella comunicazione a distanza fra le persone.

Pia: Certo, credo che questa istantaneità delle cose le abbia cambiate...

Giulio: Le ha cambiate magari solo accelerando un processo già in atto... Direi dunque di concentrarsi sugli ultimi dieci anni. Un ragazzo che oggi ha quindici anni, infatti, è completamente dentro questa nuova fase; ad esempio, il suo apprendimento della scrittura è stato già mediato dalle nuove forme di comunicazione informatica.

Pia: Ma il sogno? In che senso lo poni in relazione a queste trasformazioni?

Giulio: Questa associazione è tutta da dimostrare. Tuttavia io proverei a stabilire questo tipo di associazione. Aggiungo un ultimo elemento. Nel gruppo di ricerca *Esperienza e rappresentazione*, c'è chi, da laureato in psicologia, ha stabilito una connessione fra sogno in quanto elemento fisiologico (il sogno della fase rem, per intenderci) ed esperienza dello schermo. Si è posto il problema, cioè, di considerare come cambi il modo in cui sogniamo in relazione ad un'esperienza dello schermo e del videogioco, in particolare, nelle ore che precedono il nostro sonno notturno. Sembrerebbe, infatti, che il sogno, in questi casi, presenti una sovrapposizione confusa di immaginazione interna ed immagine esterna, mostrandoci una sovrapposizione fra l'esperienza percettiva esterna e quella relativa al sogno. In un certo senso, la prima tenderebbe a soppiantare la seconda. Sognare di essere parte del video gioco, ad esempio, e di continuare a giocare sognando, costituirebbe un'esperienza tipica per molti soggetti che in tal modo vivono una certa identificazione inconscia con quello che percepiscono nello schermi. Tutto questo è interessante perché rivela in modo chiaro una parte della nostra mente che non è sempre visibile, vale a dire la nostra parte inconsapevole o quella che io chiamerei di identificazione percettiva inconsapevole con il mondo.

Mi sembra questa una suggestione assai interessante.

Tuttavia, quando io, invece, vi chiedo del sogno, mi riferisco ad esso in quanto aspettativa, chiaramente non in quanto sogno fisiologico.

Pia: Io credo sicuramente ci potremmo trovare tutti sul fatto che l'aspettativa e il sogno sono ridotti oggi ormai, più o meno, ad un mutuo o all'aspettativa di un lavoro fisso,

Giulio: Cioè alla speranza di trovare una sistemazione?

Pia: Sì parliamo della paura di non sapere cosa accadrà, e quindi della necessità di inserirsi in qualche modo nella società, la qual cosa poi certamente determina tutta una serie di fatti e paure. E poi direi un gran bisogno di sicurezza

Giulio: E questo lo vedi come una condizione che interessa un po' tutta la scuola in cui sei stata ed è quindi trasversale alla provenienza dei ragazzi?

Pia: Sì, assolutamente sì. Non credo certo che i ragazzi non sognino proprio più. Questo ovviamente no, però la prima cosa che viene in mente, almeno a me, è sicuramente questo appiattimento verso il discorso della sicurezza. Trovare un cantuccio nel mondo. D'altra parte anche la maggior parte delle battaglie che fanno i ragazzi, si pongono tutte su di un piano di rivendicazione di diritto.

Giulio: Nel senso del diritto al lavoro, il diritto all'istruzione, etc.?

Pia: Sì, io sento molto questa cosa; sicuramente è una riduzione notevole della capacità di rischiare qualcosa della propria esistenza. Come se in qualche modo ci si trovasse già in una condizione di rischio. I ragazzi sono già a rischio, a rischio di non avere lavoro; dunque, se non ho alcuna sicurezza, non metto in conto di dare qualcosa in più per tentare di raggiungere qualcosa di completamente altro. Per questo si privilegia l'inserimento in canali che possano portarti in qualche posto già conosciuto. Questo è l'elemento trasversale. Solo forse qualcuno della nostra generazione si pone in modo un po' critico, e magari fa della precarietà anche una possibilità e non solo una condanna esistenziale.

Mario: Io, in verità, come dato di esperienza diretta posso notare che nella fascia generazionale con cui vengo a contatto la cosa che balza agli occhi è un'enorme frattura tra il breve tempo in cui loro sono a contatto con loro come professore e il resto della loro vita. C'è un grande scollamento fra quelli che loro pensano sia la vita e quello che sono obbligati a fare nel sistema in cui si trovano: la scuola. Scollamento fra sistema dei saperi istituzionali e quelle che credono sia le vere esperienze della vita. Già questa costituisce un'enorme frattura.

All'interno di questa viene fuori il fatto che loro si sono trovati a crescere in un sistema che li ha posti da subito in un mondo di comunicazione generalizzata, e questa comunicazione ha influito sul modo in cui loro si pongono nella vita. Ad esempio, questa comunicazione generalizzata che li coinvolge fuori e dentro la scuola, questa comunicazione, è appiattita su di una quotidianità di massa molto ben definita. Nei modelli dei media tu hai a che fare con una serie di identità molto ben strutturate. Intendo dire che il loro bagaglio di esperienza è chiaramente filtrato da internet e dalla TV. Si trovano di fronte a tutta una serie di identità professionali o esistenziali ben strutturate. Quando parli con loro di quelle che sono le loro aspettative del futuro, i ragazzi si riferiscono alla figura scientifica, per come è stata filtrata dalla televisione. Ma il modello può essere anche

il medico di una serie televisiva, così come l'imprenditore apparso in televisione. Questo comporta che avendo identità già ben strutturate, i ragazzi non riescono a capire come si arriva a costruire questa identità, non arrivano a capire come fare per arrivare a quel punto.

Giulio: Tu dici che i modelli si impongono direttamente sulla loro coscienza...

Mario: Esattamente, quello che a loro manca completamente è la percezione di cosa ci sia dietro questa identità. Noi che proveniamo da un altro tipo di esperienze e che proviamo a fare loro capire cosa può significare costruirsi un'identità e cioè la fatica del lavoro e della propria formazione personale per arrivare a costruirselo. Questo tipo di lavoro non viene percepito da loro. Allora proprio perché c'è questa frattura dei saperi, i ragazzi non s'immaginano che quello che sono obbligati a fare tutti i giorni sia funzionale esattamente a questo obiettivo. Credono piuttosto di avere dei modelli già pronti e questi non hanno nulla a che vedere con quello che loro fanno a scuola.

Pia: Fammi capire meglio, secondo te c'è un collegamento fra le due cose? Io non credo che però possiamo imputare loro questa colpa...

Mario: Anche io non credo che sia colpa loro, però c'è da impostare una riflessione su quello che il sistema dei saperi offre a questi ragazzi. Non imputo a loro una responsabilità particolare per il fatto che avvertono estraneo questo sistema dei saperi.

Giulio: Io credo che questo rifletta una realtà oggettiva.

Mario: Esattamente, secondo me riflette questo. Allora questo tipo di scollamento è da imputare non alla loro superficialità, ma al fatto che noi non siamo più in grado, come sistema, di formare il loro modo di rapportarsi alla realtà. Quindi non esistono più mediazioni. Ognuno sta abbarbicato sulla propria esperienza, per cui io continuo a lamentarmi del fatto che nessuno sa più tradurre dal greco, e non mi interrogo se deve ancora essere veicolato in questo modo il loro rapporto con questo tipo di tradizione istituzionale.

Giulio: Mario, tu mi porti subito ad un tema che avrei voluto introdurre dopo, ma credo ne possiamo benissimo parlare adesso. Perché oggi insegnare a scuola significa svolgere della formazione in un luogo necessariamente marginale rispetto al sistema che realmente oggi forma i valori su scala di massa. Oggi come professore trascorri alcune ore in una classe, però poi dopo le forze che agiscono sulla coscienza di queste persone come modelli e, dunque,

come formazione di senso, sono decisamente più grandi e potenti di quanto possa fare tu in classe.

Mario: Sì io penso che effettivamente le cose stiano così...

Giulio: Sì, diciamo allora che rispetto agli anni sessanta in cui il professore era, nel bene e nel male, il tramite tra te ed un sistema culturale, la differenza è qualitativamente significativa. All'epoca magari potevi anche rifiutare quel modello dottrinario, ma comunque quello incarnava una figura non ignorabile.

Mario: La mediazione funzionava ancora allora...

Giulio: Ho l'impressione che oggi il professore venga considerato dai ragazzi in modo simile ad un funzionario delle poste, cioè come un semplice lavoratore che offre un servizio, ad esempio, spiega, fa la sua lezione, mette i voti. Quando poi tu studente esci dall'aula, la vita vera ed anche la cultura del mondo è tutt'un'altra cosa. Perché tu, invece, Pia fai cenno con la testa che non sei d'accordo?

Pia: Quello su cui credo di non essere d'accordo è la marginalità di cui parli rispetto alla scuola oggi. Però forse avrei bisogno di capire meglio cosa intendi. Io vedo la scuola oggi, come mai, una fabbrica di consenso. Quello che è oggettivamente cambiato negli ultimi anni riguarda l'organizzazione del sistema scolastico, perché le ultime riforme vanno nella direzione della determinazione per numeri, crediti e debiti.

Giulio: Ti riferisci al criterio della misurabilità...

Pia: Sì, la misurabilità, l'efficienza, insomma interessa tutto, fuorché quello che effettivamente accade in classe. Fondamentalmente ciò che conta oggi in una scuola è quanti POF o PON hai fatto, o quante altre attività collaterali fai. Quello che fai in classe, a meno che non sia quantificabile, invece, non interessa a nessuno.

Giulio: Non interessa più il significato dell'esperienza dell'apprendimento e quella dello stare in una classe.

Pia: In questo quadro generale di efficienza, il sistema scuola non è marginale rispetto al resto, la scuola va esattamente nella direzione in cui sta andando la società. In questo senso direi che non è affatto marginale, la scuola fa quello che deve fare. Ha un ruolo ben preciso e, da questo punto di vista, lo compie nel migliore dei modi.

Giulio: Sì io però non intendevo marginale nel senso di essere in opposizione al tipo di sistema entro cui si trova, marginale in quanto non è il più centro di trasmissione della cultura...

Mario: Sì in effetti credo che le cose che dite non sono in contraddizione. State dicendo in pratica la stessa cosa, prendendola da punti diversi.

Giulio: Sì è vero, credo anche io che sia così...

Mario: Cioè, la scuola è marginale rispetto alla produzione di significati, cosa che ancora faceva la scuola del passato. Oggi la scuola si è appiattita su un ingranaggio che funziona esattamente come il sistema esterno alla scuola. Si collega con quello che dice Giulio perché non è più un luogo di produzione di significati, ma veicola dei significati che vengono strutturati al di fuori della scuola, e di cui la scuola è un tramite di diffusione.

Pia: Direi allora che lo scollamento che esiste, esiste non nel senso che la scuola produce qualcosa di diverso. D'altra parte, per diventare medico basta la funzionalità del sistema, serve essere veloce, efficiente e produttivo; vale a dire laurearti con 100 e andare avanti dritto per la tua strada senza perderti e senza perdere tempo. In questo senso la scuola ti insegna l'efficienza, il criterio del successo.

Giulio: D'altra parte è vero che nel metodo dell'insegnamento e in quello della didattica, ci sono elementi in grado potenzialmente di fare attrito con il regime impostosi all'esterno della scuola, i quali, tuttavia, per via della marginalità dell'esperienza della scuola sono poca cosa, e non riescono a costituire una resistenza effettiva. Oggi, ad esempio, se tu vai a chiedere di fare una ricerca in una classe, cosa che si faceva anche quaranta anni fa, oggi ciò significa spingere i ragazzi ad andare su internet e, dunque, situarsi all'interno di una rete, quella di internet, che di per sé incarna un certo determinato modello di intelligenza e di funzionamento mentale.

Mario: Il motivo per cui sono d'accordo con te quando dici che la scuola è marginale, è che la scuola si limita ormai a seguire a ruota i cambiamenti che accadono e le identità che ne conseguono. Essa veicola qualcosa che non le appartiene più direttamente. E questo è il motivo per cui la scuola non ti fa più capire come si arriva a costruire un'identità, che, in soldoni, vuol dire che quando tu chiedi di fare una ricerca, lo studente si trova praticamente abbandonato di fronte al mezzo, mentre, d'altra parte, nel suo spazio scolastico non acquisisce alcun tipo di competenza che gli permette di fruire in maniera critica di tutto il sistema comunicativo che ha di fronte. Così lo studente riesce ad impacchettare il prodotto, perché lui è a conoscenza di quale sia l'aspetto finale del lavoro, ma non ha più idea tuttavia, di quale siano i contenuti presenti all'interno di questo prodotto. La scuola viene meno su questo piano, proprio perché funziona troppo bene per il sistema. Non ti dà, infatti, ormai alcun tipo di stru-

mento per capire cosa significa strutturare un'identità.

Giulio: Questo è vero.

Pia: Io tuttavia su questo non vedo una grande differenza rispetto al passato. Non penso che rispetto al passato la scuola sia molto diversa...

Giulio: Io credo, ed è quello che avrei voluto dirti già prima, che la differenza di oggi rispetto a ieri, riguarda il ruolo e la presa del simbolico, la quale oggi è di gran lunga inferiore rispetto al passato.

Pia: Beh, il simbolico in effetti non esiste più. Sicuramente c'è un cambiamento rispetto al passato nel senso che oggi abbiamo raggiunto livelli estremi. Oggi la scuola ha perso completamente un suo senso storico.

Giulio: In che senso dici così? Avevo infatti intenzioni di farvi una domanda su questo...

Pia: Credo che ci siano sempre, a scuola, come ovunque, delle possibilità. Anzi, la scuola oggi lascia a noi insegnati effettivamente spazi di libertà grandissima. Tuttavia quello che voglio dire è che un sistema, come quello della scuola, che si pone esplicitamente come obiettivo quello dell'efficienza, e se lo pone assumendo lo studente come cliente da assecondare, è un sistema che ormai ha perso il suo senso originario. Detto questo, vorrei anche aggiungere che il problema della scuola non riguarda forse i ragazzi, ma, piuttosto, la qualità degli insegnanti. Non è una cosa secondaria. C'è nella scuola un concentrato di tutte le sfaccettature possibili della disperazione. La disperazione di chi lavora in queste strutture scolastiche senza avere la preparazione, o la volontà necessarie. I ragazzi, pur volendo, non potrebbero cambiare molto. Per questo, secondo me, è difficile fare un discorso sui ragazzi della scuola non considerando l'altro piano del discorso, quello che riguarda la preparazione e la motivazione dei professori. Che cosa è diventata, infatti, la scuola oggi? La scuola è un luogo di frustrazione generalizzata, abitata da persone che non potevano probabilmente fare altro, e che dunque si sono "accontentate" di questo tipo di lavoro. Non possiamo dimenticare, soprattutto se parliamo di una scuola come quella italiana. Perché questa si è fondata sulle mogli dei professionisti che non potevano dedicarsi nel lavoro che a questo. Se incontro ancora la speranza nelle scuole che frequento, la incontro proprio nei professori di vecchia generazione, quelli che stanno alle soglie della pensione. Per la maggior parte dei professori, infatti, i ragazzi stessi sono trasparenti. La scuola è un luogo per loro di deresponsabilizzazione totale. Perché alla fine tu a chi devi dare conto?

Giulio: Ma d'altra parte a chi potresti mai dare conto?

Pia: Sì, aspetta, non sto dicendo questo, infatti. Per me non dovresti dare conto a nessuno, perché è chiaro che sarebbe gravissimo il contrario, cioè il sistema di controllo sui docenti. Però sta di fatto che non dai conto a nessuno del modo in cui agisci, anche tu professore ti trovi in uno stato di eterna adolescenza. Questo, tuttavia, non inficia il fatto che puoi riuscire anche a fare delle cose meravigliose, per cui la scuola comunque è per me un posto meraviglioso. Certe volte ti chiedi se possa esistere un lavoro più bello. Forse soprattutto per i precari, no; quelli di ruolo mi sembrano già tutti più inquadri e stanchi.

Giulio: Ma quanto si riesce a vedere, al di là dell'alunno che si ha davanti, il ragazzo, cioè il giovane adolescente che vive una condizione complessa, impegnato a crescere? Loro stessi riescono ad aprirsi a farsi vedere da voi in classe?

Mario: Sì ci riescono. Secondo me riescono molto in questo. Io credo di avere un confronto molto esplicito con i ragazzi, che riesco a costruire anche per via del mio carattere. Collegandomi a quello che dice Pia, io aggiungerei che io vivo la mia condizione di precario, proprio in questo senso, cioè nel senso di interpretare controcorrente la condizione di insegnante. Non sentendomi, infatti, parte di questo sistema, trovandomene al limite, mi permetto di fare del lavoro qualcosa di poco funzionale all'idea dominante di scuola. Questa condizione mi consente ...

Giulio: ...di stare fuori dalla classica contrapposizione fra insegnante e studenti.

Mario: Sì, è come se pretendessi di avere un occhio dentro ed uno fuori, perché in fondo non mi sento parte integrante del "sistema scuola". Forse anche per questa ragione i ragazzi arrivano a confidarmi di sentire un profondo senso di estraneità rispetto ai miei colleghi all'interno della scuola, e nei confronti di quello che loro sanno che è il loro dovere imposto dalle famiglie, dalle leggi, dalla routine della quotidianità. Lo scollamento, di cui dicevo prima, è una cosa che io vivo proprio attraverso la manifestazione dei loro sentimenti...

Giulio: Ascolta, ma tu, al di là dell'età che hai, quanto riesci a sentirti vicino alla loro condizione generazionale? Alla loro età, quanto eravate come loro? Io ad esempio, dai ragazzi, a cui ho fatto lezione, mi sento molto lontano, per quanto non abbia più di dieci anni di differenza.

Mario: Io, ad esempio, mi sento molto lontano, perché io ho fruito di un sistema completamente diverso.

Giulio: Cioè, in che senso?

Mario: Io ho vissuto una scuola che mi ha insegnato esattamente quello che dicevo prima, cioè come si costruisce un'identità, e la fatica che c'è dietro la ricerca di una identità. Io ho vissuto un modello di scuola estremamente positivo.

Giulio: In che senso positivo?

Mario: Positivo nel senso che mi ha permesso di sviluppare un rapporto molto critico con la realtà. Io ho vissuto con gente che era consapevole della criticità del proprio ruolo educativo, e che, anche se mi ha insegnato una criticità ben determinata (ad esempio il mio vecchio professore marxista), io sono stato in grado di fare di quel tipo di identità quello che ne volevo, avendomi fornito un certo numero di strumenti di interpretazione del mondo.

Giulio: Invece, rispetto all'identità che riesci ad esercitare su di loro come professore, credi ci sia ancora un'autorità che sei in grado di esercitare?

Mario: No, su questo devo ammettere che io stesso faccio fatica ad esercitarla. Ammetto che da questo punto di vista le cose ti sfuggono da molte parti, perché d'altra parte hai a che fare con qualcosa che è molto più grande di te. Cioè, tu non pensi di poter cambiare molto il modo in cui un ragazzo sta venendo su. Questo l'avverto con chiarezza, e questo è legato ad un profondo senso di impotenza. Non riesci più veramente ad avere un ruolo attivo nella loro formazione.

Giulio: E questo lo legheresti anche al discorso di prima, relativa a quanta parte ha la scuola oggi nella formazione di un ragazzo di oggi rispetto a quanta ne ha invece tutto il resto?

Mario: Sì credo di sì.

Giovanna: Io volevo intervenire su una cosa, per quanto io viva un'esperienza un po' diversa, non avendo mai insegnato a scuola, ma avendo seguito degli alunni solo privatamente. E infatti io ho una prospettiva molto diversa, rispetto a quella che stavate raccontando. Io mi trovo ad andare nelle famiglie di questa persone, e così facendo mi accorgo che c'è stato un cambiamento profondo nella scuola. Ma parallelamente osservo anche un enorme cambiamento relativo alla famiglia. Io che vado a fare lezione a casa dei ragazzi, paradossalmente mi sento invece molto vicina a loro, perché avverto che ci sono delle dinamiche che non sono poi così cambiate, rispetto a tutto quello che questi vivono nel periodo dell'adolescenza: l'amore, l'amicizia, e tutto il resto delle cose che vivevamo anche noi. Quello che, invece, sento come differenza è la separazione molto netta tra la questione del sogno e quella del contesto formativo. Quando si parla di sogno

l'elemento fondamentale che resta tuttora è la differenza sociale che sussiste fra le diverse famiglie. Sì è vero che c'è una corsa da parte di chi vuole realizzare un sogno, ma è pur vero che per me quello non si può chiamare più sogno. Il sogno ha piuttosto il senso di attrezzarsi per riuscire in quello che i ragazzi vorrebbero fare da grandi, secondo un modello magari veicolato dai media. Ad esempio vogliono diventare medico? Non considerano proprio l'importanza della formazione che stanno ricevendo a scuola. Vanno su internet, si industriano nel vedere le università migliori dove potranno andare, o addirittura si vanno a vedere i video su *You Tube*. Io, ad esempio, vado a fare lezione da una ragazza che vuole diventare medico e lei ha già cominciato ancor prima di finire la scuola, almeno due anni prima, a prepararsi per i test d'ingresso a medicina, partecipando, inoltre, agli incontri organizzati dall'università di medicina un anno prima per la visione dei test. Oppure si connette su internet e si vede i video su *You Tube* delle operazioni in diretta. Altro esempio, invece, un'altra ragazzina vuole diventare nutrizionista, e non gliene frega proprio di quello che a scuola le stanno passando. Si va ad informare su tutt'altri canali. Se vogliono realizzare un sogno, le persone a cui faccio lezione io, si attrezzano in modo completamente diverso per realizzare quello che, tuttavia, non è più un sogno. Non è un sogno perché non è un qualcosa che tenteranno di fare comunque. Se ci provano è su basi molto solide, su basi che però loro ritengono non sia la scuola a dargli. Un altro discorso parallelo invece riguarda tutti quelli che ambiscono a realizzare qualcosa che va completamente controcorrente dell'immaginario dei propri genitori. Molti dei genitori di questi ragazzi credono ancora che si possa diventare avvocati, medici, professori.

Giulio: ...Che si possa, insomma, trovare un lavoro stabile.

Giovanna: ...e quindi spingono il ragazzo o la ragazza a fare questa o quell'altra cosa. I ragazzi, invece, vorrebbero realizzare dei sogni molto più semplici, vorrebbero fare delle cose che, in realtà, sono semplicemente poter fare qualcosa per disegnare, o scrivere o avere un posto per stare tranquilli e farsi una famiglia. C'è quindi anche un dislivello fortissimo fra i sogni della famiglia e quello che i ragazzi vorrebbero fare e che considerano possibile per via, anche, dei nuovi mezzi di comunicazione. Loro, ad esempio, sanno che potrebbero diventare anche disegnatori in qualche studio di architetto o di moda, la qual cosa, però, contrasta con l'immaginario sociale che ancora dice: "No tu devi puntare al master in questa cosa, proseguire il tuo percorso di iperspecializzazione". Questo riguardo alla questione

del sogno e alla differenza fra le due prospettive ben presenti nella condizione sociale della famiglia. Oltre a questi, non vorrei dimenticare quei ragazzi che il problema del sogno non se lo pongono proprio, perché si sentono completamente tutelati dalla famiglia di provenienza, la quale gli garantisce di andare alla scuola dove conseguiranno un diploma più importante degli altri, o l'eredità dell'attività di famiglia per il futuro. Per cui, anche se sbandano durante la loro crescita, poi possono sempre recuperare e tornare all'ovile della famiglia. Insomma rispetto al tema del sogno, credo ci sia davvero una molteplicità di prospettive da considerare.

Quanto invece ai contenuti della formazione, da tutto quello che vedo e da quello che i ragazzi mi raccontano, il discorso è diverso. Essendo la loro insegnante privata, i ragazzi entrano con me in una relazione molto confidenziale. Mi raccontano molto dei loro professori. Dal loro punto di vista quello che passano i professori, è quasi pari a zero; c'è una frammentazione totale di quello che apprendono e i ragazzi sono molto critici nei confronti del sistema. Si sentono come il dipendente messo a lavorare nel posto dove non c'è la fotocopiatrice, non ci sono le sedie. Per loro cosa rappresenta questo? Non solo il disagio legato alla condizione materiale (non avere i banchi ad esempio, o cose simili), ma quello relativo al fatto che i professori con cui loro cominciano un percorso, l'anno prossimo non saranno quasi sicuramente più quelli. La maggior parte dei professori di scuola dei miei alunni, infatti, l'anno dopo non avrà gli stessi professori. Allora loro si pongono la domanda: che linea devo seguire a scuola? In questo modo la scuola diventa semplicemente un luogo di relazione. Cioè, se sei un ragazzo, esci da casa, vai a scuola ed incontri gli amici. Avendo fatto esperienza nelle scuole di Ponticelli e Barra, dove ho svolto progetti formativi extra scolastici, credevo che il senso della scuola potesse essere almeno quello di non far stare i ragazzi per la strada e dare loro un contesto per la socializzazione. Invece i ragazzi che fanno? Vanno a scuola per avere una relazione tra di loro, poi il contenuto lo assumono e lo creano fuori dalla scuola e molto spesso attraverso i nuovi mezzi di virtualità. Quante volte mi sono trovata a casa di questi ragazzi che non conoscevano l'assegno, e si dovevano connettere al gruppo di amici su *facebook* dove c'erano tutti i loro scambi di informazioni, giochi, scherzi, insomma il contenuto della loro relazione? I ragazzi sono ancora interessati ad essere in un gruppo, a riuscire ad avere qualche relazione, ma il gruppo scuola gli serve sostanzialmente per avere una relazione durante le interminabili ore di scuole, o in quei momenti eccezionali che si creano quando un professore ogni tanto non c'è, o si creano dei buchi o hanno supplenza.

