



Zygmunt Bauman

LA SOCIETÀ SOTTO ASSEDIO

ECONOMICA  LATERZA

Economica Laterza

Zygmunt Bauman

La società sotto assedio



Editori Laterza

Titolo dell'edizione originale
Society under Siege
Polity Press, Cambridge, e Blackwell Publishers
Ltd, della Blackwell
Publishing, Oxford, 2002
© 2002, Zygmunt Bauman

Il diritto di Zygmunt Bauman a essere
riconosciuto come autore di questa
opera viene affermato in accordo
con il Copyright, Designs
and Patents Act 1988

Traduzione di Sergio Minucci
La presente traduzione viene
pubblicata secondo gli accordi presi
con Polity Press e Blackwell
Publishing Limited, Oxford

Edizione digitale: aprile 2018

www.laterza.it

Proprietà letteraria riservata
Gius. Laterza & Figli Spa, Bari-Roma

Realizzato da Graphiservice s.r.l. - Bari (Italy)
per conto della
Gius. Laterza & Figli Spa

ISBN 9788858133057

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata

Indice

Introduzione

Ringraziamenti

Parte prima. Politica globale

1. A caccia della società elusiva

L'immaginazione manageriale

Il crollo dell'ingegneria sociale

Navigare nella rete

La società? Difficile da immaginare

Il morto risorgerà?

2. La grande separazione–stadio 2

Meditazioni aristoteliche

La politica come critica e un progetto

Lo stato moderno come critica istituzionalizzata

Il prezzo dell'emancipazione

La nuova incarnazione del Grande Fratello

Per chi suona la campana del Grande Fratello

L'incertezza: la radice prima dell'inibizione politica

La seconda secessione

Le prospettive della politica globale

3. Vivere e morire nella terra di frontiera planetaria

La terra di frontiera globale

Battaglie di ricognizione

Guerre asimmetriche

La guerra come vocazione

Vivere insieme in un mondo pieno

I rifugiati in un mondo pieno

Parte seconda. La politica della vita

4. La (in)felicità dei piaceri incerti

Meditazioni seneciane, o la felicità come vita eterna

La felicità come opzione aperta a tutti

La felicità: da premio a diritto

In attesa della felicità

Soddisfazioni in cerca di bisogni

Desideri che rifiutano soddisfazione

Né avere né essere

La felicità dei legami (smaltibili)

5. Come appare in TV

Velocità contro lentezza

Privato contro pubblico

Autorità contro idolatria
Evento contro politica

6. Vita che consuma

Consumatori e società dei consumi
Bisogni, desideri, capricci
Il principio di realtà e il principio di piacere stringono un patto
La sconfessione dell'olismo
Scelta con garanzia, scelta rassicurante
Alimentare l'incertezza, nutrirsi d'incertezza

7. Da spettatore ad attore

Essere spettatore in un mondo di dipendenza globale
Excursus: cosa possiamo imparare dalla storia dei «diritti degli animali»?
Sulla difficoltà di diventare attore
A caccia del «momento politico» nel mondo globalizzato

Conclusione. Utopia senza «topos»

L'immaginazione sedentaria
L'immaginazione paralizzante
L'immaginazione nomadica
L'immaginazione disimpegnata
L'immaginazione privatizzata

Introduzione

La sociologia è nata come un progetto moderno, e come tutti i progetti moderni ha seguito sin dall'inizio e per tutta o comunque gran parte della sua storia l'uno e trino compito comteano per cui «dalla scienza deriva la previsione e dalla previsione l'azione». La sociologia mirava a conoscere il proprio oggetto sì da poter indovinare con certezza in che direzione questo tendesse a muoversi, e dunque a scoprire cosa si poteva e si doveva fare qualora lo si volesse pilotare nella giusta direzione. E l'oggetto da conoscere, analizzare e alla fine plasmare era la «realtà umana»: quella condizione entro cui (per rifarci alla famosa espressione di Marx) l'uomo compiva le proprie scelte biografiche/storiche, ma dalle quali essa stessa era però esente (essendo stata proprio per quel motivo chiamata «realtà»). E proprio questo suo sottrarsi alla scelta ha stimolato l'immaginazione sociologica. Essendo la pratica moderna un continuo esercizio di trasgressione dei confini e di superamento dei limiti, qualunque cosa opponesse resistenza al potere di scelta dell'uomo costituiva un'offesa, un *casus belli* e scatenava una chiamata alle armi.