Per questo loro si mettono in relazione in classe. Ma il contenuto poi se lo passano, se sono interessati a passarselo, (molte volte finisce coll'essere solo relativo al compito, all'interrogazione e a cose specifiche di scuola) con un tipo diverso di comunicazione, la comunicazione, cioè, tramite internet. In questo modo avviene la loro comunicazione. Non c'è un sogno coltivato in relazione alla formazione, il loro sogno è coltivato fuori e spesso in opposizione alla famiglia. Chiaramente anche in opposizione al sistema, per cui in quei pochi casi dove ci sono dei sistemi scolastici più solidi, non so se, invece, li riescono ancora a formare dei sogni. Sogni del tipo "Voglio diventare un professore di lettere, un biologo, uno studioso".

Giulio: C'è una cosa a cui pensavo anche prima, ascoltando Mario. Molti ragazzi dicono di voler diventare qualcuno o entrare in quella particolare professione. Ma direi che il sogno non ha mai a che fare con un'idea, perché ha sempre a che fare con l'idea di diventare qualcosa, cioè di fare qualcosa, ma il sogno in un senso più ampio ha a che fare anche soltanto con un'idea o con un'immaginazione...

Pia: ...e poi loro hanno l'idea che il sogno è qualcosa che si deve realizzare, e già questo...

Giulio: Infatti, e già questo cambia molto la natura del sogno. Non voglio neanche tradurre sogno per forza in un senso ideologico, ma sogno anche solo come aspettativa. Un'aspettativa non di assumere una certa posizione nel mondo, ma aspettativa di sentire, di ritrovare un certo senso nelle cose.

Mario: Io direi che oggi manca il provare ad essere all'altezza di qualcosa...

Giulio: Non solo questo, manca proprio il sogno di una vita, nel senso l'idea di una vita. Non diventare questo o quello, ma riuscire ad esprimere qualcosa nella propria vita, indipendentemente poi da cosa si faccia. Il sogno di un scrittore non è mai quello di scrivere, come se la scrittura fosse l'unica forma in cui si riconosce, ma quello di riuscire ad esprimersi, ed essere se stesso, per via della scrittura o meno. Questa tratto di professionalizzazione e divisione del lavoro già nella dimensione del sogno è la vera follia

Pia: Io in questo senso dicevo prima che a diciassette anni se una ragazza mi dice "io sogno di diventare nutrizionista", già mi viene il dubbio che si tratti di un sogno. Se un'alunna mi viene a dire questo, già io provo a capire come mettere in discussione questa cosa.

Giulio: Ma voi riuscite a parlare di questo con loro in classe?

Mario: Sì, si riesce...

Pia: Sì, ci puoi riuscire.

Giulio: E i ragazzi come lo vivono questo?

Pia: Spesso mi è capitato che da questi discorsi venissero fuori altre cose; in questo senso dico che non si può credere ad un annientamento completo del sogno. In un certo senso i ragazzi sognano ancora, nonostante ti dicano che al massimo desiderano diventare medici, avvocati, e cose di questo tipo. Ma a chi lo vai a raccontare? È raro che un ragazzo realmente senta questa cosa. Lo dice ma non è detto che lo senta. A volte se scavi un po' escono fuori altre cose. A volte c'è, ad esempio, l'idea che la realizzazione è riservata all'*hobby*, o al tempo libero. E lì vedi anche l'incapacità di contrapporsi che oggi caratterizza i ragazzi. Io su questo sono molto dura. La mia conflittualità con loro è soprattutto su questo. Sulla loro incapacità di contrapporsi, e in particolare alle loro famiglie. In questo, tra l'altro, vedo una grande diversità rispetto al passato. Le dinamiche e le relazioni sono sicuramente cambiate. D'altra parte cosa è la scuola? La scuola non è che un luogo di relazioni. Solo che prima si incontravano a scuola persone migliori rispetto ad oggi... ecco, forse è solo questo! Oggi forse il problema è che non incontri vere diversità nelle scuole dove ti trovi ad andare. Probabilmente in questo senso c'erano opportunità maggiori prima rispetto ad adesso. Ma soltanto perché il caso ti metteva di fronte a persone più differenti, variegate, quindi interessanti; adesso, invece, ti confronti solo con l'identico.

Giulio: A questo proposito, vi domanderei se voi sentite di aver a che fare con delle classi o se, invece, con singoli individui che raramente si sentono uniti nella loro condizione di gruppo?

Mario: Da questo punto di vista devo ammettere che non noto una grandissima differenza rispetto alla mia condizione di studente.

Giulio: Cioè cosa avverti?

Mario: Rispetto a questo punto io ho a che fare sia con gruppi che hanno una loro identità di gruppo, sia con accorpamenti più innaturali. Ma non noto un grande stacco rispetto alla mia esperienza di allora.

Giulio: Tu non noti l'affermarsi di una certa prospettiva individualista, ad esempio?

Mario: No, sinceramente no. Su questo non accentuerei le differenze, almeno sulla base della mia l'esperienza.

Giulio: Con o senza *facebook* quindi?

Mario: Sì, con o senza *facebook*. Ciò che emerge è quello che diceva lei prima, e cioè che, rispetto alla mia esperienza di sedicenne o diciassettenne, vi è sicuramente una riduzione del carattere molteplice

dei rapporti sociali, cioè c'è un maggiore senso di omologazione. La comunicazione generalizzata ti porta al fatto che circolino sempre gli stessi elementi. Non c'è più quello che approfondisce e scambia con gli altri le proprie esperienze d'approfondimento. Ormai, proprio perché tu hai a che fare con una comunicazione che avviene attraverso il mezzo, o stai di fronte al mezzo o approfondisci. Se sei sempre di fronte al mezzo, circolano sempre le stesse notizie. Allora quello che noto è un appiattimento di questo tipo, tanto è che nelle classi in cui io trovo l'elemento strano, la ragazza, ad esempio, che oltre alla scuola suona anche al conservatorio, questo è spesso il soggetto isolato. Invece io mi ricordo che ai nostri tempi era molto ben visto il ragazzo che metteva su il gruppo, quello a cui piaceva dipingere. Adesso, invece, queste esperienze sono marginali e così vengono avvertite. Il resto è appiattito su un livello molto più commerciale e facilmente riconoscibile. Questi sono ancora settori di nicchia, i quali vengono considerati qualcosa di completamente diverso. Il ragazzo, ad esempio che sta a casa a provare cinque ore pianoforte viene visto come un marziano. Come si fa a fare uno sforzo - addirittura di cinque ore! - che sottrai alle relazioni con gli altri, a internet e tutto il resto? E questo che loro considerano quanto di più anormale possa esserci.

Giulio: D'altra parte io direi che entrare in una classe oggi il primo giorno e avere la possibilità di inserire fin dal primo giorno tutti i propri compagni di classe su *facebook*, costituisce un'esperienza diversa della classe, rispetto a quella che si poteva fare ancora dieci anni fa. Apparentemente ti lega di più, però ti manca la mediazione di conoscere prima alcuni, poi altri, seguire un percorso anche nella tua conoscenza degli altri. Fai tutto talmente subito, che finisci con il non fare nulla...

Pia: Secondo me, invece, rispetto all'esclusione, oggi ce ne è meno che prima.

Giulio: Forse anche perché ci sono meno contrapposizioni nette?

Pia: Mah, quello che dicevo prima è che è decisiva, per capire l'assenza di conflittualità con i genitori, l'assenza di conflittualità con gli insegnanti. Questi non litigano con nessuno, non si prendono una questione con nessuno. Lo fanno sempre fino ad un certo punto, lo fanno solo se schermati, se poi alla fine possono pararsi.

Giulio: Non c'è più quindi l'assunzione del rischio... ma a proposito, invece, del rapporto con i genitori di questi ragazzi... lo per un certo periodo ho creduto che l'istituzione della famiglia, per varie ragioni si stesse disgregando, e che si andassero allentando

un certo tipo di imposizioni e repressioni. D'altra parte, nell'ultimo periodo mi vado convincendo che questa disgregazione c'è, dal punto di vista della famiglia come contenitore, ma che anzi, paradossalmente, proprio questa crisi produce un maggiore appiattimento dei figli sul punto di vista dei genitori. I ragazzi si aggrappano ai pezzi in frantumi del contenitore che si è rotto. Così però si elimina lo scarto, la differenza ideologica fra sé e i propri genitori...

Pia: La crescita, d'altra parte, c'è solo se c'è lo scarto. Secondo me se nella famiglia non c'è una conflittualità interna, vuol dire che la famiglia non ha senso. La famiglia ha potuto avere storicamente un senso perché aveva la conflittualità dentro. La nuova generazione, rispetto alla condizione dei propri genitori, presenta una grandissima differenza quanto ai mezzi che ha a disposizione e c'è da questo punto di vista una mutazione anche, se vogliamo, antropologica, però poi dal punto di vista del simbolico e culturale, lo scarto si è ridotto.

Giovanna: Il punto è che i genitori hanno una paura incredibile...

Giulio: In che senso?

Giovanna: Nel senso che i genitori hanno paura che tutto quello che possono fare possa ledere, dal punto di vista psicologico, i figli. Fanno gestire le lezioni private ai loro figli, se i figli hanno bisogno di qualcosa, subito li accontentano, e se questi hanno qualche problema immediatamente li mandano dallo psicologo. Insomma i figli di oggi sono endemicamente viziati. I genitori hanno paura. Io ho incontrato molte famiglie abbastanza classiche, dove comune denominatore era la preoccupazione. Quando ad esempio tu ti lamenti con il genitore di come il figlio si comporta, spesso il genitore ha paura di dirlo al figlio. Molto spesso, anche per cose che non riguardano strettamente la scuola, chiedono a te di capire cosa abbia il ragazzo, quale sia il problema. Prima se non c'era il padre come figura autoritaria, almeno la madre suppliva. Oggi, invece, o sono preoccupati ai massimi livelli perché temono che il ragazzo si possa perdere in qualche modo, o magari andare in depressione o avere una delle 350 malattie che si possono avere, dai problemi alimentari alle questioni legate al bullismo o alle violenze. I genitori sono profondamente impauriti e quindi condizionati da ciò che può succedere ai figli. Hanno un atteggiamento nei confronti dei figli che è di paura, non riescono ad imporre un percorso o un certo modo di fare. Ad esempio non riescono quasi mai a dire ai loro figli: "Devi essere in un certo modo, a scuola devi andarci tutti i giorni, devi farti interrogare". D'altro canto anche i professori a scuola ci mettono il loro. E quindi i ragazzi vivono una condizione di psicologizzazione da entrambi i lati, sia da parte

della famiglia, che da parte della scuola. I ragazzi avvertono questo e dov'è che giocano? Giocano sul minore impegno possibile nel lavoro a scuola. Ma è proprio perché c'è intorno un livello esasperato di paura, rispetto al fatto di dire anche un solo no da parte dei genitori.

Giulio: C'è un problema nel vivere il conflitto anche da parte dei genitori...

Giovanna: Esattamente perché oggi comunemente, ad esempio, se dico che se non vai bene a scuola non esci, io genitore non riesco quasi mai a mantenere questa norma. Perché non ce la faccio a non farti uscire. Oppure la punizione classica degli ultimi anni. "Non usi *facebook* per una settimana". Ma alla fine la norma dura due o tre giorni, perché alla fine la ragazza o il ragazzo va in confusione e fa la parte di quello un po' depresso, e il genitore non ce la fa. I professori a scuola non insegnano più delle cose, ma raccontano la loro vita personale; d'altra parte, in famiglia, i genitori non riescono mai a tenere il punto.

Giulio: Sembra quasi che i ragazzi non abbiano più paura di alcuna autorità...

Giovanna: Loro fanno leva sul fatto, addirittura, che ci sono equilibri nella scuola per cui non possono esserci troppi bocciati in una certa scuola o in una certa classe, altrimenti i professori perderebbero il lavoro. Loro sono molto attenti a questo tipo di dinamiche, e ne approfittano, sia in senso negativo che positivo. Sono in generale molto astuti, anche nel modo in cui si formano le loro relazioni, anche nella loro classe. Tuttavia le loro relazioni sono molto frammentate, e *facebook* ne è la prova. I ragazzi oggi hanno ormai un altro modo di avere relazioni.

Giulio: Ma il loro senso di appartenenza qual è? In cosa risiede? È ancora presente? Secondo me questo è un tema chiave, e per questa ragione quest'estate faremo un breve documentario ponendo al centro proprio questo tema, il tema dell'appartenenza. Tenendo insieme infatti una serie di cose che ci stiamo dicendo adesso, forse un comune denominatore è proprio che la persone singola oggi si sente slegata idealmente, materialmente, dai contesti pubblici e contesti simbolici. Secondo me questo è un tema chiave.

Mario: C'è un senso di appartenenza che secondo me è molto meno rigido...

Giulio: ma si tratta comunque di appartenenza?

Mario: Sì è comunque appartenenza, anche se un'appartenenza più di superficie, un'appartenenza che si disfa continuamente. Un appartenenza molto più precaria...

Giulio: Liquida...

Mario: Sì non volevo dire questa cosa perché non volevo riprendere Bauman. Questo tipo nuovo di appartenenza in superficie può avere un effetto vantaggioso. È difficile, ormai, infatti, che io mi trovi effettivamente da solo. Dall'altro lato, però, l'aspetto drammatico è che questi ragazzi, poiché non sono scemi, e quindi un momento di crisi vera capita anche nella loro vita, prima o poi se ne rendono conto. In questa circostanza diviene chiaro anche per loro il carattere effimero della costruzione della loro appartenenza fino a quel momento. Certo se poi ti vai a domandare se questi ragazzi hanno la forza di costruirsi qualcosa di diverso da quello che si ritrovano, la risposta nella stragrande maggioranza dei casi è negativa.

Giulio: che valori ti dà questo tipo di appartenenza?

Mario: È una condivisione immediata della socialità.

Giulio: Sì ma che valori ti dà quest'appartenenza più disorganica, liquida?

Mario: Secondo me ti dà una riconoscibilità molto più semplice, alla fine è quel tipo di socialità spicciola, quotidiana che ti serve per andare avanti.

Giulio: Ma questa socialità forma dei valori?

Mario: No, perciò dico che anche loro capiscono da soli, senza che glielo devi insegnare tu, la qualità di quello che vivono. La ragazza che vive un momento particolare della sua vita, perché ha subito un tradimento nell'amicizia, o sta vivendo una situazione di crisi familiare si rende conto di aver costruito una rete molto effimera. Non è che glielo devi spiegare tu, emerge dalla discussione stessa con i ragazzi. Quanta forza abbia poi di costruire qualcosa di completamente diverso, è un altro discorso. Non ce l'ha, perché non è attrezzato ed è molto più spaventato, perché, nella maggior parte dei casi, non ha proprio elementi a cui aggrapparsi.

Giulio: Ma tu invidi qualcosa a loro, rispetto a quello che tu, nella tua esperienza formativa, hai vissuto?

Mario: No.

Giulio: E voi?

Pia: Sì, la possibilità di viaggiare con molti meno soldi! A parte questo non molto altro...

Giovanna: Io vorrei aggiungere una cosa rispetto a questo nuovo tipo di socializzazione e di consumo. Una delle cause di questo è che io non riesco a credere che tutto il tempo che questi vivono su internet e su *facebook* (e torno su questo perché loro oggi si collegano tantissimo, ci sono sul telefonino, o da casa) non influenzi il modo in cui sono. Il punto chiave è che tu puoi creare tranquillamente delle rela-

zioni basate sull'interesse. Ma non dico solo interesse personale. Ad esempio, se mi piace suonare il sax, allora posso facilmente trovare un gruppo su *facebook* di gente che s'interessa anch'essa al sax, persone che magari non s'incontreranno mai dal vivo, ma che sulla rete si scambiano informazioni. D'altra parte però, se mi piace il cinema, posso al tempo stesso iscrivermi ad un altro gruppo, quello che ha il cinema come tema. Allora che succede, qual è la differenza rispetto alla mia esperienza di ragazza? Tu prima cercavi l'amica, o il gruppetto con cui ti vivevi tutta una serie di cose diverse, con cui alla fine ti piaceva stare pure senza fare qualcosa in particolare. Oggi, invece, tutto è molto, molto più...

Giulio: ...focalizzato ad uno scopo specifico...

Giovanna: Il gruppo di classe ad esempio, è il gruppo di classe. È quello con cui posso avere una certa relazione, legata ad un certo momento e ad una certa cosa. Poi ci sta il gruppo dell'interesse specifico, e il gruppo delle cugine, e il gruppo della piscina. Quindi alla fine tu vivi una frammentazione, che chiaramente non ti mette più a contatto con il diverso. In questo modo io posso scegliere di non stare mai con il diverso, perché ogni volta posso scegliere qualcuno che mi corrisponda in qualche cosa e averci a che fare solo rispetto a quella cosa specifica.

Giulio: Certo, è vero. Cercare qualcuno che mi sia simile e stare con questo soltanto rispetto a quella cosa particolare.

Giovanna: Sì, dopo di che, cosa succede alla fine?...

Pia: D'altra parte questa è una situazione assolutamente generalizzata, è una dinamica che è piombata addosso a tutti, indipendentemente dall'età.

Giulio: E pensa però alla capacità di un quindicenne di affrontare questo cambiamento culturale...

Mario: Io direi soprattutto che ha preso il ragazzo e il genitore del ragazzo insieme.

Pia: Certo, i genitori poi sono i peggiori. E d'altra parte a questo punto bisognerebbe dire che la vera responsabilità è quella della scuola di trenta anni fa. Perché voglio dire, se poi girando intorno vediamo che un certo tipo di modello di psicologizzazione è quello dell'insegnante così come è quello del genitore allora il problema è capire cosa è successo trenta anni fa nella scuola e nella società.

Mario: Quello che dice Pia è vero.

Giulio: Io credo che il modello europeo o il modello occidentale di questa settorializzazione degli interessi della vita è fortissimo. Tu ormai gestisci la tua giornata in modo da andare in alcuni luoghi solo con alcune persone e solo per un certo tempo; dopo di

che quelle persone poi non le vedi più fuori da quei luoghi. La tua vita è organizzata non più in base agli spazi della tua giornata. Faccio l'esempio del condominio, che è familiare a tutti. Nel condominio ci sta chi è simile a me e con cui riesco a parlare, e chi vive tutt'un'altra esperienza di vita, con cui non saprei cosa dirti. Però vivono tutti il tuo stesso luogo. E prima nei condomini si organizzavano le serate. I condomini per dire le case, come le strade, i quartieri, riuscivano, nel bene e nel male, a mettere in comunicazione anche persone differenti. Oggi se fai un gruppo su internet per interessi e ti vedi solo con loro, confermi sempre e solo una certa parte di te. Più che svilupparti ti dai continue conferme di quello che credi di essere. Quello che si perde inevitabilmente è una conoscenza più variegata della realtà sociale in cui vivi.

Giovanna: E questo ha a che fare sicuramente con la riduzione di quella capacità di vivere la conflittualità, di cui dicevamo prima.

Giulio: Infatti...

Giovanna: Ad esempio, avendo ormai tutti un telefonino, anche quando sono in classe loro non sempre ci sono. Se ad esempio nasce un problema con il compagno di banco, loro sul telefonino mandano il messaggio all'amico o all'amica che si trova altrove. Allora, non riesci ovviamente a vivere in modo individuale, ed hai bisogno della relazione. Soltanto che ormai la cerchi laddove è più facile; il fuggire da una situazione conflittuale può essere fatto rifugiandoti nei messaggi del telefonino. Oppure, hai litigato con i tuoi genitori, ma poi vai su internet e ti trovi la via di fuga. Dove la risolvi la tua conflittualità? Non hai ormai il problema di rimanere solo, cioè al momento il problema non lo avverti più. Lo avverti magari in alcuni momenti significativi della tua vita, in cui poi ti rendi conto di certe cose.

Giulio: La solitudine non è più un'esperienza percepita...

Giovanna: Sì, ma perché vedi, la domanda che tu facevi sul senso di appartenenza, secondo me è interessante tanto quanto: qual è invece il tuo senso di fuga? Cosa significa oggi fuggire? Per me ad esempio, quando andavo a scuola, fuggire poteva significare anche fare un filone.

Giulio: Certo...

Giovanna: C'era un senso di fuga, un senso di evasione, anche magari dalla noia della giornata scolastica. Del tipo sono dovuto stare tante ore a scuola, ma poi magari me ne vado a suonare con il mio gruppo il pomeriggio perché è un momento di fuga. Qual è il tuo senso di fuga adesso? Se è così norma-

le, tanto che non è più chiamata fuga, allora qual è la fuga, dov'è l'immaginazione del fuori?

Giulio: L'istituzionalizzazione della fuga...

Pia: e del tempo libero!

Giovanna: Tu puoi fuggire ormai tranquillamente anche dalle interrogazioni, perché ormai i professori hanno le interrogazioni programmate (cosa che può essere anche bellissima), d'altra parte, ogni professore ti concede due giustifiche al mese o al quadrimestre.

Pia: Poi hai l'appoggio della scuola ad entrare dopo o uscire prima, e se neanche quello hai, il genitore ti viene a prendere. Quindi... non c'è problema!

Giulio: Io avrei soltanto un'ultima cosa da domandarti. Forse è una domanda un po' estranea a quello che stavamo dicendo fino a questo punto... Ma quanto credete che un giovane di oggi di sedici anni si interessi al passato? Intendo il passato come una dimensione generale, il passato della sua scuola, o quello della sua città, o il passato in generale. Io personalmente, ad esempio, credo che il problema del sogno riguardi anche il problema della memoria. La memoria oggi non è più una necessità. Il computer ricorda al posto tuo. Io ricordo - a proposito di memoria! - questa intuizione di Pasolini quando scriveva dell'inutilità di far studiare ormai la storia, quando ormai nessuno si pone di fronte a sé e al mondo da una prospettiva storica. Storica, nel senso che le cose oggi sono così, ieri erano diverse, e domani ancora andranno diversamente. Ad esempio, se è vero come diceva un noto storico, che nessuno è soddisfatto di come si studia la storia, è ancora più vero oggi che nessuno riesce ormai più a studiare storia. Perché nessuno riesce più a capire che senso reale possa avere.

Pia: E infatti è la cosa più difficile da insegnare...

Giulio: La cosa più difficile è insegnare la propria materia dal punto di vista della storia.

Pia: La prospettiva storica è stata completamente annullata, insieme alla prospettiva dell'irreversibilità. Il fatto cioè che ci siano delle conseguenze per le tue azioni, che ciò che fai ha comunque sempre una ricaduta. Fai delle cose e le cose hanno una ricaduta su di te.

Giulio: Cioè anche che le cose si possano perdere...

Pia: Sì che le cose si possono perdere, che ci siano delle conseguenze rispetto a delle tue azioni. Come se tutto fosse cancellabile, ripetibile, e non ci fosse nessun evento oggettivo che sta là rispetto alla loro esperienza. A tutto si può porre rimedio, così sembra loro il più delle volte.

Giulio: Come se sempre si potesse tornare indietro.

Pia: Come se sempre...

Giulio: ...insomma una grande rimozione della morte...

Pia: Sicuramente, sì, sicuramente. Qualunque cosa accada sembra ci sia sempre una possibilità del rimedio, dalla cosa più semplice a quella più significativa. Non c'è mai definitività nella loro percezione.

Giulio: D'altra parte se tu ti formi da quindici anni con l'idea che scrivi una frase e dopo ci inserisci un emoticon per confermare o smentire quello che hai appena scritto, vuol dire che la frase stessa ha ormai perso qualunque serietà. Devi subito aggiungere qualcosa d'altro, una pseudo espressione emotiva relativa a quello che hai scritto o detto, cosa che in realtà esprime la tua scissione.

Pia: Lo avverti, ad esempio, moltissimo nelle relazioni. Il senso di rimedi abilità a tutto, come se non ci fosse più alcuna forma di perdita definitiva...

Giulio: D'altra parte cosa è la virtualità, se non questo? E l'esperienza dell'irrimediabilità non è un'esperienza che si impara fondamentalmente dal proprio corpo? Il nostro corpo è qualcosa che non si ricostruisce, il corpo invecchia. Perdere il contatto con la relazione corporea, se il tuo corpo non è più una parte così importante nella relazione che hai con l'altro (dove corpo vuol dire essenzialmente comunicazione corporea) la tua parte finita viene tralasciata rispetto all'illusione di stare vivendo in un'eterea astrazione di parole. Oggi, d'altra parte, la maggior parte delle persone si forma nelle relazioni sociali un'idea dell'altro completamente astratta dal contatto corporeo. Non ci sono più né amori né relazioni che non nascano, fra chi oggi ha quindici anni, anche e soprattutto attraverso internet.

Pia: Ma anche quando nascono al di fuori, la virtualità è presente comunque... credo si tratti di fenomeni anche più intimi e profondi.