Occorreva conoscere il proprio oggetto, perché conoscerlo equivaleva a disarmarlo. Svelarne il mistero era come rubare il fulmine di Giove: un oggetto conosciuto non avrebbe più opposto resistenza, o quanto meno sarebbe stato possibile prevedere un'eventuale opposizione, prendere le debite precauzioni e annullarne l'impatto. Ecco perché la ricognizione è la *conditio sine qua non* per costringere l'avversario alla resa. Le informazioni sono la più potente delle armi, e quanto più precise e dettagliate sono, tanto più completamente e irrevocabilmente il nemico – spogliato dei suoi segreti – sarà ridotto all'impotenza. Una volta conosciuti dall'avversario, i suoi punti di forza si trasformeranno in talloni d'Achille.

La scienza moderna ha rivestito il ruolo di «servizio segreto» della pratica moderna, il cui nemico era la realtà esistente (leggi: l'ancora impenetrato, opaco, oscuro e quindi intatto e al momento ingestibile segmento del piano d'azione). Nel corso degli ultimi due secoli la sociologia ha tentato di farsi riconoscere come scienza, contribuendo anch'essa a espletare quel ruolo e dimostrandosi capace di farlo.

La «pratica» è tutto ciò che gli agenti fanno, ed è un altro agente deciso ad agire che costituisce l'avversario, ed è l'obiettivo d'azione stabilito dall'agente a fornire il principio in base al quale si attribuisce o si nega importanza ai tanti attributi di quell'avversario. Acquisire informazioni non avrebbe senso – anzi, sarebbe del tutto inconcepibile – se non ci fosse un agente dedito a un'azione finalizzata: stabilire degli obiettivi e perseguirli. Nel caso della sociologia, questo agente era lo stato sovrano, mentre la sociologia stessa ha indossato i panni di servizio segreto della sua pratica.

Disarmare la realtà al fine di renderla più duttile, più malleabile e ricettiva al cambiamento fu l'elemento caratterizzante dello spirito moderno, ma il diritto e la capacità di farlo fu oggetto di disputa tra le istituzioni moderne, nonché il premio più ambito della moderna lotta per il potere. Max Weber aveva definito lo stato moderno

l'istituzione che rivendica il *monopolio* sulla coercizione ammissibile («legittima», senza appello e senza indennizzo): in altre parole, un'istituzione che si proclama l'unico agente avente diritto a valersi dell'azione coercitiva per costringere lo stato di cose esistente a essere diverso da ciò che è stato e continuerebbe a essere se lasciato a se stesso.

L'azione è coercitiva se e quando nel perseguire i propri obiettivi non tiene conto delle «tendenze naturali» del suo oggetto. Nel caso di un oggetto dei sensi e in forma di agente, la «coercitività» dell'azione significa che le intenzioni e predilezioni dell'oggetto sono rese illegittime tramite una loro catalogazione come stimoli derivanti da ignoranza o da inclinazioni criminali. La «legittimità» dell'azione coercitiva significa che l'agente che la esplica nega al suo oggetto il diritto di opporsi, di contestarne le ragioni, di rispondere per le rime o di reclamare un indennizzo. Tale legittimità era essa stessa un elemento cardine della coercizione. Indipendentemente dal livello di coercizione imposto, tuttavia, tale legittimità – e in particolare il monopolio della coercizione legittima – non è mai stata immune da contestazioni e quindi è stata quasi sempre vista come uno stato ideale non ancora raggiunto, come un progetto non finito e come un grido di battaglia per gli scontri futuri. C'era un agente, c'era un obiettivo e c'erano la determinazione, le risorse e una ragionevole speranza di raggiungere il proprio obiettivo. Restava un posto vacante per un'unità di «servizi segreti» – e la sociologia fece domanda per ottenerlo.

Qualunque forma l'aspirante stato desiderasse dare alla realtà trovata, il metaobiettivo, la condizione di fattibilità di qualsiasi obiettivo concepibile, dovette essere una certa remissività, un'adeguata duttilità della realtà alla quale si desiderava cambiare forma. Come ogni scultore sa, la duttilità è un tratto proprio non della materia da plasmare, ma del rapporto tra solidità della materia e capacità di penetrazione dell'utensile impiegato. L'esito del tentativo d'intagliare dipende tanto dall'efficacia dello strumento scelto quanto dalla remissività della materia, e occorre dunque un'affidabile conoscenza della seconda per consentire un'adeguata scelta del primo. Allorché si tratta di scolpire la realtà sociale, tuttavia, raramente o mai l'«ente-scultore» eguaglia l'esclusività d'intenti e il completo dominio sulla procedura concretamente riscontrabile nello studio di uno scultore, anche se la gran parte degli stati moderni che ha intrapreso il lavoro d'intaglio ha elevato la libertà dello scultore a modello e ideale da perseguire.

Occorre uno stato potente e capace per proteggere la piena autorità dello scultore nel proprio studio; lo stato aveva solo se stesso per difendere la propria autorità sulla società figurata e trattata come lo studio di uno scultore su larga scala. Nel tentare di assicurare tale protezione, lo stato era simultaneamente l'arbitro e uno dei contendenti, finendo spesso col trovarsi nella condizione del barone di Münchhausen (vale a dire di dover contare solo sulle proprie forze per tirarsi fuori dai guai) anziché godere della libertà dello scultore. Quasi sempre c'erano altri aspiranti scultori desiderosi di intervenire sulla stessa materia e incidervi un'immagine diversa – e che reclamavano a gran voce il diritto di farlo. La principale attività dello stato dovette quindi essere quella di ritirare dai negozi tutti gli strumenti da intaglio e distruggere tutte le fabbriche che li producevano. Da qui il preteso monopolio sulla produzione e utilizzo dei mezzi di «coercizione legittima» – un obiettivo definito come l'applicazione del modello preferito di realtà (più razionale, più umano o che prometteva più sicurezza, e quindi superiore per tutti o uno qualsiasi di questi motivi alle alternative esistenti al momento o che si sarebbero probabilmente presentate).

L'imposizione di una forma prediletta a spese di quella esistente implica sempre il ricorso alla coercizione – la *determinazione* a usare la coercizione e la *minaccia* di ricorrere

alla coercizione. Ma altrettanto vale per ogni forma di violenza, e una volta che le azioni vengono spogliate dalle definizioni che le avvolgono non resta niente a distinguerle «empiricamente» l'una dall'altra. Qualsiasi confine tracciato per separarle sarà necessariamente arbitrario, e dunque la rivendicazione del monopolio sui mezzi di coercizione si riduce alla indivisibilità della funzione dell'arbitro. La coercizione è legittima nella misura in cui è approvata dall'arbitro mediante la procedura dell'arbitrato che l'arbitro stesso ha approvato. Ogni altra forma di coercizione è definita come violenza, e missione primaria e compito prioritario della coercizione legittima è sradicare ed estirpare la violenza, impedirne l'insorgere e punirne le manifestazioni.

Il diritto di tracciare il confine tra coercizione legittima (ammissibile) e coercizione illegittima (non ammissibile) è il principale obiettivo di tutte le lotte per il potere. Su tale campo di battaglia i contendenti che predicano modelli alternativi per riforgiare la realtà sociale vengono infine a scontrarsi. Il «processo di civilizzazione» (nome col quale allo stato piace definire la propria attività) consiste nel rendere superflui i campi di battaglia riducendo al minimo o eliminando del tutto la probabilità che il confine tra coercizione legittima e illegittima stabilito dallo stato sia messo in discussione.