Giulio: Infatti però è vero che internet lo riflette molto bene; è vero, internet non è soltanto il produttore di questo fenomeno, lo riflette anche. Ovviamente, però, riflettendolo, lo incentiva. Per cui oggi la relazione ha un'altra natura, nasce e si sviluppa su altre basi. Parlavamo di queste cose nel gruppo di cui vi dicevo prima, su *Esperienza e rappresentazione*. Dicevamo l'altra volta, due persone sedute ad un tavolo oggi rispetto a due persone sedute allo stesso tavolo alcuni decenni fa, hanno una forma di comunicazione del tutto diversa. Nel passato, la comunicazione avveniva, nel bene o nel male, in un modo più globale. Le parole non erano gli elementi essenziali della comunicazione. Si usavano meno parole, anche perché lo stesso vocabolario era molto più limi-

tato rispetto a quello medio di oggi. Però il corpo risuonava di più, la comunicazione era senz'altro una comunicazione più diretta, immediata. Oggi tutto viene mentalizzato di più, è portato più in alto, verso l'intelletto e l'espressione verbale; la comunicazione di oggi ha un carattere molto più rappresentativo di prima. Cioè io, se devo dirti una cosa, te la scrivo per mail, o per messaggio. Mentre prima se ti dicevo una cosa, l'espressione e il modo in cui te la dicevo condizionavano tutto il senso della comunicazione. Il contenuto della comunicazione lo si vedeva al di là di ciò che si esprimeva nelle parole. La comunicazione quindi avveniva al di là del cosciente, al di là della rappresentazione. Oggi secondo me la virtualità seziona molto questa parte della comunicazione e la fa diventare la comunicazione. Per cui anche noi qui che non stiamo utilizzando adesso internet, abbiamo, tuttavia, un modo di comunicare intrecciato a questa forma rappresentativa del comunicare, che dà in effetti più valore all'astratto del dire che alla semplice presenza espressiva umana. Oggi secondo me un ragazzo di quindici anni ha difficoltà a stare fermo qui in silenzio, se gli poni delle domande o se ti deve dire delle cose. Il ragazzo dice delle cose comunque, senza porsi neanche il problema di cosa dice o non dice. Ha tante carte da potersi giocare. Quando si dice che i ragazzi oggi maturano meno e più tardi, si deve intendere che crescono meno proprio dal punto di vista dell'esperienza. Dal punto di vista, infatti, della conoscenza dei fatti, essi hanno internet, da un certo punto di vista, hanno tutto il mondo a disposizione. In effetti molti ragazzi sanno un sacco di cose, cose pure che in teoria non li riguardano affatto, perché s'informano. Le sanno perché ne hanno letto comodamente seduti sulla loro poltrona. Credendo che averle lette o averle viste su *google maps* o *you tube* sia la stessa cosa che averle vissute da vicino. Secondo me questo è un aspetto molto forte di frattura, di cambiamento rispetto al passato. La differenza costituita da tutti gli ultimi eccessi della comunicazione/informazione in tempo reale.

Giovanna: Infatti forse rispetto al problema della storia, il problema principale è che non si riesce proprio più a veicolare un senso critico. Quando devi fare storia in un certo modo, tu devi assumere l'idea che è un qualcosa che è distante da te, che è un altro tempo, e che, a sua volta, ha avuto, anche delle evoluzioni.

Giulio: Sì è un altro da te...

Giovanna: Bisogna però assolutamente assumere una distanza. Chiaramente però se tu non hai questo tipo di percezione, allora tu non sviluppi un senso critico neppure rispetto a quello che ti succede nella contemporaneità. In realtà loro – se assumia-

mo il punto della storia anche in base alle relazioni che loro hanno – non hanno più la misura della distanza d'età delle persone che si trovano di fronte. Ad esempio se io faccio loro lezione ed ho trentaquattro anni, e loro non ne hanno più di quindici sedici, non è che avvertono quella distanza che potrebbe porsi anche con il professore; e lo dico indipendentemente poi da quale sia la differenza d'età. Lo dico rispetto al rapporto con una persona diversa, distante da te. L'idea è che siamo tutti comunque in una relazione che si mischia, un puzzle, ma che però si sovrappone pure. Allora come facciamo a dire che quell'immagine che io sto vedendo anche su internet sia vera? Cioè se mi dicono che si tratta di riprese interne al corpo di una persona, io credo che quello effettivamente lo sia. Io non mi pongo più criticamente riflettendo sul fatto che potrebbe anche non essere vero. E non è un mero fatto storico questo. Però deriva da quell'esigenza di dover valutare e scegliere ogni volta se una cosa è vera o non è vera, se mi riguarda o non mi riguarda. Ormai non si percepisce più questa possibilità, questo scarto.

Giulio: Senza distanza non c'è critica...

Giovanna: Non c'è tempo d'altra parte, se la comunicazione è in tempo reale, è tutto così veloce, e tutto sembra poter esserci quando vuoi, come puoi sviluppare l'idea del possibile? Tutto è così reale sempre. Ti posso chiamare in qualsiasi momento. Ad esempio, oggi è molto difficile affrontare una discussione, mica qualcuno spegne il telefonino? Questo vale anche per loro ovviamente. Tu contemporaneamente sei connesso, e se mi chiamano o mi mandano un messaggio, certo che rispondo. Quindi non poni, anche rispetto a questo, una qualche distanza. La distanza con ciò che non è qui e non è presente.

Giulio: Cioè non dai quel valore pieno all'esperienza che stai facendo in un momento particolare. C'è sempre una porta aperta verso un altro indefinito, cioè la possibilità della fuga è permanente.

Giovanna: Sì che era quello che dicevo rispetto al fatto specifico dell'esperienza della classe. I ragazzi, ad esempio, mi inviano sempre messaggi mentre fanno lezione. Se loro sono in difficoltà su una cosa, loro il messaggio me lo inviano, per chiedermi di aiutarli. Tutte le cose ormai avvengono in contemporanea.

Giulio: Direi che possiamo fermarci qui, perché questo aprirebbe tutto un altro discorso...

LUGLIO 2012

Su scuola e cultura

Giuseppe Genovese

C'est que la culture n'est, ni simplement juxtaposée, ni simplement superposée à la vie. En un sens, elle se substitue à la vie, en un autre elle l'utilise et la transforme, pour réaliser une synthèse d'un ordre nouveau¹.
(Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*)

Tutte le volte che si parla di scuola, almeno ad un livello non tecnico, come vuole e non vuole essere questa trattazione, si finisce per fermarsi all'istanza storica, determinata dalle continue, imminenti e tragicomiche riforme (o presunte tali) che si sono succedute con ritmo spasmodico nel nostro paese negli ultimi quindici anni. È utile ricordare come nella storia dell'Italia repubblicana vi siano state tre grandi riforme del sistema scolastico, dovute ai ministri Berlinguer (1997), Moratti (2003), Gelmini (2008). Prima d'allora il sistema scolastico era fondato essenzialmente sui principi della vecchia riforma Gentile (1923, la più fascista di tutte le riforme, secondo Benito Mussolini), che, seppur modificata e adattata nel corso dei tempi ai tempi stessi, aveva un carattere tanto marcato e saldo da aver determinato la formazione degli italiani per circa settanta anni. Ad ogni modo il problema centrale dell'istruzione pubblica, ancora probabilmente irrisolto, rimane immutato, ovvero la conciliazione della formazione scolastica con il mondo del lavoro e l'inserimento nella società produttiva. È proprio qui, se si vuole, la principale motivazione di tanta mobilitazione negli ultimi anni, dopo decenni di immobilismo: il cambiamento nell'assetto socio-economico a livello globale, così accelerato dopo lo sfaldamento del blocco comunista, il nuovo ruolo dei paesi europei e dell'Italia tra questi in tale scenario, la denazionalizzazione della cultura imposta dalla globalizzazione; tutte concause atte ad abbandonare l'idea di fondo del vetusto impianto scolastico italiano (che comunque conserva ancora, con qualche fatica, l'impronta neoidealista di Giovanni Gentile), per cui la cultura, intesa peraltro come cultura classica, era un bene primario, a fondamento della società, che dovesse in qualche modo distinguere anche le classi sociali, identificandole con classi socio-culturali (da qui la critica di Gramsci, che prevegendo l'inasprimento perverso di tali distinzioni, sosteneva che «la riforma Gentile separa la scienza dalla tecnica, il lavoro intellettuale da quello ma-

nuale»). Pare evidente come difatti i cambiamenti introdotti mirino ad una sostanziale inversione di tendenza nella scuola italiana, riavvicinando la cultura trasmessa dallo stato ai giovani al mondo del lavoro; che poi oggi tutto ciò significhi impresa, e non più fabbrica o terra, che siano le stesse aziende a voler investire in programmi formativi a partire dagli Istituti Tecnici, piuttosto che aspettare i diplomati come avveniva trent'anni fa, poco interessa, sono i tempi, e si rischierebbe di divagare tremendamente (quanto infruttuosamente) volendo affrontare il problema da questa prospettiva. Il punto è che il ben noto argomento che vuole un asservimento della scuola all'economia capitalista e globalizzata è carente su due fronti: il primo è che non tiene in conto i concetti di carattere teorico che stanno dietro certe scelte fatte negli ultimi anni, motivandole soltanto con le esigenze dell'istanza storica; il secondo è che spesso si assume una visione idilliaca della scuola di una volta (senza ben precisare di quando), come se davvero l'istruzione italiana avesse attraversato un'età dell'oro e soltanto poi (di nuovo, quando?) fosse decaduta dal punto di vista economico, sociale e strutturale, per infine andare in pasto ai voraci appetiti del nuovo capitalismo. È chiaro che un'analisi più attenta vuole mettere l'accento sulle incompletezze del modello sinora adottato, come su quelle proprie di quello a cui si va, inesorabilmente, oramai incontro. Il ruolo subalterno del lavoro rispetto alla cultura, oppure la preponderanza pratica delle esigenze economiche che portano verso il primo rispetto alla seconda, sono i concetti su cui si fondano le scelte fatte o non fatte negli anni passati, ma non sono, da un punto di vista filosofico, i principi a partire dai quali costruire il sistema dell'istruzione statale: e questo è insieme il cuore ed il punto di partenza di tutto il ragionamento che qui si vuole sviluppare. La dicotomia da risolvere al fine di trovare un sentiero per costruire una sana istruzione di stato, è senza dubbio quella tra teoria e pratica, tra scienza e tecnica. Si può da un lato promuovere un sistema che crei insieme con il valore astratto della cultura i suoi adepti. Ovvero che getti le basi per una differenza sostanziale tra chi possiede la cultura e chi non la possiede, e, più in basso, tra chi la possiede di più e chi la possiede di meno. Questo modello è patologico, sostanzialmente perché tale divisione scontenta tutti i membri della società: la parte che resta incolta, assimilando però il valore della cultura finisce per provare la frustrazione della privazione, e della susseguente subalternità, inseguendo un ideale irrealizzato, con il peso della colpa della sua irrealizzazione, il che sancisce una divisione sociale; del resto non è detto che la ricchezza si debba concentrare nelle mani di questa casta dirigente privilegiata (di fatto non è co-

¹ «La cultura non è semplicemente giustapposta o sovrapposta alla vita. In un senso, essa si sostituisce alla vita, ma, in un altro, essa l'utilizza e la trasforma, per realizzare una sintesi di livello diverso». Trad. della Redazione.

si), che dunque accumula frustrazione a sua volta, in quanto il presuntuoso pregiudizio di superiorità sarebbe contraddetto violentemente dalla subordinazione economica. Abbiamo dunque da un lato un gruppo sociale di detentori della cultura borghese, ma economicamente sempre meno rilevante, dall'altra quel gruppo formato da coloro che, abbandonata in parte o del tutto la radice della cultura popolare, si incipriano falsamente di una cultura borghese che non gl'appartiene, subita, mai posseduta; e costoro di fatto costituiscono sempre più preponderantemente il ceto dirigente (guardiamo come esempio a quel che vediamo in TV: giornalisti, esponenti della classe politica e dirigente del paese, non brillano spesso in cultura; eppure, in virtù di ciò, si offendono l'un l'altro dandosi, pur giustamente, dell'ignorante: la cultura assume valore totemico, sempre irrealizzato). Questo è il frutto maturato nei tempi, la cui paura muoveva le critiche previdenti di Gramsci, prima, e di Pasolini, poi. Del resto il modello di istruzione che gli si oppone al momento è effettivamente un asservimento della educazione dello stato alla formazione dell'azienda, laddove il valore della cultura è soppiantato da quello della produzione, e si perde se si vuole la struttura fine della separazione tra classi sociali culturale ed economica, in quanto la prima è relegata ai margini della società, conservata (male) più per una sorta di rispetto verso l'ideologia passata che per un reale convincimento teorico. Allo stato moderno interessa oggi formare individui che bene si inseriscano nelle dinamiche produttive dell'economia (ed è forse questo, paradossalmente, anche l'inizio del disfacimento della struttura statale, proprio a partire dalla scuola, dalla formazione dei giovani). Ora la domanda è se esiste una terza via, alternativa all'asservimento di un aspetto della vita rispetto all'altro, che invece li concili, creando una struttura sociale ed economica, prima ancora che culturale, tale da supportare ed incentivare la coesistenza di individui con diverse abilità, ma pari dignità. È chiaro che tale problema è in realtà equivalente al trovare una definizione stessa di cultura, o cultura di stato, come un insieme di valori davvero condivisi.

Si capisce che poi la cultura deve essere trasmessa in modo ponderato durante l'intero ciclo di istruzione, che deve essere pensato in modo tale da adattarsi alle esigenze delle diverse classi sociali, ovvero di chi è destinato alla prosecuzione degli studi in modo sempre più approfondito e specialistico, e di chi invece entrerà subito nel mondo del lavoro (e che invece siamo abituati, da nord a sud, a etichettare come incolto). Basta del resto guardare i programmi ministeriali della scuola dell'obbligo od anche del liceo e degli istituti tecnici, per accorgersi di come ciò non sia realizzato neanche per il sistema

culturale vigente, e criticato. Avviene infatti che l'istruzione delle scuole elementari e medie, anche se trasmessa nel modo ideale, non supplisce in nessun modo a quelle che sono le esigenze minime dei nostri standard culturali. Ovvero la scuola dell'obbligo forma individui che siamo portati a considerare non solo culturalmente inferiori, ma quasi privi di cultura, ed irrimediabilmente tendiamo a relegare ai margini della società (o almeno vorremmo). Dopodiché i licei fanno il resto: in particolare il liceo scientifico è pensato in modo da non approfondire il tratto culturale umanistico al fine di trasmettere un'educazione scientifica velleitaria e inesistente. Basti pensare che comunque il totale delle ore di materie scientifiche nel corso del quinquennio è inferiore a quello delle umanistiche; è previsto poco l'uso del laboratorio (al di là della eventuale fatiscenza delle strutture), i programmi di matematica, fisica e biologia sono mal strutturati, approssimativi (sono pensati, ancora in ottica "Gentiliana", come se si potesse insegnare la fisica come si insegna la storia). In definitiva il liceo scientifico non trasmette la cultura scientifica, che per l'impostazione vigente non è considerata cultura, ma non trasmette neanche quella umanistica, chiaramente. Migliore è la situazione degli istituti tecnici e professionali, i quali sembrano essere in linea di principio più formativi, eppure sono soggetti (alunni e professori) alla classificazione di rango inferiore, come scuole facili, per coloro che non hanno voglia di studiare. Vale il principio che tradurre dal greco un classico è un'arte più fine per l'uomo che misurare l'acidità di un terreno, capire come funziona un telefono, o un computer, risolvere un problema di matematica, et cetera. Questo principio è pericoloso e va combattuto in quanto tale.

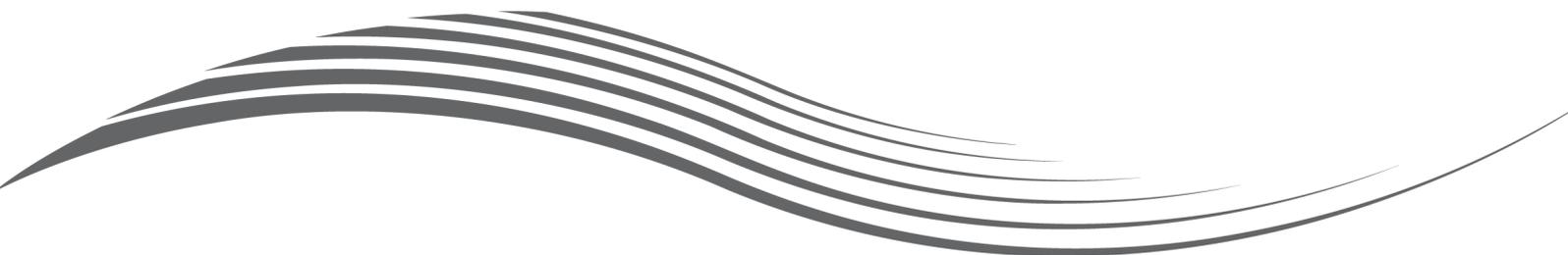
Dunque i passi principali al fine di una riforma strutturale del sistema di formazione sono un riequilibrio del valore morale della cultura del lavoro, della scienza, della tecnica, rispetto alla cultura tradizionale, per fornire poi una trasmissione uniforme e completa al fine di educare il cittadino, già ai livelli minimi previsti dal programma di istruzione. Ovvero il livello di base, la scuola dell'obbligo, deve avere la funzione primaria di formare la coscienza culturale dell'individuo, dandogli le conoscenze chiave che da un lato lo inseriscano a pieno nella società che vive, dall'altro gli permettano di poter approfondire gli aspetti che egli stesso riterrà importanti da autodidatta, rendendolo libero di intraprendere un percorso culturale proprio, a partire dalla cultura condivisa della comunità. Allo stesso modo, agli studi superiori, che siano umanistici, tecnici o scientifici, lo stato affida la formazione della coscienza critica di chi sceglie, attraverso il proprio operato nella società, non solo di vivere come parte della cultura con-

divisa, ma agire di attivamente e direttamente in prima persona al fine primario di cambiarla, svilupparla, arricchirla.

Tutto ciò resta ancora indefinito: riorganizzare i cicli di istruzione, alzare l'età dell'obbligo, cambiare i programmi, incentivare le strutture, valorizzare il ruolo dell'insegnante, sono tutti problemi concreti, irrisolti, ma, dal punto di vista che si adotta qui, secondari. Il primo passo è di natura più ideologica: trovare un'identità culturale unitaria, condivisa, reale, una sintesi tra le diverse anime di cui è composta la nostra comunità, che poi possa esser trasmessa in un modo nuovo, che potremmo poi discutere in un secondo momento.

La valorizzazione del lavoro da un punto di vista culturale è di fatto equivalente ad una valorizzazione sociale e civile della cultura in sé, una rivoluzione nel nostro modo di pensare, radicale, non marginale, il principio di un cambiamento reale, dal basso, della società.

LUGLIO 2012



La primavera araba vista dal Golfo Persico

Maria Chiara Rizzo

Ad eccezione del Bahrein e dello Yemen, la Penisola arabica è stata solo parzialmente risparmiata dall'ondata di proteste e rivoluzioni che scuotono ancora oggi il Nord Africa e il Medio Oriente dall'inizio del 2011. Ciononostante, la "primavera araba" fa sentire i suoi effetti sia sul piano politico che su quello geopolitico, implicando la formulazione di un nuovo schema di alleanze e strategie da parte dei Paesi del Golfo Persico. Infatti, desiderose di evitare qualsiasi contagio, le monarchie petrolifere si preoccupano di mettere in campo azioni tese a preservare la sicurezza nazionale e la stabilità della regione.

I protagonisti della partita, scesi in campo a contendersi i ruoli e mantenere posizioni consolidate nel tempo, sono rappresentati dall'Arabia Saudita e dall'Iran, la prima garante dell'ordine e della stabilità dell'area del Golfo, il secondo, invece, "nemico sciita pericoloso", accusato di nascondersi dietro le rivolte tese a sconvolgere l'equilibrio regionale. La politica di Riyad, appoggiata dai membri del Consiglio di Cooperazione del Golfo (CCG) – di cui fanno parte Arabia Saudita, Bahrein, Kuwait, Qatar, Oman ed Emirati Arabi Uniti-, mira a limitare e ad indebolire l'influenza iraniana nella zona e a creare un asse saudita conservatore, capace di assicurare la sua sicurezza e il suo predominio. Il regno saudita ha messo in campo innumerevoli forze per riuscire nel suo intento e fino ad ora è riuscita a preservare il suo ruolo nella regione. Nel febbraio 2011, la protesta di qualche centinaia di sciiti nella zona est del Paese, che manifestavano la loro solidarietà per i fratelli musulmani in rivolta in Bahrein, è stata repressa repentinamente, così come altre piccole manifestazioni in cui i cittadini chiedevano semplicemente ai regnanti delle riforme minime. In quei sporadici casi le autorità hanno proceduto con l'arresto di un gran numero di manifestanti. Temendo l'inizio di una lunga serie di proteste, l'amministrazione saudita ha varato alcune misure volte a migliorare la situazione economica del Paese per comprare la pace sociale. Dunque, per calmare gli animi, il Paese, che controlla il 25% delle riserve petrolifere mondiali, ha intuito che era necessario dare segni, anche minimi, al suo popolo, di un cambiamento e di un interesse da parte della classe dirigente per le condizioni di vita dei cittadini. Di qui la decisione di stanziare 36 miliardi di dollari in un primo momento e 70 successivamente per intraprendere azioni per la lotta alla disoccupazione e

per finanziare programmi sociali. Nessuna riforma politica è stata annunciata, se non pochi segni di apertura come la concessione del diritto di voto alle donne alle elezioni del 2015, che in un Paese come l'Arabia Saudita non è poco.

Al momento dello scoppio delle rivolte in Bahrein, nate per denunciare la corruzione delle élite sunnite al potere e reclamare l'uguaglianza dei diritti dei cittadini sciiti – una maggioranza nel Paese, ma estromessi dagli ambienti del potere e discriminati nella vita quotidiana –, il regno saudita non ha esitato ad intervenire a nome del CCG, denunciando la mano invisibile della Repubblica islamica dell'Iran dietro le proteste, allo scopo di destabilizzare l'area e creare terreno fertile per affermarsi come prima potenza della regione. Certo è che anche l'occidente avrebbe da temere, qualora si rovesciassero gli equilibri: la zona del Golfo riveste un'importanza strategica all'interno dell'attuale sistema internazionale degli Stati, a causa delle ingenti quantità di petrolio e di gas presenti nell'area, che costituiscono la principale fonte di approvvigionamento delle economie industrializzate. La minaccia per l'America in primis è più che evidente, anche perché il Golfo Persico ospita la V Flotta americana.

Le manifestazioni della "primavera araba" e le ripercussioni geopolitiche nel Golfo si inscrivono nel quadro di un rapporto di antagonismo tra Riyad e Teheran, in cui le frange sciite che abitano la regione costituiscono dei potenziali pericoli da tenere sott'occhio. Ed è proprio in quest'ottica che si spiegano gli aiuti dell'Arabia Saudita e del Qatar destinati ai ribelli siriani che da ormai più di un anno combattono un regime dispotico, quello di Bashar Al Assad, fortemente voluto e sostenuto dall'Iran. Il Qatar, che non sempre ha avuto un rapporto idilliaco con la casa reale saudita, ha dispiegato tutta la sua forza e la sua diplomazia nel perseguire l'obiettivo comune di fare terra bruciata intorno all'Iran.

AGOSTO 2012



Ritrovare gli altri: Bauman, *Vita Liquida* Giulia Inverardi

Perché Bauman, premessa: l'individuale, il sociale, l'attuale.

È stato un richiamo immediato a suggerirmi di scegliere, fra gli altri testi di sociologia esposti e forse altrettanto interessanti, *Vita liquida* di Bauman. Già la quarta di copertina evoca una “costellazione di questioni” che da tempo, in varie forme, cerco di approfondire senza riuscire a trovare sbocchi: essa, infatti, suggerisce immediatamente al lettore un avvicinamento, una ricomposizione essenziale, parlando di “meccanismi psicologici” e “meccanismi sociali”.

La riflessione di partenza che, con un bagaglio di conoscenze insufficiente, non riesco a sviluppare riguarda proprio la natura “non (più) sociale” della nostra società, accanitamente centrata sull'individualità e sul privato, piuttosto che sul collettivo. Sempre più spesso mi capita di percepire, in semplici avvenimenti quotidiani o nei discorsi di persone dai più disparati vissuti e dalle più varie formazioni, due “resistenze”: non solo la quasi totale assenza di letture sociali di fenomeni di ampia portata, ma più in particolare una refrattarietà a cogliere il collegamento fra se stessi e i movimenti che coinvolgono milioni di “me stesso”. È evidente che tutti siamo pressati, da questa società non sociale, ad una corsa caparbia e disordinata verso l'affermazione di un'ambigua originalità, di un'unicità verace e persino arrogante, che però ci possa garantire l'accettazione in seno alla sempre più indistinta comunità degli “originali tali e quali a noi”: si tratta, lo approfondiremo poi, di un'individualità del tutto fragile e falsificante, che risulta, infine, standardizzata. Non è curioso allora che l'accettazione nella comunità paia ancora così importante, in barba all'espansione dell'individualismo; tale importanza trova ragione nel comun denominatore che segna il gruppo di “accettanti” stesso, costituito proprio dal medesimo tipo d'individualismo, dalla fede nei parametri di originalità massificata, dal riferimento esclusivo al “sé stesso” di cui tutti sono una perfetta, maniacale riproposizione. Essere accettati da questa comunità significa moltiplicare il nostro individualismo, trovare conferma della sua giustezza in mille suoi prototipi funzionanti; in un simile gruppo, tutti si prestano ad essere specchio preciso di questo insieme di atteggiamenti. E questo ha un triplo risultato: ci illude di detenere un'individualità solida e o-

riginale, ci rende massificati, ma ci isola trattandosi di una “massificazione alienante”¹.

Trovo importante notare che, a copertura delle punte estreme che lo sguardo individualista post-moderno comporta nei confronti dell’“altro da noi”, sussistono sì forme morali o moraleggianti di apparente compensazione, ma esse in realtà sono incluse, assecondano anzi l'atteggiamento di rivendicazione orgogliosa d'individualismo: il pietismo patetico per i bisognosi (soprattutto lontani), la rude auto-attribuzione di sentimenti schietti e di sincerità e lealtà (per contrasto ad un “altro” del tutto esterno alla comunità di accettanti), l'appello a forme d'azione spesso violente o truculente in grado esse sole di ristabilire una giustizia, automatica e indubitabile, dei meritevoli e dei valenti, tutte queste e simili condotte sono segnate, anche nelle loro modalità di espressione, da forti componenti personalistiche, che lasciano spazio all'altro solo nella misura in cui il suo comportamento, o il nostro nei suoi confronti, possa sottolineare i nostri tratti, marcare le nostre eccellenze.