Il genere di violenza più strenuamente combattuto in tale processo è la «metaviolenza»: la coercizione volta a minare la legittimità della coercizione approvata dallo stato. Una lotta quasi mai efficace al cento per cento, dal momento che la violenza (vale a dire la coercizione che sfida apertamente la legittimità esistente, che reclama legittimità o che aspira a conquistarla) è una matita con la quale il confine tra legittimo e illegittimo viene continuamente ridisegnato.

Per gran parte della sua storia, che grosso modo coincide con la storia dello stato moderno, la sociologia ha esaminato i modi e i mezzi con cui si acquisisce la resistenza o l'immunità alla metaviolenza della coercizione approvata dallo stato, e come la legittimità della coercizione venga fortificata attraverso la mobilitazione di sentimenti finalizzata all'interiorizzazione dell'ordine protetto dallo stato, oppure attraverso il dissolvimento della coercizione nel tessuto della vita quotidiana. Nel riassumere le esplorazioni di tutta la sociologia precedente, Talcott Parsons ha sostenuto che la sua principale occupazione è stata sin dall'inizio il tentativo quotidianamente reiterato di disinnescare l'effetto potenzialmente distruttivo della volontarietà degli attori, mentre il suo principale strumento cognitivo è stato il dipanare la trama di quel mistero. Secondo Parsons, la storia della sociologia è consistita nell'aggiungere note sempre più precise e dettagliate al «problema hobbesiano»: segnatamente la possibilità di modelli comportamentali ripetitivi, regolari, consuetudinari, e dunque di un'armoniosa e pacifica coabitazione di attori che perseguono i propri, apparentemente incompatibili, interessi. Sulla centralità di tale mistero in tutta l'opera d'investigazione della società c'era ben poco disaccordo tra le varie, e per altri versi disparate, scuole di pensiero sociologico. Norbert Elias, di certo non un ammiratore entusiasta della grande sintesi di Parsons, individuò il fulcro del «processo di civilizzazione» nell'opera di concentrazione nelle mani dello stato di una coercizione in precedenza diffusa e disseminata lungo tutta la rete di interazioni sociali. Il processo di «socializzazione», definito come il rimodellamento del «volere della società» (meglio noto con il nome di «interessi comuni») nelle spinte motivazionali dei suoi membri, e gli espedienti volti a ostacolare, neutralizzare o sopprimere la competizione in tale opera di rimodellamento sono stati per molti anni al centro dell'attenzione dei sociologi e hanno costituito, nelle loro numerose incarnazioni, il grosso dell'indagine sociologica.

Il risultato ultimo della contesa per la legittimità è apparso per tutta la fase solida della

modernità una conclusione scontata. Esisteva un solo concorrente che aveva realisticamente una possibilità di vittoria: l'alleanza tra la nazione emergente e lo stato emergente, tra la nazione che legittima la richiesta di disciplina dello stato e lo stato che supporta e spalleggia le ambizioni integratrici/assimilatrici/repressive della nazione. Il globo era diviso negli spazi degli stati nazionali e i territori non appartenenti a nessuno degli spazi esistenti erano «terra di nessuno» in attesa di essere annessi e incorporati. «Potere sovrano» e «stato nazionale» erano, a tutti i fini pratici, sinonimi.

Giorgio Agamben, rifacendosi alla definizione di «sovranità» di Carl Schmitt («sovrano è colui che decide sullo stato di eccezione»¹), afferma che il vero elemento caratterizzante della sovranità non è tanto il diritto di stabilire la legge, quanto il diritto di esentare dalla legge; è la capacità di spogliare i propri cittadini dell'involucro repressivo/protettivo della legge che rende il potere pienamente e autenticamente sovrano. La «sovranità», potremmo dire, significa il diritto di affiggere manifesti con la scritta «Ricerca vivo o morto» che designano facili prede per i cacciatori di taglie. Il vero cittadino dello stato moderno – di qualsiasi stato moderno, indipendentemente dal suo regime politico – era «nuda vita», la vita perennemente in bilico sul labile confine che separa l'inclusione dall'esclusione.