Gli “altri”, infatti, tutti rischiamo di pensarli in forma di contorno casuale e “dato”: in mezzo ad essi noi ci troviamo collocati come per caso, dall'alto, e stiamo in quello che ci sembra un contesto spaziotemporale neutro, lineare, quasi fossimo pedine collocate su un tavolo sterile, senza alcuna connotazione pregressa. Con queste altre individualità noi abbiamo rapporti “prestabiliti” e naturali, che non sono problematici nemmeno quando potrebbero esserlo – anche le divergenze si sviluppano secondo azioni che non mettono mai in discussione la natura degli individui o la nostra in rapporto ad essi, azioni da copione: l'insulto all'immigrato, le botte fra tifosi, le liti anche violente fra vicini. Siamo spinti a credere che tutto questo non abbia, alle spalle e nel profondo, una trama carica d'implicazioni e significati, e che la società sia invece un largo ripiano sul quale

¹ Non a caso il saggio di Bauman si apre riportando uno *sketch* sul problema dell'unicità/massificazione dell'individuo, che nel mondo liquido origina un insieme di fraintendimenti che si fanno ostacolo alla presa di coscienza di un'individualità autentica, nonché alla presa di posizione in una reale collettività: «L'eroe eponimo del film dei Monty Python *Brian di Nazareth*, furibondo per essere stato proclamato Messia contro la sua volontà [...], cerca in tutti i modi, ma invano, di convincerli a non comportarsi come un gregge di pecore e ad andarsene. Grida loro: “Siete tutti degli individui!”. E il coro dei devoti gli risponde prontamente all'unisono: “Sì, siamo tutti degli individui!”. Solo una voce, flebile e solitaria, replica: “Io no”. Brian allora fa un altro tentativo: “Ognuno di voi è diverso!”. “Sì, ognuno di noi è diverso!”, approva entusiasticamente l'assembramento di fedeli. E, di nuovo, quell'unica vocina obiettta: “Io no...”. A quel punto la folla inviperita si guarda intorno per linciare il dissidente», Z. Bauman, *Vita liquida*, Editori Laterza, Roma 2006, p. 3.

ci muoviamo con stature naturalmente diverse, incrociando a volte orbite altrui, o fondendoci, in forme che possono essere d'amicizia o di famiglia, con altre persone che restano individui monolitici.

Inoltre, trovo curioso che quando parlano di "altri" in genere le persone includono in questa categoria parenti e conoscenti: una rete "sociale" angustissima, che non è nemmeno sentita come vera rete di forze, di confluente, di stimoli – potrebbero essere tali soprattutto in virtù di una natura variegata, oppositiva, esclusa invece dalla comunità degli individualisti veraci eredi dei seguaci di Brian di Nazareth².

Ma Bauman parla in particolare di "meccanismi psicologici", e mi stupisco nel raffigurarmi una sproporzione gigantesca: da un lato, l'enorme numero di miei conoscenti anche molto giovani che ha già affrontato nella vita un percorso di analisi psicologica (per comprendere meglio ciò che è capitato nella propria vita e per liberarsi di complessi e condizionamenti indesiderati); dall'altro, le due o tre mosche bianche che sono state sfiorate dal pensiero che ci possa essere qualcosa dietro le psicologie. Intendo, un sistema di ricezione, di rappresentazione, di rapporti (e naturalmente di frustrazioni inconsce, d'incomprensioni), nel quale noi siamo del tutto calati, interdipendenti, come soggetti e come oggetti, ben diversamente dal sistema prima accennato, nel quale siamo spinti a considerarci individuo delimitati, che si costruiscono solo secondo la propria volontà o originalità.

Dietro il dono illusorio di una libertà sconfinata e incontaminata – «io mi posso costruire del tutto autonomamente; agguanterò e vestirò l'immagine di me che ho liberamente sognato» – c'è naturalmente un intento di controllo sociale, e di annientamento del senso di comunità e solidarietà: le cerchie di "intimi" si fanno sempre più chiuse (tanto che il massimo grado di estraneità concepibile, gli "altri", sono i conoscenti), la dimensione sociale sparisce dalle componenti importanti della vita quotidiana e dalle aspirazioni di realizzazione³, le influenze sovraindividuali diventano invisibili, innominabili e dunque non contrastabili.

Le conseguenze di tutto ciò sono disastrose ad ogni livello, cominciando proprio da quello individuale: anzitutto, quella che costruiamo è un'individualità

² Vedi nota 1.

³ Nei corsi di marketing e affini, circola una rappresentazione a margherita o a torta della vita perfettamente realizzata ed equilibrata. Le componenti sono in alcune versioni sei, in altre otto, ma le costanti sono vita di coppia, famiglia o figli, benessere psicofisico, affetti o amici, lavoro e denaro. In nessuna compare un riferimento per quanto vago alla sfera sociale o collettiva.

fittizia e soffocante; inoltre, se siamo noi gli artefici, liberi e onnipotenti, del nostro destino, se la società che abitiamo è la migliore possibile o la migliore finora raggiunta, se i modelli di successo appaiono facilmente accessibili, come spiegare i grandi fallimenti "individuali"? Di chi potrebbe essere la colpa, se non della nostra psicologia, del "come siamo"? Raramente trova spazio d'illuminazione, in questa concezione, il dato sociale, raramente ci si chiede se, dietro le paure, le ansie che colpiscono sempre più indistintamente gli uomini e le donne del nostro tempo, non possa esserci anche altro, un fattore antecedente rispetto alla nostra psicologia e a quella dei nostri "intimi": qualcosa, quindi, che dipende da noi solo nel momento e nella misura in cui noi, questo qualcosa, lo vediamo. E ancora, il vederlo non è sufficiente per consentirci d'intervenire, ma sicuramente ne è la premessa indispensabile.

Sicuramente questo spazio d'illuminazione possono aprirlo anzitutto testi come quello di Bauman, ossia saggi rigorosi, frutto di elaborazione complessa, eppure accessibili con poco sforzo al lettore profano o digiuno delle discipline sociologiche e di psicologia sociale, trovo anzi che il loro punto forte stia nella capacità di coinvolgere e portare ad un differente sviluppo l'esperienza, il sentire personale di un qualsiasi lettore. Bauman ha infatti la grande abilità di fare immediata presa nel nostro individuale, per poi condurci e condurlo altrove: il sociologo ci descrive sensazioni che buona parte di noi, se non tutti, proviamo nel nostro quotidiano, sensazioni angosciose, problematiche, che ci paiono senza via d'uscita; le riteniamo personali, di solito, e dunque ce ne facciamo carico (quando lo facciamo) in modo esclusivamente individuale, privato. E Bauman non nega la dimensione privata di queste sensazioni, ma le traspone in una dimensione collettiva.

Il rapporto, mai indolore, con gli altri, la paura dinanzi ai grandi mutamenti sociali ed economici, la sensazione di non avere più alcun controllo sulla propria vita: quale uomo dell'Occidente odierno potrebbe dire che queste preoccupazioni non lo riguardano? Che, a suo parere, lo riguardino solo personalmente, è parte del problema. Ma procediamo con ordine e vediamo quali sono, secondo Bauman, i nodi della società liquida nella quale viviamo, e in che modo dunque essa ci colpisce soggettivamente senza consentirci di vedere che tali problematiche, tali ingiustizie e squilibri hanno invece natura, risonanza e radici ben più ampie.

Perché Bauman I: l'incerta individualità

Il saggio *Vita liquida*⁴ muove proprio dall'analisi dell'universo dell'individualità, reso ristretto e soffocante dalla sua falsificazione e standardizzazione nella società liquida; in questa, costruirsi un'identità diventa un obbligo e per paradosso esso è imposto dallo "spirito della folla". Secondo Bauman, la costruzione dell'identità diviene allora un rompicapo multiplo: la folla ci richiede di esporci con un'identità precisa, mentre l'individualità è frutto di una costruzione lunga una vita; l'edificazione dell'individualità, secondariamente, è un compito per definizione individuale, ma non può essere svolto che in rapporto ad una collettività, la quale però si muove rapidissima, si defila, si nasconde. In rapporto a cosa, dunque, e in che modo, l'uomo post-moderno può costruirsi? Ciascun essere umano dovrebbe portare avanti questa vitale operazione tramite un cosciente e strenuo lavoro, in equilibrio precario fra mille fattori; tuttavia, nell'epoca liquida si è prodotto uno squilibrio violento, che impedisce una ricerca serena del suddetto equilibrio: «L'ascesa dell'individualità è stata la spia del progressivo indebolimento [...] della fitta rete di legami sociali che avviluppava strettamente la totalità delle attività della vita»⁵. La costruzione dell'individualità è proposto/imposto dalla "società individualizzata" come obiettivo accessibile, mentre nella realtà esso è un percorso ad ostacoli in grado di snaturare e sfibrare buona parte di coloro che partecipano, i quali, oltretutto, non sono che una piccola parte della totalità: la grande maggioranza degli esseri umani non riesce nemmeno a posizionarsi ai blocchi di partenza di questa gara. Bauman evidenzia come la società liquida non consegna ai soggetti solo il rompicapo della costruzione dell'individualità, ma anche alcune soluzioni pronte. Tra le principali, vi sono il consumismo e il conformismo: quest'ultimo, «un tempo accusato di soffocare l'individualità, viene esaltato come il migliore amico dell'individuo. [...] La contesa per l'unicità è ormai il principale motore della produzione e del consumo di *massa*»⁶. Emerge chiaramente, a questo punto, quale sia il principale requisito che fa da spartiacque fra gli ammessi e i respinti alla corsa per l'individualità: «Per essere individui, nella

⁴ Una vastissima parte delle opere di Bauman si sviluppa attorno al tema della liquidità della società moderna (solo alcune di queste sono state tradotte in italiano, fra cui *Paura liquida, Modus vivendi. Inferno ed utopia del mondo liquido, Modernità liquida, Amore liquido. Sulla fragilità dei legami affettivi*). Con l'aggettivo "liquido" il sociologo intende porre l'accento sul particolare carattere precario, mutevole e inafferrabile della società nella quale ci troviamo a vivere, ormai unanimemente considerata post-moderna.

⁵ Bauman, *cit.*, p. 9.

⁶ *Ibidem*, p. 14.

società degli individui, bisogna tirar fuori i soldi, un sacco di soldi»⁷.

Dunque, nella situazione che si è venuta a creare e che ha prodotto, dopo la borghesizzazione del proletariato, la proletarizzazione della borghesia⁸, questa pur standardizzata e stravolta individualità costituisce un privilegio, anzi Bauman si chiede se un'individualità fondata su tali presupposti e aggredita da tali pressioni, possa costituirsi come qualcosa di differente da un privilegio⁹.

Proseguendo, Bauman sottolinea: «La strada che porta all'identità è una battaglia senza fine e un interminabile conflitto tra il desiderio di libertà e il bisogno di sicurezza, ossessionato dalla paura della solitudine e dal terrore dell'esautorazione»¹⁰. È in questa situazione che si afferma, all'opposto della ricerca della propria individualità nell'appartenenza a una collettività di "originali tali e quali a noi", la tendenza all'ibridazione, ossia un'identità che resta non definita e che «è in grado di costituire/sostenere la propria originalità solo con uno sforzo continuo e incessante per compensare i limiti di un prestito con altri prestiti»¹¹; molti individui, soprattutto i giovani della società contemporanea, cercano di sopperire alla difficile costruzione di un'identità tenendo aperte tutte le possibilità, finendo per cadere in un circolo vizioso che impedisce oltretutto di prendere una posizione attiva all'interno della realtà spaziale e temporale in cui vivono. Molti, insomma, finiscono per non avere alcuna presa, e nemmeno alcuna pretesa di presa sulla storia, sulla società nella quale pure conducono la propria esistenza. Un simile disequilibrio teoricamente a favore della libertà e a scapito della sicurezza, è invece del tutto dannoso: per esercitare qualsiasi libertà, infatti, occorre un minimo di fiducia, e senza una basilare sicurezza persino le briciole di fiducia restano inattingibili. Inoltre, questa libertà "d'arrivo" (un lavoro ben retri-

⁷ *Ibidem*, p. 22.

⁸ «Sono infatti sempre più numerose le famiglie della classe media cui il reddito consente solo un'esistenza umiliante e vissuta alla giornata, tormentata da paure di regressioni salariali e ridimensionamenti delle imprese», *Ibidem*, p. 16

⁹ Proprio per il fatto che il "carro dell'individualizzazione" è precluso a buona parte dell'umanità, molti esclusi adottano naturalmente un comportamento di "resistenza all'individualità": «Il "fondamentalismo", che sceglie di tenersi strettamente aggrappato all'identità ereditata e/o attribuita, è un prodotto naturale e legittimo dell'individualizzazione imposta a livello planetario», *Ibidem*, p. 18.

All'opposto, "le classi del sapere", come le chiama Bauman, trovano attraente l'ibridismo culturale essenzialmente a causa del fatto che non tutti possono metterlo in pratica, e cercano la propria identità nella non appartenenza: «gli "ibridi culturali" desiderano sentirsi ovunque *chez soi*, per essere immuni ai pericoli batteri della vita domestica», *Ibidem*, p. 21.

¹⁰ *Ibidem*, p. 14.

¹¹ *Ibidem*, p. 24.

buito benché di breve durata, uno spostamento di sede lavorativa) non può essere frutto di un'imposizione: Bauman rileva che per nessuno un aumento di libertà sarebbe auspicabile, se questo fosse frutto di una decisione presa dall'alto senza il coinvolgimento del diretto interessato. Quella che è proposta ai nostri giorni come una maggiore libertà (di spostamento, di autoaffermazione, di realizzazione) è tutto meno che questo se ci viene imposta, se non è quello che vogliamo, e spesso è molto difficile che questo sia ciò che vogliamo: «ai caduti e alle vittime collaterali della globalizzazione una maggiore libertà non appare come la cura dei loro mali, che ricolleggerebbero piuttosto alla disgregazione e allo smantellamento forzato delle routine di vita e delle reti di vincoli e reciproci impegni che li sostenevano e rassicuravano»¹². Questa presunta e in ogni caso squilibrata libertà, produce insicurezza e diviene quindi una contro-liberazione per la maggior parte degli esseri umani nostri contemporanei.

Bauman tiene a fissare, subito in questo primo capitolo, come l'incertezza dell'individualità non debba essere concepita solo come stato esistenziale, perché essa è anzitutto la *conditio sine qua non* della sopravvivenza del mercato; il marketing, infatti, è efficace solo in presenza di un non totale soddisfacimento dei desideri e su una loro continua, rinnovata proliferazione.

Perché Bauman II: la cultura

Non approfondisco la trattazione di Bauman, pur interessante, sull'evoluzione martire – eroe – celebrità¹³, e cerco di delineare una questione più com-

¹² *Ibidem*, p. 32

¹³ Brevemente, se il martirio «costituisce un atto di solidarietà nei confronti di un gruppo minoritario e debole che viene discriminato» (*Ibidem*, p. 36), e colpisce, quantomeno nell'Occidente moderno e post-moderno, per la sua natura di azione inutile o persino controproducente, l'atto di eroismo è invece legato ad un calcolo: esso deve «produrre come effetto qualcosa che non potrebbe ottenersi altrimenti» (*Ibidem*, p. 37), ossia la sopravvivenza o l'affermazione di un valore, ed è questo che giustifica il rischio e persino la morte dell'eroe. Spesso l'eroe è legato alla nuova divinità dell'Europa moderna, la nazione, che parla in vece dell'individuo e ne stabilisce aspirazioni e valori, incarnando il bene supremo per il quale i cittadini devono essere disposti all'atto d'eroismo. Lo Stato-nazione, tuttavia, perde progressivamente terreno, ambisce meno a tutelare e gestire le vite dei propri cittadini, perdendo così «potere di mobilitazione spirituale [...]: d'altra parte, nell'epoca dei piccoli eserciti professionali, lo Stato non ha più bisogno di eroi» (*Ibidem*, p. 40). Bauman rileva come nella società liquido-moderna non ci sia spazio né per i martiri né per gli eroi, poiché essa si oppone al sacrificio di soddisfazioni immediate in vista di finalità che siano remote e non individuali: «in sintesi, la società dei consumi liquido-moderna svilisce gli ideali del "lungo periodo" e della "totalità"» (*Ibidem*, p. 41). Espulsi martiri ed eroi, le cui gesta desterebbero disagio e incomprensione nella società odierna, resta spazio per le cele-

pressa, riguardante il potere ribelle che la cultura fatica a mantenere nella società liquida. Anche nell'ambito della cultura, infatti, quest'ultima confonde le acque e manda in frantumi le opposizioni tradizionali: essa rivoluziona il quadro definito che si era affermato sino a qualche decennio fa, e che vorrei provare anzitutto a riassumere sulle orme di Bauman.

Inizialmente e sin dalla sua nascita, alla metà del XVIII secolo, il concetto di cultura si caratterizzava per una carica fortemente normativa e finalizzata, nonché morale: gli uomini, duttili, andavano migliorati, se ne doveva arrestare o attenuare il deterioramento (non a caso il termine è etimologicamente vicino alla sfera della coltivazione e dell'allevamento). Dunque, fondata «sul postulato o la presunzione della gestione»¹⁴, la cultura presuppone da subito una relazione sociale marcatamente diseguale, tanto che, per usare le parole di Adorno, il prezzo che un'idea culturale paga per sopravvivere è la propria metamorfosi in dominio. In questo panorama è evidente la contraddizione pressoché insolubile per tutti i "creatori di cultura", i quali vogliono farsi carico di una funzione trasgressiva della stessa: essi, per conservare una possibilità di azione esplosiva, di contrasto, dovrebbero sottrarsi all'apparato amministrativo-gestionale della cultura; tuttavia, questo priverebbe loro stessi di un sostentamento materiale spesso indispensabile, e le opere da loro prodotte di una qualsiasi possibilità d'influenza sulla società.

Fino a circa tre decenni fa, quindi, i gestori della cultura si affidavano soprattutto alla potenzialità stabilizzante della stessa: la cultura, resa strumento d'inerzia, era orientata a svolgere una funzione di freno ai cambiamenti. Tuttavia, la società liquido-moderna sconvolge questa opposizione fra gestori di una cultura-freno e creatori di una cultura mobile, di contrasto: oggi i dirigenti preferiscono, a quella che Bauman chiama "regolazione normativa", la seduzione, e al "modello routinario" e iperpresente, un dominio esercitato indirettamente attraverso l'incertezza. Gli uomini, ridotti a consumatori,

brità: contrariamente ai loro "predecessori", le celebrità non devono il riconoscimento sociale alle proprie gesta, ma esclusivamente alla visibilità di cui godono; anch'essi generano comunità, ossia funzionano da collante per persone differenti, ma si tratta di comunità immaginate e immaginarie, nonché precarie; il culto di una celebrità, infine, non aspira al monopolio. Riguardo alla natura di questi culti moderni delle celebrità, Bauman scrive: «Il genere di assicurazione che solo un culto di massa può fornire viene offerto in un pacchetto che contiene anche la soddisfazione di sentirsi all'altezza degli standard che la società degli individui definisce per coloro che ne fanno parte», *Ibidem*, p. 47.

¹⁴ *Ibidem*, p. 50.

appaiono più gestibili nella mobilissima precarietà, piuttosto che nelle routine e nelle norme: la volatilità delle abitudini diviene funzionale al mercato liquido. I cittadini si fanno (solo) consumatori, gli Stati non sono più in grado di regolare e imbrigliare il potere, e da amministratori totali della vita del cittadino (atteggiamento criticato da molti fra i quali Adorno), si defilano in una posizione se possibile ancora peggiore, di mediatori del mercato; l'allontanamento dalla politica e dalla sfera pubblica dei singoli diventa «l'atteggiamento fondamentale dell'individuo moderno, che nella sua alienazione dal mondo rivela davvero se stesso solo nella sfera privata»¹⁵.

Se in precedenza il contrasto fra dirigenti e creatori di cultura si concentrava soprattutto sulla funzione dell'arte, per i primi di freno e per i secondi di scardinamento, è chiaro che oggi l'oggetto culturale tenta di sottrarsi al sistema di valori della società liquida anzitutto per una sua caratteristica fondante: «la sua durevolezza è in proporzione inversa alla funzionalità»¹⁶, poiché l'opera culturale mira ad andare oltre il limite del contingente, dell'attuale, e non certo a entrare nel processo di consumazione fulmineo tipico della società liquida. «La rapidità di circolazione, l'accorciamento della distanza tra uso, scarto e smaltimento e l'immediata sostituzione dei prodotti non più redditizi [sono] tutte cose che contrastano in maniera stridente con la natura della creazione culturale»¹⁷: pare quindi che alle creazioni culturali odierne non resti che subordinarsi ai valori di mercato, o soccombere.

Artisticamente, secondo Bauman, quella liquido-moderna è «un'epoca che ha perso fiducia in se stessa, e con questa il coraggio di immaginare e tratteggiare (e tanto meno perseguire) modelli di perfezione». Questo anche perché, a differenza dell'epoca della modernità solida, quella della modernità liquida non si pone alcun obiettivo, e «attribuisce il carattere di permanenza unicamente allo stato di transitorietà»¹⁸. Sembra che alla cultura non venga concesso, nella società contemporanea, alcun appiglio di contrasto, alcuna modalità di scardinamento né possibilità di intervento sulla società stessa: tutto è incluso e depotenziato, tutto è previsto poiché tutto muta, per restare sostanzialmente uguale, in una precarietà monotona e desolante. L'immagine di questo impasse mi sembra potrebbe essere il concerto di un cantautore raffinato e anti-borghese, che critica cinicamente e duramente i

borghesi presenti nel pubblico: questi, felici di aver colto un riferimento a un certo atteggiamento che non reputano proprio, oppure sorridendo sornioni, applaudono.

Perché Bauman III: la paura e la città

Viviamo senza dubbio nell'epoca della paura esacerbata: paura di perdere il lavoro (perché è malfermo il terreno su cui si sviluppa), paura delle malattie (perché è malfermo lo stato di salute del nostro ambiente, o il nostro stesso stile di vita), paura di essere derubati (perché è malfermo il tessuto sociale in cui viviamo). In realtà, però, queste paure sono secondo Bauman bersagli sostitutivi, che usiamo per esorcizzare l'eccesso di paura. Se infatti la paura è un sentimento umano e positivo, ad essa oggi è negata qualsiasi naturale via di sfogo; di conseguenza, cerchiamo di tutelarci contro ogni possibile pericolo, magari con corsi di autodifesa e macchine corazzate, contribuendo in questo modo a fornire conferma al nostro senso di insicurezza: «le nostre paure sono ormai in grado di auto conservarsi ed autoalimentarsi»¹⁹.

Proprio la paura diviene la principale opportunità d'affari del mondo liquido²⁰: la sicurezza personale è infatti di gran lunga il principale argomento delle strategie di marketing, dei programmi politici, delle trasmissioni televisive. Tutto ciò influenza direttamente le nostre condizioni di vita, soprattutto urbana, poiché è all'interno della città che si combatte la guerra all'insicurezza: a causa della globalizzazione e della de-ruralizzazione anche dei paesi del Terzo Mondo, le fonti di pericolo si sono ammassate nel cuore delle città. Le nostre capitali, i nostri capoluoghi sono affollati di nemici e soprattutto di estranei dal passato, dalle abitudini, dalle intenzioni non trasparenti; fioriscono così le produzioni di automobili che sono autentici blindati, nonché di *gated communities*, centri residenziali sorvegliati 24 ore su 24 e circondati da mura o persino da fossati. Questa paura ossessivamente alimentata ha evidenti effetti anche sul tessuto urbanistico-paesaggistico comune, che rivela la posizione delle giunte locali del tutto insensibili alla funzione socializzante che lo spazio pubblico dovrebbe avere, e concentrate esclusivamente su quella securitaria: Bauman riporta la trovata delle panchine a forma di botte e munite di getti d'acqua, a prova di barbone²¹, ma io penso an-

¹⁵ Baumann cita Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, New York, Harcourt Brace, 1983, p. 24.

¹⁶ Bauman cita ancora la Arendt, *La crisi della cultura: nella società e nella politica*, in *Tra passato e futuro*, Firenze, Vellecchi, 1970, pp. 215-245.

¹⁷ Bauman, *cit.*, p. 58.

¹⁸ *Ibidem*, p. 66.

¹⁹ *Ibidem*, p. 70.

²⁰ «I pubblicitari hanno sfruttato deliberatamente i timori di azioni catastrofiche da parte dei terroristi per aumentare le vendite di Suv, che hanno elevati margini di profitto», Bauman cita Stephen Graham, *Postmodern city: towards an urban geopolitics*, "City" n° 2, 2004, pp. 165-196.

²¹ Bauman dà la palma della sudditanza a questa logica di terrorismo psico-urbano alla città di Copenhagen, che ha levato

che ai blindati dell'esercito, mimetici e massici, al di fuori della stazione di Brescia, ai divieti d'accesso a piazze vuote, transennate e precluse alla cittadinanza, ai locali lasciati marcire fino a diventare inagibili pur di non concederli in gestione a realtà del territorio, alla capillare diffusione sul reticolo cittadino di uffici di polizia e carabinieri.

Tornando alle attività commerciali, Bauman nota che esse oggi, contrariamente che in passato, fanno di tutto per allontanarsi dal centro urbano e rifugiarsi in contesti artificiali, progettati dal nulla a somiglianza della città (centri commerciali in forma di borghi, con vie, piazze, fontane e ristoranti, oltre naturalmente ai negozi); questa tendenza rivela secondo Bauman che le antiche attrattive delle città («la spontaneità, la flessibilità, la capacità di sorprendere, le occasioni d'avventura»²²), si sono inesorabilmente capovolte e offrono solo il lato negativo della libertà: l'insicurezza.

Lo spazio pubblico urbano è dunque la prima vittima della globalizzazione, e secondo molti architetti, fra cui Richard Rogers, sarebbe urgente l'intervento di un'istituzione a tutela dello spazio pubblico. Questa tutela, si affretta a precisare Bauman, dovrebbe però avere sguardo lungimirante e "olistico"; non mancano infatti gli esempi di fallimenti nel campo dell'urbanistica pubblica, allorché si è preteso di progettare in modo asettico, funzionale e standardizzato gli spazi comuni della cittadinanza²³. Insomma, occorre «debattere la paura senza cadere nel tedio»²⁴.

La città, a ben riflettere, è sempre stata sin dall'antichità «un luogo di endemica e irriducibile imprevedibilità», poiché abitata da estranei che, pur restando tali, vivono a stretto contatto. Eppure è proprio questo statuto intrinsecamente rischioso a costituire il tratto caratterizzante della città: "uno spazio è 'pubblico' in quanto coloro cui è consentito

tutte le panchine pubbliche dalla zona della stazione centrale. Avevo notato in precedenza che anche in molte città italiane, tra le quali anche Brescia, l'assenza di panche e luoghi comuni agibili, per cittadini quindi che non siano in quel momento consumatori, è davvero "vistosa": per sedersi, ammirare un angolo della città, parlare o semplicemente leggere, è necessario consumare.

²² Bauman, *cit.*, p. 77.

²³ In *Vita liquida*, in proposito, è riportato l'esempio di Stoccolma, che alla metà del secolo scorso sposò la convinzione secondo la quale rimodellando lo spazio urbano si potesse migliorare la società, mirando alla realizzazione di un'utopia socialdemocratica. In quell'epoca le autorità municipali fornirono a ogni abitante un alloggio munito di ogni comodità, confort e protezione; nonostante ciò, la generazione successiva rifiutò in massa questa dignitosissima offerta abitativa, priva però di libertà, di spontaneità, per defluire in agglomerati urbani periferici.

²⁴ *Ibidem*, p. 80.

accedervi non sono predefiniti»²⁵, e per questo «sono anche gli unici luoghi nei quali l'attrazione abbia una qualche possibilità di vincere o eguagliare la repulsione»²⁶. È dunque nei luoghi pubblici, e soprattutto in quelli urbani, che si decide il futuro dei rapporti sociali; per questo, è di vitale importanza promuovere un'"urbanistica integrale" fondata sui principi di connessione e comunicazione, e che sposti «l'attenzione nella progettazione [...] dagli spazi privati a una sfera pubblica più ampia che sia utilizzabile e al tempo stesso stimolante [...]». Quest'ultima deve servire diversi usi alternativi e fungere da catalizzatore, anziché da ostacolo, dell'interazione umana»²⁷.

Perché Bauman IV: consumismo liquido

Dopo aver delineato alcune tipicità della società liquida, Bauman la "attacca" nel suo cuore pulsante: il consumismo vorace. Anzitutto, inganno, esagerazione e spreco sono i fondamenti dell'economia consumista e capitalista; per questo, non possono essere «segnali del malfunzionamento di tale economia, ma garanzie della sua salute, e l'unico regime nel quale la società dei consumi può assicurarsi la propria sopravvivenza»²⁸: infatti, l'inganno insito nelle promesse commerciali è indispensabile affinché queste stimolino il consumo; l'eccesso di promesse è indispensabile a evitare che la frustrazione per le speranze non mantenute blocchi il consumo; lo spreco è indispensabile affinché il vuoto fra le speranze disattese e scartate, e quelle nuove, venga colmato, naturalmente con un ennesimo consumo.

Inoltre, c'è un elemento di straordinaria novità che segna il consumismo liquido: se il consumo è interesse antico nella storia dell'uomo, esso si è sempre connotato come un'attività completamente individuale; oggi, al contrario, il consumo si svolge in una società di consumatori, nella quale «la percezione ed il trattamento di praticamente tutte le parti del contesto sociale e delle azioni che esse evocano e inquadrano tendono a essere dettate dalla "sindrome consumista" delle predisposizioni cognitive e valutative»²⁹.

Secondo Bauman, la sindrome consumista è connotata da alcuni aspetti: il disconoscimento totale del fatto che possa essere giusto o auspicabile dilazionare un soddisfacimento; la preminenza del valore

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Sempre che, precisa Bauman, si tratti di realtà urbane che non tendano né a livellare le differenze presenti al loro interno, né a fossilizzarle in separazioni marcate. *Ibidem*, p. 81.

²⁷ Citazione da Jonathan Manning, *Racism in three dimensions: South African architecture and the ideology of white superiority*, "Social Identities" n° 4, 2004, pp. 527-536.

²⁸ Bauman, *cit.*, p. 86.

²⁹ *Ibidem*, p. 87.

della novità rispetto a quello della durevolezza; la vertiginosa riduzione dell'intervallo di tempo tra il concepimento del desiderio di un oggetto e l'acquisto; l'assottigliamento del confine tra utilità e inutilità di ciò che si possiede; la sostituzione del godimento duraturo di un oggetto con l'appropriazione ripetuta di differenti oggetti, seguita da uno smaltimento di questi ormai ridotti a forma di rifiuti. Nella società liquida, la perfezione si può ricavare dagli attributi degli oggetti comprati nel loro insieme, dalla loro profusione o persino ridondanza, non da un miglioramento sostanziale della qualità dei medesimi oggetti.

Più precisamente, è il mercato che ci pone la vita

come una sequenza di problemi sostanzialmente "risolvibili", che tuttavia devono e possono essere risolti unicamente con mezzi disponibili soltanto sugli scaffali dei negozi. Mette in vendita scorciatoie tecnologiche per quel genere di obiettivi un tempo raggiungibili soprattutto sulla base della propria personalità e delle proprie abilità individuali, sulla base di una collaborazione amichevole. [...] Batte e ribatte inesorabilmente il messaggio secondo cui qualsiasi cosa è, o potrebbe essere, una merce (*commodity*) [...], insinua che le cose *dovrebbero essere* "come merci", e se faticano a rientrare negli schemi tipici degli oggetti di consumo andrebbero considerate con sospetto o meglio ancora rifiutate³⁰

In particolare, poi, è notevole che i consumatori accettino con serenità, o persino con piacere, che i beni acquistati, spesso a caro prezzo, abbiano vita brevissima; ogni prodotto di consumo è irrimediabilmente destinato allo scarto già dal primo secondo dopo il suo acquisto.

Al rullo consumistico della società liquida non può sottrarsi, naturalmente, il corpo fisico: esso è concepito come potenzialità, come una materia sulla quale come mai in precedenza possiamo intervenire, apportando miglioramenti, in teoria, fino alla perfezione. Ma Bauman mette in dubbio subito questo fatto dato per scontato, ossia che esista maggior libertà di scelta e intervento sul proprio corpo, poiché gli interventi di miglioramento sono divenuti pressoché obbligatori e inevitabili. La maggiore variazione che si è avuta rispetto alle epoche precedenti consiste invece nel passaggio del corpo da mezzo a fine: «il corpo del consumatore è "autotelico", è il fine di se stesso e costituisce un valore in quanto tale: nella società dei consumatori esso è anzi il primo dei valori»³¹. Per questo, in un contesto nel quale i desideri vengono evocati e quasi mai soddisfatti, il corpo del consumatore diviene fonte perenne di ansia e aspettative senza sbocco certo.

³⁰ *Ibidem*, p. 95

³¹ *Ibidem*, p. 98.

Bauman ricostruisce la dinamica che muove l'individuo-corpo-consumatore molto efficacemente: l'individuo è trasformato in una fabbrica che lavora 24 ore al giorno, 7 giorni su 7, per elaborare un ciclo del desiderio ininterrotto, fatto di aspirazioni smaltibili e dalla vita breve; lo strumento attraverso il quale il consumatore può "lavorare", ossia fabbricare per sé sensazioni piacevoli, è però il consumatore stesso, o meglio il suo corpo, che a tal fine va sottomesso e plasmato. «Nella società dei consumatori la fitness³² sta al consumatore come la "salute" stava al produttore nella società dei produttori. Essa certifica il fatto di "essere in", l'appartenenza, l'inclusione, il diritto di residenza»³³. Il corpo è posto al centro dell'attenzione soprattutto in relazione alla sua capacità di ricevere/trasmettere sensazioni; i piaceri che esso può provare e produrre, tuttavia, non sono solo quelli noti e attuali, ma soprattutto quelli futuri, che in qualche modo saranno escogitati e che dunque, in quanto tali, saranno infiniti: se il corpo, nella società dei produttori, poteva arrivare al perfetto equilibrio della salute, il corpo del consumatore, per quanto adeguato sia, può sempre diventarlo di più. Tutto questo rende quella che Bauman chiama "la terra di frontiera" – ossia la zona che si estende fra il corpo del consumatore e il mondo esterno –, un vero rompicapo ansiogeno, e il grasso corporeo è il fenomeno che maggiormente evidenzia la problematicità di questa interazione³⁴.

La conclusione di Bauman in proposito, è che il corpo non è affatto meno socialmente regolato oggi di quanto lo fosse in passato; semplicemente, si sono

³² Il traduttore italiano di *Vita liquida* preferisce usare al femminile il termine fitness ("la fitness"), rispettando il genere della parola inglese.

³³ Bauman, *cit.*, p. 101.

³⁴ Bauman analizza come il consumatore sia indotto a concepire il grasso corporeo come degli «agenti nemici penetrati nel nostro territorio» (*Ibidem*, p. 105), come autentiche cellule terroristiche ostili che si camuffano e sfuggono al controllo (come distinguere grassi saturi da grassi insaturi, prodotti naturali da prodotti adulterati?). Non a caso l'obesità è considerata negli USA il principale problema di salute pubblica, e la battaglia per combatterla "la guerra culturale del nuovo secolo" (secondo il *New York Times*): in questo contrasto da un lato si dimenano gli avvocati pronti a gettarsi nella mischia dopo i successi contro le industrie del tabacco, dall'altro i grandi produttori di cibi pronti e *fast food* presentano la "libertà di mangiare" come banco di prova del rispetto della libertà generale. Secondo Bauman, si tratta di un'ennesima declinazione della contrapposizione fra sicurezza e libertà, e anche nel caso del corpo la soluzione auspicabile sarebbe quella di trovare un equilibrio frutto di riflessione e consapevolezza individuali, e non di pressioni e condizionamenti, come quello a mangiare di più per poi smaltire di più: «un simile consiglio, se accettato da tutti, farebbe girare più rapidamente gli ingranaggi della produzione, del ricambio e dello smaltimento di prodotti, suscitando l'entusiasmo sia dei produttori che dei loro nemici giurati», *Ibidem*, p. 109.

prodotte alcune modifiche nella gestione della sua regolazione; ad esempio, gli Stati hanno perso l'autorevolezza e la preminenza in tale gestione.

In ogni caso, il fantasma dell'esclusione non si è certo attenuato nella società liquida; al contrario, Bauman rileva come oggi si assista alla nascita di una nuova categoria di esclusi: i consumatori difettosi o falliti. Questi, a differenza degli oziosi nella società dei produttori, non possono essere "riabilitati": sono irrevocabilmente inutili, uno scarto irrecuperabile; senza essere stati condannati da un tribunale o fisicamente espulsi, essi costituiscono la classe inferiore nella società che si fa vanto di aver abolito le classi.

Bauman, a proposito di questi nuovi esclusi e della gestione della loro sorte, precisa:

Poiché i governi attuali hanno smesso di progettare l'ordine sociale perfetto, essi non hanno più interesse né motivo di decidere chi si salverà e chi sarà dannato, e di predisporre elenchi degli esclusi. Ad essi è rimasto solo il compito di sbarazzarsi dei tanti che sono già stati esclusi con altri mezzi [...] dal gioco dei consumi. Essi devono affrontare la terribile sfida dello 'smaltimento degli scarti umani' su un pianeta gremito che non offre più luoghi remoti da adibire a discarica dei rifiuti³⁵.

I nuovi esclusi dunque non hanno alcuna occasione per vivere secondo le regole del gioco, per portare a buon fine quello che ormai viene considerato un compito prettamente individuale: la tessitura di un abito sociale.

Questa realtà si abbatte anche, naturalmente, sulla natura dei rapporti interpersonali: dalla decisione di mettere al mondo un figlio, ormai condizionata dallo spauracchio di perdere uno status socio-economico ritenuto irrinunciabile³⁶, al contrasto fra l'estremo bisogno d'amicizia e l'esigenza di "viaggiare leggeri"³⁷, alla "sproblematicizzazione" dei rapporti di coppia. In quanto sociologo, Bauman trova molto interessante, ad esempio, il fenomeno dell'incredibile risposta di pubblico a saggi che trattano dell'origine

chimica di un fenomeno quale l'innamoramento, e conclude:

La mia ipotesi è che i messaggi descritti qui sopra [quelli di studiosi, filosofi, scienziati che spiegano la fine dei rapporti con argomenti chimici o fisiologici] tendano ad essere accolti con favore e a riscuotere un credito senza riserve in quanto promettono di mitigare e placare i tormenti dello spirito che affliggono tante persone, che tentano invano di allontanarli o tacitarli. Ma l'angoscia è autentica e non scomparirà senza uno sforzo che la maggioranza delle persone si sente inadeguata o riluttante a compiere³⁸.

Insomma, il problema non è che i rapporti di coppia siano indubbiamente problematici, o che avere un figlio sia una scelta complessa, ma il fatto che la società liquida inculchi negli individui un'unica modalità di approccio, concezione e godimento: quella consumistica, che presuppone facilità di fruizione e soddisfazione immediata, assenza di problematicità e un continuo innalzamento della soglia di appagamento, nonché una facile riciclabilità. Evitare di impegnarsi fa sembrare ogni cosa più semplice, ma può diventare angosciante allorché ci si ricordi che di questo consumo facile saranno vittime non oggetti ma altri esseri umani.

Perché Bauman V: apprendere nella società liquida

Per definizione, nella società liquida tutto si sposta, le condizioni cambiano ad una velocità tale che diviene difficile per gli individui restare al passo. In particolare, Bauman spiega che per imparare, comprendere la realtà e di conseguenza ponderare le proprie scelte, in questo contesto sono necessarie due nuove qualità, e il sociologo le illustra con il paragone del missile balistico: se in precedenza con una qualsiasi arma bastava sparare, e sussisteva solo un minimo margine d'errore, oggi dobbiamo tutti essere dei "missili intelligenti" riguardo gli aspetti del reale che vogliamo comprendere, e quindi dobbiamo scegliere il nostro obiettivo solo dopo aver sparato, e non prima, proprio perché l'obiettivo è mobile; secondariamente, ma si tratta di una "qualità" di fondamentale importanza, dobbiamo essere capaci di dimenticare senza riserve ciò che abbiamo imparato, perché informazioni precedentemente immagazzinate e non rimosse nettamente diventerebbero fuorvianti.

Questi sono i presupposti necessari per compiere una scelta nel mondo liquido, ma

in nessun'altra epoca [...] la necessità di compiere scelte è stata avvertita in modo così profondo, [...] e l'atto di scegliere è stato tanto acutamente consapevole di sé, ed è stato mai compiuto in simili condizioni di dolorosa e insanabile incertezza, sotto la costante minaccia di

³⁵ *Ibidem*, p. 111.

³⁶ Il punto del discorso, per Bauman, non si snoda attorno alla libera scelta di fare o meno dei figli e alle motivazioni esistenziali e personali, contingenti e concrete adducibili, ma attorno al fatto che presso una larga fascia della popolazione occidentale fra queste motivazioni siano rilevabili condizionamenti di tipo consumistico; ciò che stupisce, insomma, è che molti lamentino non semplicemente il costo economico di un figlio, ma il fatto che quei soldi, nato l'erede, non siano più destinabili ad attività prettamente consumistiche.

³⁷ "Viaggiare leggeri" perché il mondo è liquido, instabile, precario: in queste condizioni, «impegni a lungo termine e legami difficili da sciogliere potrebbero rivelarsi uno scomodo fardello, una zavorra da gettare subito in mare», Bauman, *cit.*, p. 120.

³⁸ *Ibidem*, p. 118.

'restare indietro' e di essere esclusi irrevocabilmente dal gioco per non aver tenuto testa alle nuove esigenze³⁹.

L'ansietà che le scelte provocano deriva dalla percezione che non esistono nel mondo d'oggi «regole preordinate né obiettivi universalmente approvati che possano essere perseguiti fermamente, qualsiasi cosa accada, sollevando così chi compie tale scelta dalla responsabilità di qualsiasi conseguenza avversa»⁴⁰.

Per restare nel più preciso ambito dell'istruzione, Bauman scrive che la stessa volatilità dell'apprendimento, la mutevolezza e il moltiplicarsi delle informazioni richieste, rappresentano occasioni d'oro per il mercato, che prontamente accorre laddove esista un problema da colmare, naturalmente stabilendo un alto prezzo: nel "mercato dell'istruzione" è abbondante l'offerta, «visto che i clienti potenziali, per definizione, non sono in grado di giudicare la qualità dei prodotti offerti [...]. È facile vendere conoscenze di cattiva qualità o inutili [...], e quante più se ne vendono, tanto meno è probabile che i clienti ingannati vedano il bluff dei fornitori»⁴¹. Ma il problema è ben più strutturale, al di là delle slealtà patologiche, perché effettivamente in una società liquida le abilità e conoscenze conquistate si svalutano, e le richieste del mercato cambiano, a velocità vertiginosa.

A livello sociale, questo nuovo tipo di dipendenza dalla conoscenza determina nuove divisioni tra élite professionali, che già di partenza potevano permettersi una formazione continuamente aggiornata, e forza lavoro, ma anche fra manodopera specializzata e non. Si innalzano così nuove barriere alla mobilità sociale impossibili da valicare, e paradossalmente è l'istruzione a determinarle: «emerge sempre più chiaramente come il "mercato dell'insegnamento", se lasciato funzionare in base alle proprie logiche, sia destinato ad accrescere le ingiustizie, anziché ridurle, e a moltiplicarne le conseguenze sociali e gli effetti collaterali potenzialmente catastrofici»⁴².

Queste problematiche sono state affrontate già nel 2001 dalla Commissione delle Comunità Europee, che ha prodotto un documento dal titolo *Realizzare uno spazio europeo dell'apprendimento permanente*, ma è evidente che gli autori del testo sono preoccupati, più che delle conseguenze sociali della commercializzazione della formazione, del rischio che una formazione stabilita dal mercato non dia

all'economia degli Stati ciò di cui essa necessita, rendendola insomma meno competitiva. È, questo, un aspetto che credo chiunque possa notare, in discussioni con conoscenti o in discorsi anche meno velati in televisione: la molla per l'incremento o il miglioramento dell'istruzione non sembra più essere quella fondamentale e etica, ossia la liberazione, l'emancipazione degli individui, il garantir loro una dotazione di strumenti utili a fare la propria vita e impedire che altri la facciano dall'alto; la molla è, invece, il cosiddetto "vantaggio competitivo". Se ci si augura vagamente che con un miglioramento dell'apprendimento aumentino il benessere e la possibilità d'intervento civico, questo non è comunque l'obiettivo primario, ma un risultato collaterale. Bauman ritiene molto preoccupante che simili argomentazioni ricordino da vicino quelle di molti dirigenti d'azienda; al tempo stesso, rileva che questo approccio privo di etica non è nemmeno efficace a livello pratico. Infatti, i gestori delle cosiddette risorse umane si sono mostrati incapaci, nella maggior parte dei casi, di prevedere ciò che sarebbe avvenuto nel mercato e formare adeguatamente la forza lavoro. Tutto ciò diviene estremamente frustrante per la forza lavoro stessa, messa di fronte ad un mercato imprevedibile, liquido, e a "missioni" o promesse fantasmagoriche, puntualmente disattese; oltretutto, in caso di fallimento, non c'è nessuno che se ne prenda la responsabilità, nel migliore dei casi; nel peggiore, la "colpa" è, tacitamente o meno, da attribuirsi ai dipendenti. Ed è lo Stato a realizzare la più vistosa marcia indietro, per ciò che concerne l'assunzione di responsabilità.

«In un contesto liquido-moderno l'"incertezza fabbricata" è il principale strumento di dominio, mentre la politica di *précarisation*, per usare il termine di Pierre Bourdieu [...], è divenuta quasi il nocciolo duro della strategia di dominio»⁴³. Si capisce bene quanto ciò sia in contrasto con l'intento della Commissione Europea di dare pieni poteri ai suoi cittadini; questa buona intenzione finisce per significare la concessione ai cittadini della libertà di scegliere fra opzioni (di vita, di lavoro, politiche) già selezionate da altri, la libertà, potremmo dire, di usare un kit per giocare ad un gioco preciso solo secondo regole precise, non certo di usare quel kit per fabbricarsi mezzi autonomi finalizzati a influenzare o sovvertire il gioco stesso.

A questo proposito Bauman rileva come vi sia una formazione permanente che non è invece stimolata dai mercati: quella alla cittadinanza. Questo perché «il consumatore è nemico del cittadino»⁴⁴. Infatti, la chiusura nel privato, nell'individuale, dato di fatto

³⁹ *Ibidem*, p. 134.

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 134, 135.

⁴¹ *Ibidem*, p. 136.

⁴² *Ibidem*, p. 137.

⁴³ *Ibidem*, p. 141.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 144.

dal quale siamo partiti in questa recensione, è manna dal cielo per i mercati, che si trovano di fronte consumatori ansiosi, docili, inconsapevoli, privi di qualsiasi altro orizzonte se non l'affannosa ricerca di un'individualità che può essere costruita solo grazie al soccorso del mercato stesso. Ma è chiaro che «la democrazia è a repentaglio quando gli individui non sono in grado di tradurre la propria miseria privata e di condividerla a un livello più ampio, sotto forma di preoccupazioni pubbliche e di azione collettiva»⁴⁵, anche perché le libertà non sono beni acquisiti una volta per tutte, custodibili in casseforti private: esse non possono sussistere che su un suolo sociopolitico solido, che per essere tale dev'essere continuamente alimentato. Curioso notare che molte persone oggi ammetterebbero senza problemi le proprie lacune tecniche o tecnologiche, mentre in pochi percepiscono l'urgenza di approfondire la propria formazione politico-sociale⁴⁶. Eppure,

l'ignoranza produce la paralisi della volontà. Non si sa cosa si prepara e non c'è modo di stimare l'entità dei rischi; per questo il circolo vizioso di sfiducia, distacco dalla politica (nel senso più ampio del termine, naturalmente), ignoranza è prezioso e gradito ai mercati. E per questo «abbiamo bisogno della formazione permanente per darci un'alternativa. Ma ne abbiamo bisogno ancora di più per salvare le condizioni che ci rendono disponibile, e in nostro potere, quell'alternativa»⁴⁷.

Perché Bauman, conclusione: l'individuo e i suoi simili, la riconquista dello spazio pubblico

Se, come afferma Hannah Arendt, lo scopo della sfera pubblica consiste nel far luce sugli affari umani, creando uno spazio in cui i singoli possano mostrarsi per ciò che sono ed elaborare soluzioni, è meglio comprensibile la formula usata da molti pensatori e filosofi, che connotano i nostri come «tempi oscuri»: viviamo ormai quasi del tutto privi di

⁴⁵ Bauman cita Henry H. Giroux e Susan Sears Giroux, *Take back higher education: toward a democratic common*, «Tikkun», novembre-dicembre, 2003.

⁴⁶ Sempre dall'articolo dei Giroux, Bauman estrae un paragrafo che riporta i risultati di un sondaggio a proposito delle convinzioni degli americani riguardo il Medio Oriente: «il 42% riteneva Saddam Hussein direttamente responsabile degli attacchi dell'11 settembre»; «il 55% del pubblico era convinto che Saddam Hussein sostenesse direttamente l'organizzazione terroristica al Qa'ida»; «la maggioranza degli americani riteneva anche che Saddam Hussein disponesse di armi di distruzione di massa, che tali armi fossero già state trovate, che egli si accingeva a costruire un ordigno nucleare».

⁴⁷ Richiamo solo l'attenzione sul fatto che «Non esiste nessuna alternativa» è l'autentico refrain, il leit-motiv di questi ultimi mesi di crisi, il coperchio sulla pentola a pressione delle politiche economiche devastanti che ci vengono imposte. E in effetti, all'interno di questo gioco, avendo solo gli strumenti per giocare al medesimo gioco e non per smantellarlo o maneggiarlo dall'esterno, è certo che non vi sia alternativa alcuna. Bauman, *cit.*, p. 146.

questo ponte luminoso, e brancoliamo individualmente nel buio.

Eppure, molte delle caratteristiche dei nostri tempi ci sono costantemente proposte come positive; fra queste, non fa eccezione la cosiddetta innovazione, il cambiamento, in opposizione ad una staticità ormai descrittaci come noiosa, antica. Bauman rileva che già in un'altra epoca si svilupparono dinamiche simili: durante l'Illuminismo. Tuttavia, vi sono tre ordini di differenze: anzitutto, gli «eroi» di oltre due secoli fa miravano a ottimizzare il funzionamento delle cose, con lo scopo di garantire a tutti gli uomini un'esistenza più soddisfacente, e si può dire quindi che la ricerca della felicità fosse concepita come impresa collettiva; al contrario, gli abitanti dell'epoca liquida non sono soliti occuparsi dello stato di salute del mondo, e in ogni caso non ritengono che la felicità individuale sia in alcun modo dipendente o collegata a tale stato - dunque la ricerca della felicità è impresa eminentemente individuale. Secondariamente, gli uomini della «prima storia» ritenevano che il mondo nel quale vivevano potesse essere trasceso e migliorato fino ad un risultato preciso: un mondo tanto ottimale da non rendere auspicabile nessuna sua ulteriore evoluzione; per gli uomini della «seconda storia», invece, l'idea di fermarsi appare senza senso, così come quella di un traguardo: essi si limitano a concentrarsi sull'azione immediatamente successiva, non aspirano nemmeno ad immaginare quelle seguenti. Muoversi, insomma, non ha lo scopo di raggiungere un risultato stabile, ma quello di restare in movimento per non sprofondare. Il cambiamento, per gli uni, costituiva un'operazione unica e un mezzo con un fine preciso; per i secondi, esso è una condizione permanente, un mezzo che è fine a se stesso. Infine, i primi uomini di questo confronto erano disposti a intervenire, stimolare gli altri uomini per spingerli a collaborare all'impresa collettiva, a cambiare; per i secondi, invece, la questione del cambiamento non ha senso, poiché secondo essi nessuno è immobile, tutti sono in movimento poiché non si può fare diversamente.

Bauman presenta questo parallelo anche per accennare ad alcune considerazioni di Theodor Adorno, che non solo visse fra le due epoche, ma le collegò. Adorno oppone la prima storia alla seconda, e non ritiene che la seconda costituisca il necessario sviluppo della prima; tuttavia, la seconda impone la rivisitazione della prima, e la prima autodistruzione del mondo ha lasciato «libere» alcune speranze che chiedono di essere realizzate. Invece, il legame fra i tempi e la loro stessa solidità in rapporto all'individuo, saltano: il passato, non da ricordare, ma da realizzare, è continuamente sottoposto a distruzione

e cancellazione, poiché gli individui sono concepiti come successione di presenti puntuali e superati; il presente non offre contatto, e dunque impedisce di poter intervenire sul futuro. La liquidità del presente, infatti, lo destruttura, per noi, in mille episodi brevi e volatili, la cui sequenza, il cui senso restano inaccessibili, e come scrive Bourdieu questo ci nega anche solo la possibilità di rivolta; la precarietà «impedisce qualsiasi forma di anticipazione razionale e, in particolare, quel minimo di fede e di speranza nel futuro che è necessario per ribellarsi»⁴⁸.

Adorno analizza come l'individuo impaurito, in balia di episodi schizofrenici, sarà propenso a far confluire il proprio narcisismo personale nel "narcisismo collettivo", una promessa di salvezza ingannevole avanzata tramite "rifugi immaginati", all'ingresso dei quali stanno un gran numero di individualità dismesse – e questo è l'unico fattore che fa apparire ben collaudati questi fittizi spazi di protezione. Questi rifugi costituiscono in realtà dormitori anch'essi episodici, e l'individuo, rassicurato, ma non avendovi trovato effettiva rappresentazione, è costretto a passare da un rifugio all'altro: da un colore di capelli a un altro, da una "causa" montata ad arte ad un'altra. Scrive Bauman: «La *communis opinio* è avvertita come un dono dal cielo da individui che personalmente controllano e gestiscono risorse troppo inferiori rispetto a quelle occorrenti per separare con un minimo di affidabilità la verità dalla "mera opinione". Essa solleva gli individui dall'onere di decisioni che essi non sono comunque in grado di prendere»⁴⁹. A stabilire l'opinione comune è il potere della società, «che denuncia come mero arbitrio tutto ciò che non concorda col suo arbitrio. Il confine tra l'opinione sana e quella patogenica è tracciato *in praxi* dall'autorità dominante, non dal giudizio informato»⁵⁰. Il confine è salvifico e più che allettante in un mondo liquido, e l'individuo lo abbraccia senza riserve come unica possibilità di sicurezza. È interessante però notare come i confini stabiliti dall'autorità dominante servano sia a chi cerca la sicurezza, sia a chi cerca la libertà, e che i due gruppi lavorino, magari inconsciamente, a rafforzarli.

A differenza che agli occhi di Marx, ai nostri il mondo d'oggi non sembra affatto sul punto di imboccare una grande svolta, di trasformarsi *hic et nunc* in un mondo più giusto e accogliente per l'umanità: non vediamo i ponti che collegano i due mondi, né veicoli

per attraversarli, e soprattutto non vediamo folle impazienti di compiere l'impresa. "Il mondo vuole essere ingannato" è la lapidaria conclusione di Adorno, e il gruppo ha sete di obbedienza, per usare invece le parole di Le Bon; il mercato non fa che solleticare il bisogno infantile di protezione dell'individuo, anche tramite l'enorme macchina dell'industria culturale che gratifica la moltitudine, tranquillizzandola, ma garantendole anche un'illusione di brivido e incertezza.

Adorno riflette lungamente e profondamente riguardo la condizione e la possibilità di influenza degli intellettuali sulla società contemporanea. Anzi tutto egli sottolinea come il compito dell'emancipazione sia diventato, ai nostri tempi, planetario, perché non solo nessuna delle accuse che Marx muove al capitale (gli sprechi e l'ingiustizia che esso produce) è divenuta inattuale, ma anzi le loro dimensioni si sono fatte, appunto, planetarie. E in questo contesto l'*élite* culturale, inseguendo la tendenza all'ibridazione e alla non appartenenza, perde contatto coi luoghi fisici e col resto dell'umanità, che non ha la possibilità di essere altrettanto mobile. Nonostante la gravissima situazione e la difficoltà delle lotte, Bauman ritiene che esista un fattore positivo insito nell'uomo, poiché prodotto automaticamente dall'incontro di immaginazione e senso morale: la speranza. L'uomo insomma non potrà mai rassegnarsi a "ciò che è", continuerà a porre domande critiche e ad aspettarsi che le cose cambino; contrariamente a ciò che percepiamo (il disincanto, la rassegnazione di massa), questo fondo di speranza è presente, e lo è soprattutto in quella classe di intellettuali che, ripreso il contatto col proprio tessuto socio-culturale, riacquisito il senso positivo dell'appartenenza, e della solidarietà, potrà forse tornare ad avere una funzione attiva, anche nel mondo liquido, smettendo così di essere solo un'*élite* culturale.

Concludendo, Bauman ritiene impossibile, da un lato, che si riesca a ricostruire uno spazio pubblico identico a quello dell'era moderna, contrassegnato cioè da una forte partecipazione delle istituzioni rappresentative dello Stato-nazione; egli crede invece nella possibilità di costruzione di un nuovo spazio pubblico, di respiro globale

a riconoscimento del fatto che tutti noi che viviamo su questo pianeta dipendiamo gli uni dagli altri per il nostro presente e il nostro futuro; che nulla di ciò che facciamo, o omettiamo di fare, può essere indifferente per il destino di chiunque altro; e che nessuno di noi può più cercare e trovare un riparo privato dalle tem-

⁴⁸ Bauman cita Pierre Bourdieu, *La précarité est aujourd'hui partout*, in *Contrefeux*, Raison d'Agir, Paris 1998, pp. 97-98.

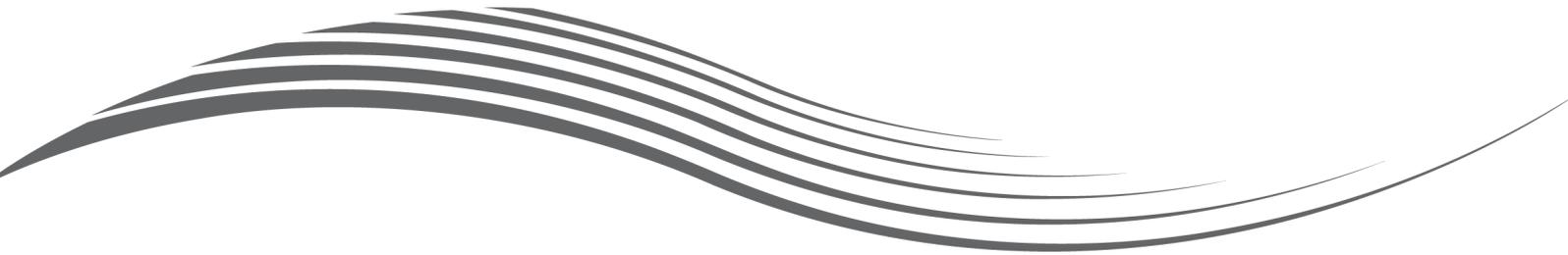
⁴⁹ Bauman, *cit.*, p. 156.

⁵⁰ Citazione dalla versione inglese di Theodore Adorno, *Critical Models: Interventions and Catchwords*, Columbia University Press, New York 1998, p. 276.

peste che possono nascere in qualsiasi parte del globo⁵¹.

Il messaggio che Bauman lancia è chiaro e forte, e a me suona anche come una chiamata al coraggio, alla comprensione lucida delle difficoltà immani che ci aspettano, ma anche alla speranza nell'uomo, nelle sue infinite risorse, e nella possibilità della lotta solidale.

LUGLIO 2012



⁵¹ Bauman, *cit.*, p. 177.

La fine dell'*anti-città*? *Benevolo e Boeri sul destino dell'urbanesimo* Alessandro D'Aloia

Due titoli, due libri e due visioni sulla città a confronto. La *fine della città* di Leonardo Benevolo e *l'anti-città* di Stefano Boeri, entrambi pubblicati nel 2011 dagli Editori Laterza. In ambo i casi i titoli sembrano promettere più di quanto i libri riescano poi a mantenere, ciò nonostante torna utile cercare di confrontare due diversi approcci al problema del disfacimento della città, rappresentati dai due autori, presi (pretestuosamente) a modello, il primo, del pensiero "modernista" e, il secondo, di quello "post-modernista". Da un lato abbiamo, con Benevolo, un libro-intervista curato da Francesco Erban (giornalista di "Repubblica"), dotato di una struttura chiara e rigidamente cronologica, che ci accompagna biograficamente lungo le vicende dell'urbanistica nazionale attraverso lo sguardo di uno dei più noti storici dell'architettura, nonché urbanista, del panorama nazionale. Dall'altro, con Boeri, una raccolta di scritti rielaborati a partire da testi pubblicati per di più sul "Sole 24 ore", del noto architetto-urbanista, attualmente assessore nella giunta Pisapia, ma già direttore di riviste nazionali prestigiose come *Domus* e *Abitare*. Anche la differente struttura dei due libri sembra il calco di un opposto modo di porsi di fronte alla realtà urbana, il primo in cui ancora la natura dei problemi trattati pare porre un'istanza generale di ricerca di possibili soluzioni, bisognosa quindi di premesse, di analisi critica e di proposte, articolate chiaramente in una sequenza logica riconoscibile, il secondo in cui il problema trattato è assunto come dato interiorizzato, implicante non più la critica razionale delle sue disfunzioni materiali, ma un cambio, un rinnovamento dei modi di lettura dei problemi, in una proposta generale di analisi che però non sfocia quasi per niente in progetto e che pertanto può presentarsi in modo episodico (o *eclittico*), vale a dire non sistematico. Nel primo caso si respira ancora quella tensione al "progresso", e la conseguente fede nella ragione, nel secondo caso non c'è tensione salvifica, ma identificazione con lo stato delle cose «Perché l'anti-città, ci piaccia o no, siamo noi»¹, assunzione del carattere anti-urbano della città contemporanea a stato definitivo della nostra evoluzione.

Ma è il caso di procedere con un certo ordine.

La fine della Città

Partendo da *La fine della città*, è possibile notare come il tema suggerito dal titolo del testo sia sostanzialmente svolto nelle prime pagine, mentre per il resto si tratta in definitiva del racconto della carriera storicistica ed urbanistica di Benevolo, per finire con una disamina delle personali esperienze di pianificazione funzionali alla divulgazione di quelle soluzioni progettuali che l'urbanista ritiene necessarie per la soluzione di una serie di problematiche specifiche dei casi trattati.

Il presupposto della fine della città è individuato nell'assenza di un *limite* leggibile degli insediamenti contemporanei, contrapposti all'idea tradizionale, che per millenni ha trovato corrispondenza fra teoria e pratica del concetto di città, di un *dentro* ed un *fuori* della stessa, cioè di una sua dimensione chiaramente misurabile e di una sua delimitazione netta. Le città sono state sempre alla portata di una loro percorribilità pedonale e di una correlata percezione come di un insieme compatto ed unitario da parte dei suoi abitanti. Oggi non è più così, l'unità dell'insediamento urbano è messa in crisi da una miriade di insediamenti puntuali tra loro sconnessi e non conformi a nessun disegno organico, le distanze sono colmabili solo per mezzo delle automobili e i riferimenti sono impossibili senza la mediazione di appendici satellitari informatizzati. La città contemporanea come specchio spaziale dello sviluppo capitalistico si fonda sul presupposto della illimitatezza delle risorse e su un'idea lineare di crescita infinita. Anche se Benevolo non lo dice esplicitamente, le sue considerazioni rendono chiaro il rapporto di netta opposizione, di inconciliabilità organica, fra sistema capitalistico e l'idea storica di centro urbano.

Più esplicite risultano invece le considerazioni sulle possibilità, non frequentate in Italia da parte dell'intervento pubblico, di intaccare i meccanismi di mercato delle aree e le rendite derivate.

Lei resta però convinto che la soluzione per un'espansione corretta della città sia quella per cui il Comune acquisisce le aree soggette a trasformazione cedendo successivamente il diritto di superficie, cioè la sola possibilità di costruire, ai privati?

In tutto il mondo il sistema dell'urbanizzazione pubblica, da lei descritto, non soppiantava il sistema tradizionale, ma in alcuni paesi veniva sperimentato su larga scala per realizzare grandi insediamenti unitari. [...] In Inghilterra hanno insediato cinque milioni di persone senza spendere neanche una sterlina.

[...] Il principio politico osservato fin dall'immediato dopoguerra nell'urbanistica italiana resta il compromesso fra amministrazioni comunali e possessori dei suoli, al quale si subordina l'intervento pubblico. La rendita fondiaria non è stata intaccata dall'Ina-Casa, che quasi sempre ha comperato i terreni a prezzo di mercato e

¹ Stefano Boeri, *L'anticittà*, Laterza, Bari 2011, p. XV.

quando ha ottenuto di risparmiare, perché acquistava fuori città, ha comunque fatto un favore ai proprietari valorizzando i suoli circostanti. Uno degli effetti di queste politiche, quello che più interessava milioni di cittadini, è stato che i prezzi delle case non sono stati affatto calmierati².

Interessanti anche i racconti delle esperienze di pianificazione a Brescia, come esempio di uno dei pochi casi in cui l'intervento pubblico è stato capace di volgere a proprio favore i meccanismi della rendita.

Noi comperavamo i terreni nelle zone in cui ritenevamo che la città dovesse espandersi. Realizzavamo le opere pubbliche e le infrastrutture e poi rivendevamo quei terreni ai costruttori privati che avrebbero edificato. Vendevamo ad un prezzo che non solo ci consentiva di ottenere il pareggio di tutta l'iniziativa, e dunque di non gravare sui bilanci comunali, ma che era al tempo stesso, di molto inferiore a quello normalmente pagato per le aree fabbricabili private. E queste le mandavamo fuori mercato. [...] è stata un'operazione condotta con i criteri del mercato, facendo valere il principio della concorrenza e riuscendo ad ottenere che della concorrenza si avvantaggiasse il pubblico³.

Solo apparentemente scollegato dalle riflessioni sul ruolo possibile, ma mancato del Pubblico, le considerazioni sullo stato delle professioni specialistiche in Italia, laddove Benevolo individua la libera professione (di architetti, ingegneri e geometri), come il nerbo disciplinare di una politica territoriale volta esclusivamente all'accrescimento della rendita privata e alla realizzazione ad oltranza di sempre nuovi insediamenti, per lo più sbagliati. In una condizione siffatta, ove la committenza è quasi sempre, e solo, privata, le competenze tecniche, rese servili agli imperativi delle scelte imposte dal mercato e senza possibilità di messa in discussione dei ruoli di sola progettazione ed esecuzione di opere calate dall'alto sul territorio, sono convogliate nell'unico ambito lasciato alla discrezione disciplinare, vale a dire quello della pura "creatività artistica", condizione che in parte spiega anche lo sconfinato narcisismo progettuale di quello *star system* di cui oggi è possibile misurare la completa strutturalità allo scempio del paesaggio.

Non si può dire che la visione di Benevolo non sia lucidamente capace di individuare le radici di una serie di problematiche irrisolte nel campo del governo del territorio, ma a maggior ragione la correttezza delle premesse amplifica la sensazione di debolezza della sua visione complessiva ancora così

fortemente radicata in una fiducia negli strumenti di una certa razionalità urbanistica oggettivamente definibile, che si traduce, quasi meccanicamente, in una fiducia nell'intervento pubblico, fiducia che però non trova riscontro nell'esperienza dell'urbanistica italiana, se non in qualche caso sparuto, come lo stesso autore non manca di sottolineare. Benevolo sembra non voler trarre delle conclusioni definitive sull'inadeguatezza dell'apparato pubblico, governato da una grigia mediocrità burocratica, così compromessa con gli interessi privati in epoca espansiva e così egemonizzata da una visione dismissoria nell'attuale fase recessiva. Infine l'esposizione delle sue soluzioni progettuali denuncia una concezione strettamente *autoriale* della problematica complessa del territorio, in cui non c'è traccia neanche di un retro pensiero sulla possibilità di superare l'impostazione dell'urbanistica modernista, in cui il ruolo troppo determinante e immobile del pubblico possa essere finalmente consegnato agli esiti di un dibattito allargato alle cittadinanze destinatarie delle trasformazioni del territorio secondo modalità in grado di ripensare e rifondare lo stesso ruolo disciplinare dell'urbanista.

Per Benevolo si tratterebbe, in definitiva, di affidare alle persone giuste, in ragione del loro merito, la soluzione dei problemi più scottanti per ottenere senz'altro un miglioramento delle condizioni di vita nel contesto urbano. È evidente, in questo atteggiamento una sorta di positivismo razionalista dell'urbanista, *deus ex machina* della tragedia urbana, non molto distante dall'egocentrismo professionale dei grandi studi di progettazione che disegnano opere miliardarie ai quattro angoli del pianeta come episodi successivi della propria ricerca personale di uno *stile* riconoscibile.

Se l'urbanistica italiana è viziata da un'impostazione di grigio compromesso, nessuna idea radicale può trovare applicazione senza farsi essa stessa grigio compromesso con i poteri costituiti.

L'anticità

Fin dalle prime pagine del libro si intuisce che non è intenzione dell'autore presentare ciò che egli chiama l'*anticità* come un problema da risolvere.

Se siamo noi l'anticità allora essa non è frutto altro che della nostra stessa volontà e in nessun modo risultato di fenomeni contingenti, dotati di proprie dinamiche alle quali anche il nostro volere è, in un modo o nell'altro, assoggettato. Questa presunta equivalenza fra desiderio e realtà del fenomeno urbano, oltre ad implicare un'identificazione, inesistente, fra operatori pubblico/privati, attori veri nel palcoscenico urbano, e il resto della moltitudine, per di più succube di ciò che accade, dà per scontata

² Leonardo Benevolo, *La fine della città*, Laterza, Bari 2011, p. 51-53.

³ Benevolo, *cit.*, pp. 86-87.

to che ciò che si fa sul territorio corrisponde sempre a ciò che la cittadinanza chiede di fare, cosa che oltre ad essere inesatta si presenta anche come uno sconto di responsabilità all'urbanista.

Non è in discussione che la città contemporanea si conformi effettivamente come somma di «villette, capannoni, centri commerciali, palazzine, box, officine. [...] espressione di piccoli frammenti della nostra società (la famiglia, la piccola impresa, l'azienda, volutamente isolati dallo spazio pubblico e indifferenti alle sue regole)⁴. Essa è infatti costruita dai privati e in qualche modo determinata dalle loro possibilità economiche in relazione ai propri bisogni, dalla localizzazione diffusa e non concentrata delle loro proprietà e dal livello della loro personale cultura architettonica. In definitiva si può dire che è il risultato di una società antropologicamente strutturata dalla proprietà privata, cosa che nega all'origine l'esistenza di una "regola pubblica" dello spazio costruito. Se però ciò che viene fuori da questo insieme di elementi prende la forma di "monadi edilizie" (il lotto di terreno con un edificio al centro) utilizzate come piccoli *bunker* domestici in cui la privazione di relazioni con l'esterno è sostanzialmente surrogata dall'irruzione delle tecnologie informatiche, che ci mettono in connessione pur stando fermi, è perché, pur volendo fare diversamente, ciò non risulta possibile. È come dire che una persona si esprime in una certa lingua come frutto di una propria scelta, cosa che evidentemente non è. Partire da questo presupposto significa eludere a piè pari qualsiasi possibilità di analisi critica del reale e quindi qualsiasi fondamento logico dell'iniziativa urbana della società nel suo insieme. Rende superfluo parlare della città e ripiega lo sguardo disciplinare dell'urbanistica sul proprio ombelico. In effetti nel libro di Boeri più che parlare dei problemi della città, si parla dell'inadeguatezza degli strumenti classici con cui si guarda alla città.

Certo parlare della necessità di innovare gli strumenti di lettura della città potrà apparire più nuovo che tornare sempre sui noti nodi irrisolti del suo sviluppo urbano capitalistico, ma non è detto che questo torni necessariamente utile a migliorare ciò che non funziona. Boeri non rischia perciò di cadere in nessun discorso utopistico e in nessuna retorica sul ruolo del pubblico, in nessun moralismo, allo stesso modo in cui però non rischia di dire qualcosa di utile sull'*anticittà*. Il suo *realismo* non fa che esasperare quell'impressione di ritiro, di contrazione dell'intervento pubblico che però non è un suo necessario superamento mediante una forma di intervento più efficace, ma piuttosto una sua compiuta elusione, in un panorama in cui l'unica forza operante resta il

mercato (grande innominato nel suo libro) con i suoi meccanismi privatistici, anche laddove riesce ad agire attraverso i canali del pubblico. Si tratta cioè di una piega presa dalla visione post-modernista che risponde più ad una totalizzante impossibilità di agire di fronte alle cieche forze del capitale che ad una scelta di saggia *inazione* da parte dell'urbanistica contemporanea.

Per questo motivo quando Boeri parla dell'*auto-limitazione* come di una «forma di sospensione dell'agire, del costruire, dell'occupare», come necessario espediente per il «cambiamento di prospettiva delle politiche urbane prodotto da un'etica [finalmente] non antropocentrica», sembra voler implicitamente far passare l'idea che invece ciò che chiama *anticittà* sia il prodotto di un'etica fondata sui bisogni dell'uomo, piuttosto che su quelli del mercato e sulla struttura territoriale dell'assetto proprietario del suolo, mancando completamente il bersaglio della propria trattazione. La domanda è: come si fa a non vedere la continua espansione dell'*anticittà* come una conseguenza, fra le altre cose, dell'espulsione della moltitudine dal centro cittadino? Quale etica compiutamente antropocentrica potrebbe sortire l'effetto di allontanare, piuttosto che includere, le persone in uno spazio pubblico condiviso? Parlare di "antropocentrismo" in luogo delle dinamiche di mercato, non rappresenta un'identificazione totale, e perciò falsificante, dei bisogni umani dell'abitare con le dinamiche della rendita alla base del *social removal* urbano degli ultimi decenni? È antropocentrica la visione che rende il centro di Milano un luogo senza vita composto di seconde case per ricchi in giro per il mondo? I centri urbani di oggi espellono cittadinanza (senza più "diritto alla città"), la quale non può che trovare asilo nell'indefinito anello anti-cittadino, né città, né campagna, che asfissia ciò che resta della città. Si tratta evidentemente di un fortissimo equivoco circa la descrizione della natura di quelle leggi che determinano l'odierno assetto del fenomeno urbano. L'*anticittà* altro non è che la forma cementificata e definitiva dei quartieri abusivi, fatti di capanne, ma considerati provvisori, che negli anni sessanta assestavano le grandi città come Roma (per fare solo un esempio possibile).

Si tratta in sostanza di una città diffusa e spontanea (cioè priva di concetto) nonostante risulti, per lo più, edificata nel rispetto delle regole urbanistiche, perché risponde alla miserevole visione dello spazio urbano che il mercato dei suoli, delle costruzioni e dei favori politici, ha indotto anche in quelle discipline che del territorio, e dei suoi rapporti con i bisogni umani (reali), avrebbero dovuto occuparsi.

Ma se nella trattazione sull'*anticittà* non c'è posto per riflessioni su concetti *vecchi* come il regime dei

⁴ Boeri, *cit.*, p. 56.

suoli e i meccanismi di rendita fondiaria, anzi se tale trattazione è fondata sul presupposto di un'impossibilità di fare urbanistica al di fuori di un regime privato dei suoli⁵ è scontato che le pur efficaci descrizioni dell'anticità contemporanea non possono preludere al superamento della propria essenza descrittiva e non possono sfuggire ad una sorta di *sterilizzazione dell'analisi*, come metafora della condizione dell'urbanistica nell'epoca dell'*anticità*. Boeri infatti individua bene il carattere individualistico dell'anticità quando scrive:

Lo spazio che ci circonda, non solo lo spazio geopolitico, ma anche quello della vita quotidiana, sembra a dire il vero sempre più increspato e rugoso. Tagliato e interrotto da muri, recinti, soglie, ostacoli, bordi normati, frontiere virtuali, aree specializzate, zone protette. Muoversi, spostare il proprio corpo da una strada all'altra, o da un aeroporto all'altro, significa oggi sfidare un numero crescente di sistemi di controllo e di confini. [...] Invece che un fluire libero, i nostri movimenti assumono sempre più la forma di sussulti e soste, di una sequenza di "stop and go", di un balletto di password e documenti di identificazione. [...] viene da chiedersi se non sia proprio questa l'angolatura migliore per guardare il mondo contemporaneo. Come se fossero i confini, e non i flussi, la sua vera cifra⁶.

ma riduce il "fare città", per combattere l'anticità, ad una serie di indicazioni abbastanza generiche, tutte elencate a pari grado, come fossero senz'altro praticabili mediante una semplice dose di buon senso urbanistico, cosa che tradisce una fiducia nelle forze oscure dell'anticità che suona, in tutta franchezza, un po' stonata. Come stonata è la proposta di «una politica di decentramento che affidi a una rete di luoghi deliberativi – veri e propri municipi metropolitani – il ruolo di mediatori tra politiche metropolitane e istanze dei territori»⁷, la quale apparentemente definita come *democrazia urbana deliberativa*, in realtà risulta semplice espediente di

⁵ Come dimostra questo passaggio a pag. 114: «Dopo la caduta del regime comunista in Albania, Rama ha deciso di lasciare Parigi e di tornare a Tirana per candidarsi al governo della città. Tirana, capitale dell'Albania, era in quegli anni una città allo sbando. Senza un regime dei suoli che fissasse i diritti di proprietà, senza un piano urbanistico, gli spazi pubblici della città erano preda di una frenetica sbornia edilizia.»; sintomatico di una concezione dell'urbanistica quale disciplina *normativa* possibile solo in regime di proprietà privata, come se l'assenza di un regime privato dei suoli implicasse necessariamente l'assenza di una disciplina urbanistica, più che invece favorirne l'esistenza. Non si chiede Boeri come mai la sbornia edilizia si sia manifestata a Tirana proprio in quegli anni e non prima? Proprio cioè con la caduta del "regime comunista" ed il passaggio al libero mercato dei suoli? Questo passaggio sembra suggellare una visione demoralizzata dell'urbanistica, ormai incapace di concepire se stessa al di fuori del mercato.

⁶ Boeri, *cit.*, pp. 41, 42.

⁷ Boeri, *cit.*, p. 132.

mediazione fra politiche urbane (evidentemente decise altrove) e istanze socio-territoriali e non come luogo in cui le istanze del territorio si fanno politica metropolitana.

Quale *fine dell'anticità*?

Sembra chiaro come la dialettica fra *modernismo* e *post-modernismo* in urbanistica, non sembri possedere in sé elementi capaci di indicare una via credibile al recupero della "dimensione città" come risposta alla disgregazione urbana e sociale che abbiamo di fronte, alla quale non è possibile rispondere più né attraverso la rivendicazione di un ruolo guida dell'urbanistica come portato di una politica del "buon senso del Pubblico", né tantomeno di un suo ruolo guida per la formazione di "buon senso del Privato", essendo entrambe le categorie di intervento (del Pubblico e del Privato) largamente responsabili tanto della *fine della città* quanto della formazione continua di quel nemico interno dell'*anticità*. Ciò che ha negato e continua a negare alla radice il senso urbano delle scelte metropolitane nell'Italia repubblicana è stata la sistematica esclusione della cittadinanza dai processi decisionali, tradottasi nell'impossibilità di attuare pratiche di riappropriazione dello spazio da parte di chi lo vive, mediante scelte consapevoli, condivise in un dibattito democratico finalizzato all'intervento sullo spazio e non alla chiosa più o meno partigiana di opzioni già confezionate altrove (da gruppi organizzati). In entrambe le concezioni urbanistiche descritte ciò che manca è la considerazione della democrazia quale strumento principale di una "nuova urbanistica", che a partire dalla riappropriazione dello spazio pubblico, bene comune attuale, possa farsi anche strumento di superamento della dimensione privata dell'abitare (perché tutto lo spazio è un bene comune). La domanda vera è se può esserci davvero un "fare città" come risultato di una moltitudine di iniziative di costruzione (pubbliche e private) piuttosto che come iniziativa di costruzione "comune" (né pubblica, né privata, ma democratica) della moltitudine e di conseguenza se si debba ormai parlare di *antiurbanistica* (governo privato del territorio di tutti) oppure se possa ancora parlarsi di una qualche urbanistica (governo democratico di tutto il territorio).

AGOSTO 2012

Reinhart Koselleck, *Crisi. Per un lessico della modernità* Gennaro Imbriano

1. Non è certamente fatto sorprendente che all'interno del mastodontico progetto dei *Geschichtliche Grundbegriffe* Reinhart Koselleck si sia occupato personalmente della stesura della voce *Krise*¹. Se è vero, infatti, che la *Begriffsgeschichte* veniva intesa dall'autore come storia semantica dei concetti politico-sociali della modernità, ovvero come tentativo di «ricercare la dissoluzione del vecchio mondo e la nascita di quello moderno nella storia della loro comprensione concettuale»², «crisi» è, insieme a «rivoluzione», «progresso», «democrazia», «emancipazione», etc., concetto fondamentale in cui si condensano e si stratificano quei processi immanenti al linguaggio che segnano e che corrispondono all'affermarsi del mondo moderno. Il nostro lemma è in effetti un «tratto distintivo dell'epoca moderna»³, come afferma Koselleck, cioè parola concettuale attraverso la quale un intero mondo storico si autocomprende.

La storia concettuale, posta sempre da Koselleck su un piano di fertile collaborazione con la storia sociale, deve in ultima analisi mostrare come il processo di trasformazione complessivo che interviene in Europa tra la fine del XVIII e gli inizi del XIX secolo (e che conosce il suo punto di tensione nella Rivoluzione Francese) riguardi anche il piano linguistico e, anzi, si compia anche attraverso una ridefinizione dei concetti fondamentali. La tesi di Koselleck è che in questo periodo storico si produca una vera e propria trasformazione semantica, in forza della quale si sviluppa un nuovo vocabolario concettuale: «crisi», «rivoluzione», «progresso» e gli altri concetti fondamentali acquisiscono il loro significato propriamente moderno, interno alla filosofia della storia. Questa trasformazione semantica si determina attraverso quattro processi tra loro legati: la «democratizzazione» dei concetti politico-sociali, corrispondente alla disgregazione della società organizzata in ceti e all'affermazione dell'Illuminismo politico; la *Ideologisierbarkeit*, cioè la «possibilità di ideologiz-

zazione» di alcuni concetti – in particolare i cosiddetti «collettivi singolari» come «storia», «progresso», «libertà» – utilizzabili come strumenti della battaglia politica in maniera differente sulla base «dell'appartenenza di classe e degli interessi di chi parla»; il processo di «politicizzazione» dei concetti, usati adesso all'interno di un vocabolario propagandistico e polemico, finalizzato alla mobilitazione di un numero sempre crescente di persone; infine, la «temporalizzazione del contenuto semantico delle categorie», ovvero l'affermazione di «concetti di movimento» (da «emancipazione» a «rivoluzione», da «progresso» a «sviluppo»), che indicano lo slancio del presente verso il futuro⁴. In questo senso il concetto di «crisi» è un ottimo «indicatore»⁵, per usare una categoria cara a Koselleck, della complessa dinamica che regola lo svolgersi di questi processi: la sua storia semantica svela – se è vero che i concetti sono depositari e testimoni (indicatori, per l'appunto) di un mondo storico – le tracce di un determinato mondo della vita (quello moderno) in divenire.

I concetti politico-sociali, infatti, non sono mai produzioni astratte dello spirito. Piuttosto, «tutte le storie di concetti manifestano assieme nuovi stati di cose e una modalità di relazione con la natura e la storia, con il mondo e con il tempo in continua trasformazione»⁶. È certamente vero che i concetti «hanno una propria storia, immanente al linguaggio»⁷; e tuttavia «ciò che deve e che può essere compreso sta al di fuori dei concetti», i quali rimandano sempre ad una determinata realtà sociale che in essi si deposita: «ogni semantica rimanda oltre se stessa», precisamente a quell'«ambito oggettuale» che non potrebbe essere esperito senza linguaggio⁸. Questa relazione tra struttura sociale e concetto non va però intesa in senso deterministico, pena la riduzione della storia concettuale a mero «storicismo politico». I fatti storici e le strutture sono complessi di fenomeni che eccedono la loro riproduzione linguistica, la quale non può riflettere integralmente gli elementi della storia sociale: «sussiste una differenza ineliminabile tra ciò che accade nei rapporti tra le persone, cioè a livello sociale, e quello che viene detto al riguardo»⁹. D'altro canto, i concetti stessi eccedono la riproduzione della realtà perché sono strutture complesse dal punto di vista

¹ Reinhart Koselleck, *Krise*, in Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, 8 voll., Klett-Cotta, Stuttgart 1972-1997 [d'ora in avanti: GG], vol. 3 (1982), pp. 617-650; trad. it.: *Crisi. Per un lessico della modernità*, Ombre Corte, Verona 2012.

² Reinhart Koselleck, *Einleitung*, in GG, cit., vol. 1 (1972), p. XIV.

³ Koselleck, *Crisi. Per un lessico della modernità*, cit., p. 52.

⁴ Koselleck, *Einleitung*, cit., pp. XIV-XVIII.

⁵ *Ibidem*, p. XIV.

⁶ *Ibidem*, p. XV.

⁷ Reinhart Koselleck, *La storia dei concetti e i concetti della storia*, in Id., *Il vocabolario della modernità. Progresso, crisi, utopia e altre storie di concetti*, Il Mulino, Bologna 2009, pp. 27-48, qui p. 28.

⁸ *Ibidem*, p. 32.

⁹ Reinhart Koselleck, *Storia sociale e storia concettuale*, in Id., *Il vocabolario della modernità*, cit., pp. 3-26, qui p. 7.

temporale, cioè universali semantici nei quali sono sedimentate dimensioni temporali plurime, che si riferiscono al passato e al presente, ma anche al futuro: essi non servono solamente a descrivere fenomeni e strutture, ma anche a produrre prognosi e aspettative future. Intesi come strumenti scorrevoli lungo l'arco temporale, i concetti sono coacervi di stratificazioni semantiche nelle quali si condensano livelli molteplici di significati, che spesso si sovrappongono e si mescolano tra di loro. Un concetto raccoglie in sé significati storicamente sedimentati, tutti contemporaneamente presenti (ancorché con intensità differenti) ogni volta che il concetto viene usato: la contemporaneità del non-contemporaneo è elemento proprio di queste parole, col che esse non si limitano a un compito ricettivo e passivo, ma prognostico e, con ciò, aperto al futuro. Il linguaggio politico, insomma, riproduce solo parzialmente la realtà non solo perché questa lo eccede strutturalmente, ma anche perché il suo obiettivo è un altro: quello di produrla, motivo per il quale il linguaggio è «fattore» del movimento storico, oltre che indicatore, ovvero elemento attivo che concorre alla produzione di specifiche dinamiche storico-sociali¹⁰: lungi dal limitarsi a registrare, «ricettivamente, ciò che avviene fuori di esso», il linguaggio è anche in grado di modificare, «attivamente, tutti gli stati e i dati di fatto extralinguistici»¹¹.

2. Ce n'è abbastanza per intuire che la storia semantica di "crisi" contiene tutti gli elementi propri di quel «processo di trasformazione verso la modernità»¹² che prima abbiamo indicato. In effetti, si tratta di un concetto che viene scaraventato nella battaglia politica a fini ideologici o propagandistici e la cui "pura" evoluzione semantica – che si determina attraverso il suo passaggio da un uso specialistico in seno ai linguaggi tecnici della medicina, della teologia e del diritto al diffuso utilizzo in seno alla filosofia della storia – mostra in maniera quasi paradigmatica in cosa consistano i processi di temporalizzazione, ideologizzazione e politicizzazione prima accennati.

Sul piano del metodo, sarà bene specificarlo, la storia semantica di un concetto viene ricostruita da Koselleck mediante una integrazione della «semasiologia» (l'analisi di tutti i significati che un termine ha assunto nel corso della sua storia) con l'«onomasiologia» (l'analisi di tutte le denominazioni utilizzate per descrivere uno stato di cose): solo in questo modo la relazione tra dato di fatto, struttura e linguaggio viene resa nella sua complessità e il piano

dell'evoluzione diacronica del significato è opportunamente integrato con il piano sincronico¹³.

La lingua greca conosce l'utilizzo del termine *κρίσις*, che deriva dal verbo *κρίνω*, che significa «"separare, dividere", "scegliere", "giudicare", "decidere"; mediale: "misurarsi, competere", "litigare", "lottare"»¹⁴. In lingua greca, *κρίσις* è termine tecnico utilizzato in tre ambiti fondamentali: politico-giuridico, teologico e medico. Ogni volta le sfumature semantiche del termine sono tali da produrre accezioni particolari che fanno riferimento a uno di questi tre ambiti. La specificità del termine, legata al verbo *κρίνω*, rinvia immediatamente ai campi semantici dell'opposizione netta, radicale, ma anche del taglio e della scelta: «il concetto poneva di fronte ad alternative nette: ragione o torto, salvezza o dannazione, vita o morte»¹⁵, determinando opposizioni esasperate e soprattutto non mediabili, cioè risolvibili solamente attraverso cesure e decisioni nette, irrevocabili, escludenti una delle due possibilità presenti.

Krisis è anzitutto parola chiave della politica: «significa "separazione" e "lotta", ma anche "decisione"»¹⁶. La parola indica però anche la facoltà di giudizio, ovvero denota il campo semantico che attualmente è coperto dalla parola "critica". «In greco pertanto gli ambiti di senso di una critica "soggettiva" e di una crisi "oggettiva", che successivamente si separeranno, venivano espressi con il medesimo termine»¹⁷. Ora, *κρίσις* è il «giudizio» non solo nel senso della critica soggettiva, ma anche nel senso forense del termine, che tuttavia si caratterizzava al contempo in senso politico: «soprattutto nel senso di sentenza, interpretazione e applicazione del diritto, infine come tribunale, "crisi" godeva di un rango politico-costituzionale elevato, attraverso il quale i singoli cittadini e la loro comunità politica erano reciprocamente legati»¹⁸. In questo senso il termine è usato da Aristotele, dove «l'espressione giunse ad avere un peso politico proprio a partire da questo specifico significato giuridico legato alla creazione del diritto». Mediante la crisi erano dunque pensate e prese decisioni risolutive per la comunità, che atenevano «alle decisioni di voto, ai decreti governativi, alla decisione circa la pace o la guerra, alla pena capitale e alle condanne, all'accettazione dei resoconti, infine alle decisioni della politica di governo», motivo per il quale quello di crisi è un «concetto centrale» e un momento «indispensabile al di sopra

¹³ *Ibidem*, p. XXI-XXII.

¹⁴ Koselleck, *Crisi. Per un lessico della modernità*, cit., p. 33.

¹⁵ *Ibidem*, p. 31.

¹⁶ *Ibidem*, p. 32.

¹⁷ *Ibidem*, p. 33.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁰ Koselleck, *Einleitung*, cit., p. XIV.

¹¹ Koselleck, *La storia dei concetti e i concetti della storia*, cit., p. 32.

¹² Koselleck, *Einleitung*, cit., p. XIX.

di ogni cosa» per la comunità, in quanto determina «la giustizia e l'ordinamento della sovranità»¹⁹.

Il significato forense (e politico) della parola viene ripreso e trasferito anche in ambito teologico, prima grazie alla traduzione dei Settanta dell'Antico Testamento e poi anche nel Nuovo Testamento. Si consumano qui due sensibili trasformazioni semantiche del termine. In primo luogo, nella tradizione ebraica «il tribunale secolare veniva attribuito a Dio»²⁰, il quale è l'unico detentore del giudizio ultimo sugli uomini; in secondo luogo, la crisi diventa nella tradizione cristiana il Giudizio universale, e il tribunale del mondo si trasforma nel tribunale divino: «alla fine dei tempi la *κρίσις* avrebbe portato alla luce la vera giustizia, che prima rimaneva nascosta. I cristiani vivevano nell'attesa del giudizio universale (*κρίσις* = *judicium*)». Con ciò, *κρίσις* determina adesso una attesa escatologica del giudizio finale, poiché in esso è insita una promessa di salvezza (oltre che di giustizia), che provoca una specifica attesa temporale della fine. La crisi è così un vero e proprio «evento cosmico», ovvero il Giudizio universale che si svolgerà «come un vero processo» che assicurerà giustizia a tutti, «non credenti e devoti, vivi e morti», decidendo radicalmente della salvezza o della dannazione, e che apre, per la sua natura, un «orizzonte di aspettativa che qualificava dal punto di vista teologico il tempo storico futuro»²¹.

Infine, la parola ha un ambito di applicazione all'interno della letteratura medica, che deriva dal corpus ippocratico e che viene sistematizzato da Galeno. «Per crisi di una malattia si intendevano sia il dato osservabile sia il giudizio (*judicium*) sul suo decorso, che giungeva a un certo punto all'alternativa radicale tra la vita e la morte del malato»²². La crisi è dunque lo stadio finale di una malattia, nel quale è in gioco la decisione finale tra la vita o la morte del paziente. Pertanto anche quello medico è «un concetto che indicava uno svolgimento» che, «proprio come un processo giuridico», determina un legame tra temporalità (decorso della malattia) e scelta, in quanto «conduceva a una decisione»²³.

L'utilizzo giuridico-politico, quello teologico e quello medico del termine contengono dunque specifici significati che rimandano sempre alla domanda su ciò che è giusto e ingiusto, su ciò che conduce alla salvezza o alla dannazione, su ciò che è salvifico o mortale.

I tre significati della parola si trasferirono in modi differenti nel moderno linguaggio politico-sociale, allorché il termine fu adottato nelle lingue nazionali

tra il XIV e il XVI secolo. Meritano di essere messi in luce due risultati dell'approfondita analisi che Koselleck sviluppa in merito all'assunzione di "crisi" nelle lingue nazionali e alla sua registrazione nei lessici. Primo: nel XVII e XVIII secolo la maggior parte dei lessici registra solamente il significato medico del termine. Malgrado taluni dizionari facciano riferimento alle sfumature semantiche proprie dell'uso giuridico della parola, essi si riferiscono per lo più alla dottrina della malattia e al campo medico. Solo a partire dalla fine del XVIII secolo e nel XIX secolo il significato politico e quello economico vengono menzionati. Secondo: il significato economico di "crisi", oggi predominante, si sviluppò nello spazio linguistico tedesco soltanto a partire dal XIX secolo. Questo elemento autorizza a concludere che l'estensione dell'espressione al linguaggio politico non fu mediato né dal significato teologico né da quello giuridico, ma da quello medico. Soltanto in ultima analisi l'espressione fu applicata all'economia. Se l'uso medico della parola può essere dimostrato già a partire dal XIV secolo, quello politico si sviluppa in Inghilterra solo nel XVII secolo (Rudyard parla di una crisi politica nel 1627, Richard Steele nel 1714). In Germania la parola fu utilizzata in senso politico da Leibniz, Federico II, Jacob Schmauss, Clausewitz e altri per indicare guerre, crisi politiche (crisi statali o crisi di governo) e guerre civili.

Ciò che tuttavia determina la specifica novità dell'uso moderno di crisi è, a partire dalla seconda metà del XVIII secolo, l'applicazione del concetto al campo della filosofia della storia. La genesi di questa applicazione è complessa: per un verso vi contribuì certamente l'interpretazione «metaforica della malattia» applicata non più solamente al piano politico ma al corso storico, ma soprattutto il ritorno di una «sfumatura religiosa» nell'uso della parola, da intendersi tuttavia in un senso «post-teologico» (cioè, appunto, «interno alla filosofia della storia»), che, sfruttando «la capacità di associazione del Giudizio universale e dell'Apocalisse», interpreta la storia come crisi cosmica, segnalando chiaramente «l'origine teologica della nuova formazione del concetto»²⁴. Il significato medico e quello teologico vengono reciprocamente dosati e mescolati, così che il concetto guadagna una possibilità combinatoria sul piano semantico che gli conferisce una plurivocità esplosiva. Esempio di questa possibilità di combinazione sono i primi utilizzi del termine nella filosofia della storia. È Rousseau a usare il concetto per la prima volta «in senso moderno, ovvero come concetto che serviva a offrire prognosi sul futuro nell'ambito di una filosofia della storia»²⁵. Preve-

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*, p. 34.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*, p. 35.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*, p. 49.

²⁵ *Ibidem*, p. 52.

dendo l'inevitabilità di un'incombente epoca di crisi («*nous approchons de l'état de crise e du siècle des révolutions*»²⁶), Rousseau realizza «la trasposizione di un concetto escatologico nell'ambito della filosofia della storia»²⁷. In maniera simile si esprime Diderot quando scrive che «*nous touchons à une crise qui aboutira à l'esclavage ou à la liberté*»²⁸, anche se quest'ultimo si serve anche della metaforica medica, quando descrive la Parigi del 1778 parlando di una «*malaise semblable à celui qui précède la crise dans la maladie*»²⁹. Da questi primi elementi risulta chiaro che «nell'uso della parola erano contenute e dosate in maniera proporzionata e ogni volta differente tutte le funzioni cui prima si è fatto riferimento: quella storico-critica [*historisch-urteilende*], quella giuridica [*richtende*], nonché quella medico-diagnostica e quella teologica», così che ogni utilizzo della parola interno alla filosofia della storia non è determinabile sulla base di una univoca derivazione semantica (teologica, giuridica o medica), anche se in ogni singolo uso del concetto ne prevale ogni volta una differente³⁰.

È proprio la prevalenza di questa o quella sfumatura semantica nell'uso del termine a segnalare la sua appartenenza politica. "Crisi" è infatti concetto politico ambivalente, utilizzato – con toni e sfumature differenti – da tutte le parti politiche: il suo uso «non segnalava l'appartenenza a nessuna parte politica: "crisi" restava termine ambivalente, utilizzato da diverse fazioni»³¹. Esempio di questa ambivalenza è il confronto tra l'uso del termine di Thomas Paine e quello di Edmund Burke. Per il primo il significato di "crisi" corrisponde al moderno concetto di rivoluzione: la crisi americana è la rivoluzione americana, che Paine, da progressista e rivoluzionario, difende, perché questa – esattamente come la rivoluzione Francese – viene intesa come battaglia morale decisiva tra virtù e depravazione, democrazia e dispotismo, così che «il concetto politico di crisi fu elevato a concetto epocale proprio di una filosofia della storia grazie ad un arricchimento teologico che recuperava la nozione di Giudizio universale»³². Lo stesso concetto è usato da Burke (con riferimento alla metaforica medica) per descrivere la rivoluzione Francese come guerra civile europea. La distanza, ancorché mascherata dall'utilizzo dello stesso termine, non potrebbe essere maggiore: mentre Paine

utilizza l'espressione in termini evocativi (sfruttando non a caso le suggestioni provenienti dal significato teologico del termine, e insistendo dunque sul carattere di alternativa decisiva tra bene e male, tra salvezza e dannazione di un evento unico e irripetibile) per difendere la rivoluzione, il conservatore Burke usa la stessa parola (ma con riferimento alla metaforica medica del corpo e della malattia) per descrivere analiticamente gli eventi rivoluzionari, usando così il concetto come «categoria storica della conoscenza»³³. Così Koselleck: «Sia Paine che Burke facevano riferimento alle funzioni di diagnosi e di prognosi del termine, ma divergevano radicalmente tanto rispetto al contenuto della diagnosi, quanto rispetto al suo orizzonte di attesa. Entrambi usarono la nuova qualità semantica di "crisi" per interpretare o, meglio, per porre alternative storico-universali, anche se Burke restava maggiormente vincolato all'origine medica del termine, mentre Paine a quella teologica. Così la parola si trasformò in un concetto polemico che poteva essere usato da ciascuna parte contro l'altra»³⁴.

Tuttavia, si sbaglierebbe se si pensasse all'esistenza di un legame irrevocabile e definitivo tra un determinato campo politico e una specifica tonalità semantica della parola: non sempre l'origine teologica di "crisi" è legata a una concezione progressista della rivoluzione, e non sempre, di contro, l'uso della metaforica medica nasconde una concezione conservatrice della crisi politica. Koselleck chiarisce questo punto scrivendo che «non è opportuno seguire gli usi pragmatici del concetto come principio di suddivisione della situazione politica del tempo. In questo modo, infatti, le alternative derivanti da interpretazioni precedenti verrebbero scambiate per indicatori adeguati della realtà storica»³⁵. Joseph Görres fa ad esempio uso del concetto di crisi della medicina all'interno di una prospettiva repubblicana: il parallelo «medico-politico» che egli traccia tra la malattia e la «febbre rivoluzionaria» ha lo scopo «di descrivere, e ancor meglio di evocare, un passaggio definito come progressivo»³⁶. Poco più tardi Friedrich von Gentz descrive la crisi come risultato di una alleanza esplosiva tra «l'illuminismo pacifista» e la «rivoluzione», la cui fine non può essere predetta: siamo di fronte a una coloritura teologica nell'uso del concetto, funzionale ad arricchire drammaticamente una prospettiva di matrice conservatrice³⁷.

Dal momento che l'appartenenza ad un campo politico non può essere utilizzato come criterio per

²⁶ «Ci stiamo avvicinando all'età della crisi e al secolo delle rivoluzioni», trad. della Redazione.

²⁷ *Ibidem*, p. 53.

²⁸ «raggiungiamo una crisi il cui esito è o la schiavitù o la libertà», trad. della Redazione.

²⁹ «disagio simile a quello prima della crisi nella malattia», trad. della Redazione, *Ibidem*, pp. 54-55.

³⁰ *Ibidem*, p. 55.

³¹ *Ibidem*, p. 49.

³² *Ibidem*, p. 56.

³³ *Ibidem*, p. 58.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*, p. 49.

³⁶ *Ibidem*, pp. 62-63.

³⁷ *Ibidem*, pp. 63-64.

tracciare la semantica del concetto, quest'ultima va ricostruita in riferimento alla dimensione temporale del concetto stesso: qui ciò che va messo in evidenza «non sono le rappresentazioni degli scopi dal punto di vista del loro contenuto, ma soprattutto i modelli di interpretazione del tempo che vengono utilizzati. A questo riguardo i campi originari della medicina e della teologia offrono un aiuto»³⁸: o la crisi è una «situazione unica», che tuttavia «può ripetersi – come i decorsi delle malattie», oppure «viene interpretata, in analogia con il Giudizio universale, come evento certamente unico, ma soprattutto come decisione ultima, dopo la quale ogni cosa sarà completamente diversa»³⁹. I campi della medicina e della teologia determinano pertanto due possibilità semantiche nell'utilizzo del termine all'interno della filosofia della storia: il concetto moderno di crisi può essere usato sia per descrivere una situazione storicamente unica e decisiva sia per indicare un evento ripetibile. «Tra questi estremi c'è una quantità di varianti, nelle quali il carattere strutturalmente ripetibile e quello assolutamente unico della crisi si mescolano, nonostante si escludano a vicenda sul piano logico». Nella misura in cui il concetto di crisi diventa capace di poter indicare differenti dimensioni temporali della storia, esso può «a tal punto generalizzare l'esperienza moderna, che "crisi" si trasforma per la "storia" nel concetto di durata [*Dauerbegriff für "Geschichte"*] per eccellenza»: l'incrocio tra l'unicità e la ripetizione determina l'esperibilità della durata. Questo accade per la prima volta nel caso del detto schilleriano: «La storia del mondo è il tribunale del mondo», dove la storia stessa viene intesa come un processo unico che si rinnova e si compie di continuo⁴⁰. Il concetto si è così trasformato «nella determinazione processuale fondamentale [*prozessualen Grundbestimmung*] del tempo storico»⁴¹. Una quarta variante semantica (oltre all'unicità, alla ripetizione, alla durata) consiste nell'uso di crisi come «concetto epocale», che tuttavia al contempo «continua a rappresentare – lungo la linea crescente del progresso – una fase di passaggio storicamente unica»⁴². In questa accezione fu Iselin a usare il concetto per la prima volta nello spazio linguistico tedesco, trasformando "crisi" in «concetto iterativo della storia progressiva»⁴³. Sulla base di questa ricostruzione storico-semantica Koselleck individua «quattro possibilità carat-

teristiche» entro cui «la semantica del concetto di crisi si può suddividere»⁴⁴.

[1] La crisi è una situazione storica che, ponendo alternative radicali, richiede una decisione immediata e radicale. Sopravvive qui una analogia con l'uso del concetto in ambito medico (ma anche politico-militare): «Prendendo a modello l'uso medico, politico e militare della parola, "crisi" può riferirsi a sequenze di eventi, nei quali sono implicati differenti attori, le quali conducono tutte a un punto risolutivo»⁴⁵; è il caso di Burke e, almeno parzialmente, di Diderot.

[2] La crisi può essere intesa come l'evento ultimo e decisivo della storia. Sopravvive in questo caso una coloritura teologica nell'uso del concetto: «Prendendo a modello la promessa dell'imminenza dell'"ultimo giorno", la "crisi" può indicare la decisione storica ultima, dopo la quale la qualità della storia si trasforma completamente. Una crisi di questo tipo non è ripetibile»⁴⁶; in questa accezione il concetto è usato da Rousseau e, almeno in parte, da Diderot e Thomas Paine. Più tardi saranno Saint-Simon e Comte a usare il concetto in questi termini, quando faranno riferimento a una crisi che deve essere intesa come «la Grande Crise finale»⁴⁷.

[3] La storia può tuttavia essere intesa anche come un processo, e precisamente come una crisi che si compie di continuo: "crisi" è in questo caso «categoria di durata o circostanziale [*Dauer- oder Zustandskategorie*], che rimanda al contempo a un processo, a situazioni critiche che si riproducono continuamente, oppure ancora a situazioni gravide di decisioni»; si afferma qui una variante che è «già maggiormente distinta dalle possibilità originarie dei campi semantici della medicina o della teologia»⁴⁸. È questo il caso del detto schilleriano. Il concetto venne utilizzato come categoria di durata anche da Herder; mentre Schiller considera la storia stessa come tribunale, cioè come crisi, Herder si limita a definire l'epoca moderna come "epoca della crisi" [*Zeit-Krise*]⁴⁹. Ciò che distingue questo uso del concetto è il fatto che la crisi non provoca più alternative dure e decisive, ma piuttosto un processo complesso di lungo periodo. «Herder usò il termine come concetto storico chiave; tuttavia, secondo l'autore non era più possibile ridurre lo spettro delle possibilità interne a uno stato di crisi alla semplice alternativa tra morte e rinascita, poiché in entrambi

³⁸ *Ibidem*, p. 50.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*, p. 51.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*, p. 61.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 51.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 52.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 60.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 52.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 62.

i casi diventava necessario riflettere su trasformazioni di lungo periodo»⁵⁰.

[4] Infine “crisi” può indicare la fase di passaggio da un’epoca storica a quella successiva, cioè essere usato «come concetto che indica una trasformazione immanente alla storia, dove il fatto che la fase di passaggio conduca verso condizioni migliori o peggiori e quanto a lungo duri dipende dal tipo di indagine»⁵¹. È questo il caso della contrapposizione tra Paine e Burke o quella tra Görres e Gentz: la crisi è una fase di passaggio decisiva che viene giudicata sulla base dell’appartenenza a un preciso campo politico, e dunque considerata come progresso o guerra civile.

In tutti i casi semantici si tratta del tentativo «di guadagnare una possibilità espressiva specificatamente temporale, che concettualizzi l’esperienza di una epoca nuova»⁵². Si tratta cioè di definire l’esperienza di un nuovo tempo storico «la cui origine viene indagata a diversi gradi di profondità», ma che in ogni caso è esperito come “tempo critico”: l’epoca moderna è alternativamente intesa come epoca di una crisi decisiva o come fase di passaggio, così che la parola crisi diventa «tratto distintivo dell’epoca moderna»⁵³, giacché la stessa modernità è intesa ogni volta come un’epoca storica gravida di decisioni, come epoca dell’ultima crisi della storia, come epoca di una crisi processuale (e compimento della stessa crisi che coincide con la storia) o, infine, come epoca di una trasformazione progressiva o negativa (in base al giudizio politico che si dà della modernizzazione e dei suoi derivati).

Nel diciannovesimo secolo si registrano due novità importanti nella storia semantica del concetto. In primo luogo, se nel secolo precedente “crisi” veniva utilizzato all’interno della filosofia della storia, adesso il suo uso è esteso alla teoria (scientifica) della storia. Le diagnosi storiche di Lorenz von Stein o di Droysen furono tracciate mediante la metaforica della crisi; ma furono soprattutto Jacob Burckhardt e Karl Marx a misurarsi, nello spazio linguistico tedesco, con una teoria storica della crisi. Il primo sviluppò intorno al 1870 «una sinossi della crisi storico-universale»⁵⁴, nella quale le crisi vengono intese come fenomeni stratificati e complessi, che non sono riconducibili semplicemente a «figure dello sviluppo diacronico dei processi rivoluzionari»: anche se «si manifestano in maniera discontinua e improvvisa», le loro cause sono di lungo periodo. Per questo motivo i conflitti o le guerre non sempre sono definibili come crisi: «Le vere crisi sono assoluta-

mente rare», poiché si verificano solo quando i rapporti sociali sono trasformati in profondità, cioè quando la crisi si sviluppa come «un nuovo nodo dello sviluppo»⁵⁵. Così la crisi è «una possibilità permanente del tempo storico», in cui coagulano forze di matrice differente⁵⁶. Il nostro concetto «si trasformò in un modello ermeneutico transpersonale di alto profilo, nel quale si intrecciavano scadenze a breve e lungo termine»⁵⁷. Marx dal canto suo insiste sulla crisi come processo strutturale di lungo periodo, cioè come fase finale e decisiva della contraddizione tra forze produttive e rapporti di produzione che conduce alla nascita di una nuova formazione sociale. Le vere crisi della storia sono dunque, proprio come in Burckhardt, estremamente rare, e il nostro concetto assume la forma di una categoria epocale che descrive un periodo di passaggio.

La seconda novità importante del secolo è l’applicazione del concetto all’economia. In particolare dopo la crisi del 1857 “crisi” guadagna una dimensione economica che dominerà il XIX e il XX secolo. La dottrina economica marxiana rappresenta in tal senso il tentativo più profondo di descrivere le contraddizioni immanenti del modo di produzione capitalistico, che si svilupperebbe mediante crisi successive e sempre più profonde. Marx formula così l’ipotesi di una caduta del saggio di profitto, la quale resta tuttavia solo tendenziale a causa dello sviluppo di controtendenze che impediscono il crollo del sistema. «Così la possibilità di leggere in modo ambivalente la dottrina della crisi, che Marx aveva prudentemente formulato, produsse effetti anche oltre il suo tempo, fino a giungere alle interpretazioni economiche e filosofico-storiche dell’attuale situazione mondiale»⁵⁸.

3. Non è certamente un caso, si diceva all’inizio, che Koselleck abbia provveduto personalmente alla stesura della storia semantica di “crisi”. Sarebbe impossibile in questa sede, per motivi di spazio, chiarire ancora meglio il senso di questa affermazione, mostrando l’importanza che il concetto assume non solo nella descrizione della trasformazione che si produce a cavallo tra il XVIII e il XIX secolo, ma soprattutto in qualità di categoria adeguata della conoscenza, utilizzata da Koselleck per descrivere la specifica trasformazione del tempo storico moderno e in special modo il fenomeno dell’accelerazione. Si tratta di un tema di vasta portata, rispetto al quale è bene fornire solamente qualche brevissimo cenno conclusivo – con particolare riferimento alla relazione tra accelerazione e crisi. Questa relazione vie-

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ibidem*, p. 52.

⁵² *Ibidem*, p. 50.

⁵³ *Ibidem*, p. 52.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 74.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 75.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 76.

⁵⁸ *Ibidem*, pp. 88-89.

ne definita da Koselleck nei termini di un confronto tra l'attesa escatologica della tradizione cristiana di una crisi finale, fondata sull'idea di una abbreviazione del tempo storico, mediante la quale Dio avrebbe accelerato il corso della storia e anticipato la fine del mondo, e «l'accelerazione» effettiva del «mondo moderno», «sul cui contenuto reale non sussiste alcun dubbio»⁵⁹. Infatti «l'abbreviazione cosmica del tempo, che nel linguaggio mitico doveva precedere il giudizio universale, oggi può essere verificata empiricamente come abbreviazione delle conseguenze storiche degli eventi»⁶⁰: l'esperienza effettiva della modernità è quella di una accelerazione temporale in ragione della quale sviluppi che in altre epoche avrebbero richiesto secoli vengono adesso liquidati in tempi molto minori. Pertanto l'accelerazione del tempo storico non è solo elemento interno ai testi teologici, ma è fatto che si è prodotto concretamente nella storia recente dell'umanità, raggiungendo picchi enormi in epoca contemporanea: lo sviluppo delle comunicazioni, della tecnica, dei mezzi di produzione, determina a sua volta fenomeni di accelerazione temporale prima sconosciuti. Naturalmente una tale abbreviazione del tempo storico aumenta esponenzialmente «la potenza autodistruttiva dell'umanità», la quale «si è moltiplicata»⁶¹ proprio in ragione dello sviluppo tecnico, rendendo così quantomeno credibile, o non escludibile in linea di principio, l'idea di una crisi decisiva in epoca attuale. Come sappiamo, il concetto che descrive l'abbreviazione teologica del tempo verso il giudizio finale è proprio quello di *krisis*, lo stesso che descrive in termini temporali (post-teologici) l'accelerazione del tempo storico. La suggestione che Koselleck consegna consiste dunque nel fatto che un processo concettuale di secolarizzazione fornisce un indicatore adeguato della realtà storica, dal momento che la *krisis* teologica si mostra concretamente nella *crisi*, cioè nelle forme post-metafisiche e secolarizzate dell'accelerazione del tempo storico: «Il concetto comune all'abbreviazione apocalittica del tempo che precede il giudizio universale e all'accelerazione storica è il concetto di *crisi*. È forse una fortuità linguistica? Nel significato cristiano e non-cristiano *crisi* indica comunque una crescente pressione temporale alla quale l'umanità di questo pianeta non sembra potersi sottrarre»⁶².

AGOSTO 2012

⁵⁹ Koselleck, *Einige Fragen an die Begriffsgeschichte von „Krise“*, trad. it.: *Crisi*, in *Il vocabolario della modernità*, cit., pp. 105-106, p. 106.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*, p. 108.

⁶² *Ibidem*, p. 107.

Jean Baudrillard, *Il delitto perfetto.* *Un invito alla lettura* Giulio Trapanese

Nel 1995 Baudrillard dà alle stampe il testo *Le crime parfait* (traduzione italiana *Il delitto perfetto*, dal sottotitolo *La televisione ha ucciso la realtà?*). È un testo che segue *Della seduzione* (1985) e *L'illusione della fine* (1993), dai quali, d'altra parte, riprende alcune intuizioni già presenti in essi.

Quello in questione di Baudrillard è un testo complesso, tanto per il suo contenuto che per lo stile di scrittura, uno stile, d'altra parte, tipico della sua seconda fase di produzione filosofica, costituito, come ha scritto G. Piana¹, «da un linguaggio da fantascienza, e un uso frequente di termini scientifici presi soprattutto da fisica e medicina», in modo da divenire «sempre più inafferrabile e inclassificabile».

In questa presentazione, che vuole essere un breve invito alla lettura, vorrei focalizzarmi su due aspetti presenti nell'opera e che meritano sicuramente un grande attenzione.

Il primo riguarda il concetto di "iperrealtà" che è per noi, d'inizio del ventunesimo secolo, un concetto intrigante, dal momento che trova il proprio fondamento teorico soprattutto nella distruzione operata dai nuovi mezzi di comunicazione della facoltà umana di immaginazione e illusione rispetto al mondo. Se apparentemente l'iperrealtà si presenta come l'opposto di quanto – anche su questa rivista – si denomina come "derealizzazione", in verità, il concetto di iperrealtà (una realtà da considerare reale all'ennesima potenza) produce i medesimi effetti della derealizzazione, cioè della perdita di consistenza della realtà.

La ragione di tale identità risiede, allora, nel fatto che il mondo in presa diretta, il mondo venutosi a generare in concomitanza e per effetto della diffusione dei nuovi mezzi di comunicazione, costituisce un tipo di realtà che, elevata ad una immane potenza, è in grado di annullare il valore della variabile del tempo nella dimensione della nostra esperienza ordinaria. E proprio questa riduzione fa sì che il nostro rapporto con il mondo giunga a sterilizzarsi in una superficiale presa d'atto del "così è". Il risultato di questo processo di anestetizzazione del sensibile, protrattosi negli ultimi decenni, è che la facoltà di

elaborazione soggettiva degli eventi si sia ridotta fino quasi a annientarsi completamente. Senza, infatti, la protensione dell'attenzione e del proprio desiderio verso il mondo, e senza, soprattutto, quella che Baudrillard chiama "illusione", che è un elemento strutturante della nostra esperienza, non è più possibile che il mondo esista come oggetto.

La nostra condizione di individui che vivono la loro esistenza nel mondo in diretta, viene descritta sinteticamente da Baudrillard in questo modo; ci troveremmo ormai, secondo il filosofo francese, «in balia di una ritrasmissione istantanea di tutti i fatti e di tutti i gesti su qualsiasi canale. Un tempo avremmo vissuto ciò come un controllo poliziesco. Oggi lo viviamo come una promozione pubblicitaria».

Arriviamo così ad un altro aspetto della questione: la naturalizzazione del processo di profonda trasformazione antropologica in atto. L'umanità cambia, ma sembra non opponga alcuna resistenza; i nuovi vincoli, le nuove obbligazioni, infatti, e lo stravolgimento dei modi e dei ritmi della vita – stravolgimento epocale secondo Baudrillard – viene accettato supinamente, anzi, per di più, è comunemente guardato con entusiasmo. Viviamo oggi in uno stato di euforia acritica rispetto allo sviluppo dei nuovi mezzi tecnologici di comunicazione.

L'anestetizzazione della nostra capacità sensibile, e dunque, del nostro giudizio critico, sembra portarci a considerare quello che sta accadendo come un fenomeno naturale, scontato, e per di più come la grande opportunità che il nostro tempo ci offre. Saremmo, dunque, secondo molti una generazione, almeno da questo punto di vista, veramente fortunata. Chi non crede tra noi, infatti, che *facebook* sia una delle maggiori opportunità che ci è stata data in dono dall'evoluzione degli ultimi anni?

Sullo sfondo della percezione ormai compromessa del divenire delle cose, secondo Baudrillard, si pone, tuttavia, un dato di fatto incontestabile: l'umanità, e quella occidentale in primis, si sta avviando a trasformare alla radice il senso e il modo della propria esperienza del mondo.

Ora, d'altra parte, se va aggiunto che, per quanto il sottotitolo dell'edizione italiana dell'opera si riferisca esplicitamente alla televisione, è innegabile che il pregio dell'opera di Baudrillard sia proprio quello, invece, di offrire una griglia concettuale applicabile all'intero fenomeno della virtualità, risultando particolarmente efficace nella decifrazione del suo sviluppo più recente (quello che noi oggi possiamo identificare con internet, ma che non nasce con internet né con questo, probabilmente, finirà).

Provate, infatti, a leggere le parole che seguono tratte dalla prima parte dello scritto di Baudrillard e

¹ G. Piana, Postfazione all'edizione italiana, *Il delitto perfetto*, Il Mulino, Bologna 2010.

valutate quanto non si addicano alla nostra esperienza di soggetti, e alla nostra dipendenza dalla rete estesa ormai a tutti gli aspetti della vita:

Il tempo reale: prossimità istantanea dell'evento e del suo doppio, nell'informazione. Prossimità dell'uomo e della sua azione a distanza: sistemate tutte le vostre faccende all'altro capo de mondo, per interposto ectoplasma. Come ogni dettaglio dell'ologramma, ogni istante del tempo reale è microscopicamente codificato. Ogni particella del tempo concentra l'informazione totale relativa all'evento, come se lo dominasse in miniatura da tutti i lati contemporaneamente. Ora, la replica istantanea di un evento, di un atto o di un discorso, la loro trascrizione immediata, ha qualcosa di osceno, poiché il ritardo, la proroga, la suspense sono essenziali all'idea e alla parola.

Se ci rifacciamo a queste ultime parole «la replica istantanea di un evento», cogliamo allora il nucleo della mancanza venutasi a generare e che continua a generarsi nelle nuove generazioni, quella sottrazione invisibile, vero oggetto del delitto perfetto di cui parla il testo di Baudrillard. Il ritardo, la distanza temporale, che altro non sono che la condizione necessaria per la formazione di qualsiasi senso soggettivo attribuibile al mondo, con il regime introdotto dalla prassi della comunicazione in tempo reale e della sincronicità di tutto, finiscono con l'essere abolite del tutto. La distruzione del tempo costituisce, in questo modo, la distruzione della stessa illusione immaginativa, che è ciò con cui noi fino a pochi anni fa ancora costruivamo il mondo soggettivo a partire dalla nostra esperienza. Con la fine dell'illusione finirebbe necessariamente anche il mondo, e prevarrebbe – ed è questa l'ipotesi più azzardata di Baudrillard – esclusivamente una sola illusione, al tempo stesso, la più nefasta: l'illusione che non ci siano più errori, fraintendimenti e che il mondo che viviamo sia unico per tutti ed assolutamente oggettivo.

Dunque è su questi temi che Baudrillard si sofferma nella prima parte del libro di carattere più generale.

Passando, invece, alla seconda parte troviamo una serie di applicazioni interessanti di questo discorso riferite a vari aspetti della nostra vita e della nostra esperienza sociale.

La fine del reale – come precisa Baudrillard – nel momento in cui definisce l'altro versante del delitto (su cui si sofferma, appunto, nella seconda parte del testo) comporta tutta un'altra serie di estinzioni. «Col virtuale entriamo non solo nell'era della liquidazione del Reale e del Referenziale, ma in quella dello sterminio dell'Altro». La fine del reale, o del reale per come almeno l'abbiamo conosciuto fino ad un certo punto della storia, comporta necessariamente, infatti, per l'autore, anche la rimozione della morte, del corpo, del mondo, e in definitiva, dunque,

dell'altro. Ciascuno di queste fini sarebbe riconducibile, in definitiva, all'instaurarsi del sistema della "comunicazione perpetua" di cui abbiamo detto.

Dunque, Baudrillard passa in rassegna, nella seconda parte del testo, questa serie di trasformazioni in atto. S'inizia dall'esautoramento della donna inteso come soggetto altro rispetto al maschile, e dal tramonto, ad esso connesso, del concetto di riproduzione come elemento portate della nostra civiltà; la funzione della riproduzione, infatti, si mostrerebbe ormai in declino, se non propriamente dal punto di vista biologico, sicuramente almeno da quello simbolico. L'umanità sembrerebbe, infatti, ormai stanca e, dunque, disinteressata a creare nuove forme culturali di senso.

Dopo di ciò Baudrillard passa ad analizzare la fine della stessa alienazione, intesa nel suo classico significato, che tanta fortuna ha avuto nella storia, di *Verfremdung*. La *Verfremdung* non sarebbe oggi più attuale nella misura in cui la scomparsa dell'altro, sopprimerebbe chiaramente anche la possibilità di alienarsi in un altro. Questo passaggio trasformerebbe di conseguenza radicalmente il senso del disagio sociale presente nella nostra società. Il nuovo paradigma del "soggetto senza oggetto", infatti, rendendo impossibile la perdita di sé in un altro, e annullando l'altro come riferimento simbolico, genererebbe una nuova soggettività umana e, al contempo, un differente tipo di disagio (a cui, dunque, in prospettiva dovrebbe corrispondere una differente idea di liberazione, ma siamo oggi ben lungi dall'immaginarla...).

Per queste ragioni, secondo Baudrillard, ci troviamo in un'epoca particolare in cui vigerebbe un'alienazione di natura del tutto diversa (se d'altra parte, proprio vogliamo denominarla ancora per comodità "alienazione"). L'alienazione dei nostri giorni sarebbe, più vicina, invece, a quella della *Entfremdung* (altro termine tedesco con il quale è possibile designare il concetto di spossamento) termine grazie a cui ci è possibile descrivere in modo migliore «il destino funesto per gli individui come per i nostri sistemi auto programmati e autoreferenziali: non vi è più un avversario, non vi è più un ambiente ostile – non vi è più nemmeno un ambiente, non vi è più esterioresità. È come togliere una specie ad i suoi predatori naturali. Privata di questa avversità, essa non può che distruggersi».

In queste brevi righe Baudrillard credo tocchi il vertice della sua analisi, rendendoci un materiale assolutamente prezioso per prepararci a ciò che ci attende nei prossimi anni. La fine del modello classico di ambiente dell'uomo fatto di cose e di rapporti sociali, comporterebbe il rischio dell'estinzione



dell'uomo stesso per come l'abbiamo conosciuto fino ad adesso.

La descrizione della liquidazione dell'Altro continua, poi, nelle pagine del testo di Baudrillard, attraverso il tema della chirurgia e della modificazione del proprio aspetto fisico i quali, secondo l'autore francese, si affiancherebbero ad un altro tema decisivo, quello della «cassa integrazione del desiderio». Entrambi i temi, d'altra parte, si articolerebbero intorno alla negazione del corpo come emblema del destino ineluttabile dell'individuo umano.

La fine del corpo, che non è smentita, d'altra parte, dall'esaltazione della sua exteriorità in auge ai nostri giorni, costituisce il fondamento dell'esaltazione della vita in quanto tale, esaltazione presente in ogni propaganda umanitaria che inonda i *talk shows* e le campagne ipocrite di raccolta fondi diffuse periodicamente sui canali televisivi. La vita in quanto tale viene spacciata comunemente, infatti, come qualcosa al di sopra di qualunque altro valore. Il conformismo contemporaneo propaga in ogni salsa come ideale di riferimento quello per cui nessuna idea al mondo merita che si uccida o che si muoia per essa. D'altra parte, a questa presunta tolleranza ideologica si affiancherebbe, in realtà, secondo Baudrillard, l'indifferente sopportazione dello stato di cose presenti, e la stupida convinzione che le cose in fondo possano cambiare da sole.

Valutazioni, queste ultime che potrebbero essere fraintese da un lettore ingenuo, ma che, opportunamente interpretate, ci danno degli strumenti efficaci per guardare il nostro presente con uno sguardo nuovo e molto più profondo.

Nessun essere umano merita di essere ucciso per la benché minima cosa. Ultima constatazione di insignificanza: quella delle idee, quella degli uomini. Disprezzo e indifferenza per le idee e per la vita testimoniati da questa frase che vuole tuttavia testimoniare il massimo rispetto per la vita. Peggio della volontà di distruggerla: il rifiuto di metterla in gioco – dato che nulla merita di essere sacrificato. È proprio la peggiore offesa, il peggior insulto che si possa fare. È l'affermazione fondamentale del nichilismo.

Infine, dunque, anche nell'analisi di Baudrillard, torna il tema dell'insignificanza delle idee e, in generale, quello del nichilismo, lasciandoci intravedere come ancora quest'ultimo, forse, costituisca la matrice antropologica più radicale della società capitalistica dei nostri tempi e, dunque, per noi, che ne siamo dentro, uno dei temi senz'altro più stringenti da affrontare.

AGOSTO 2012