Nella politica moderna, lo «spazio della nuda vita [...] viene progressivamente a coincidere con lo spazio politico»². «Solo perché nella nostra epoca la politica è diventata integralmente biopolitica», sostiene Agamben, «essa ha potuto costituirsi in misura prima sconosciuta come politica totalitaria». La stessa trasformazione spiega «la rapidità, altrimenti incomprensibile, con cui nel nostro secolo le democrazie parlamentari hanno potuto rovesciarsi in stati totalitari e gli stati totalitari convertirsi quasi senza soluzione di continuità in democrazie parlamentari»³.

Come Karl Marx osservò molto tempo fa, gettando uno sguardo lungimirante dalla soglia dell'era moderna, le idee di chi domina tendono a essere le idee dominanti. Queste ultime si sono dimostrate tali anche per i sociologi, o più esattamente esse hanno dominato la teoria e la prassi dei sociologi. La cosa non sorprende, dal momento che quella che passava per la realtà dei «fatti sociali coercitivi» di Émile Durkheim era la realtà forse già plasmata, ma che certo si voleva tale, dalle attività coercitive dei governanti dello stato nazionale sovrano. Impegnati a svelare il mistero dell'«impatto della realtà sociale», i sociologi non poterono che scoprire il sovrano/legittimo potere dello stato quale sua condizione necessaria e sufficiente. La sensazione di coercitività era un effetto collaterale dell'assenza di sfidanti in grado di approssimare, e tanto meno uguagliare, i superiori poteri del campione, la cui caduta non poteva di conseguenza apparire che una mera fantasia. Le forme di governo potevano essere argomento di disputa, ma non la sua sovranità e la sua identificazione con lo stato, da dove partivano e dove ritornavano tutti i fili dell'integrazione sociale e le traiettorie della riproduzione sociale.

Il punto tuttavia è che (come dice giustamente Jean-Pierre Dacheux) «tutte quelle cose impensabili che hanno portato all'introduzione delle frontiere ritenute stabili e insuperabili»⁴ hanno ceduto sotto una duplice pressione: dall'alto (la globalizzazione) e dal basso (la biodiversità, che alla fine ha sconfitto i tentativi di dissolvimento e fusione entro la cornice strutturale dello stato nazionale). Viene da chiedersi in che misura il riuscito e per lungo tempo felice matrimonio tra nazione e stato tenga ancora.

Alla soglia dell'era moderna, i discendenti repubblicani dei logori e fatiscenti sacri imperi abbandonarono il principio *cuius regio, eius religio* e decisero di divorziare dalle rispettive Chiese, proclamando la fede religiosa una questione privata di nessun interesse per il sovrano politico – solo però per eleggere subito dopo la nazione a nuovo partner

nuziale e proclamare la promozione del patriottismo compito precipuo dello stato sovrano e pubblico dovere dei suoi cittadini. Quale nuova era la separazione tra stato e nazione potrebbe annunciare, se ciò è davvero quanto sta accadendo?

Certo, le udienze per il divorzio procedono a balzi, e se un decreto provvisorio verrà alla fine concesso o se la separazione sarà o meno definitiva potrebbero ancora apparire questioni aperte. Di tanto in tanto, il modello ortodosso di patriottismo di stato erompe qua e là apparentemente illeso, quasi si fosse soltanto addormentato per un po', senza perdere nulla delle sue passioni e dei suoi poteri di mobilitazione. Proprio di recente abbiamo assistito negli Stati Uniti a tale manifestazione di prorompente risveglio di patriottismo vecchio stile – incentrato cioè sullo stato – sulla scia dell'attacco terroristico subito e dell'improvvisa scoperta che lo scudo issato dallo stato contro i pericoli provenienti dal mondo esterno non ha garantito l'incolumità personale degli americani, che tale scudo può essere facilmente perforato e occorre fare di più, molto di più, per renderlo solido e impenetrabile, ammesso che un tale sogno sia realizzabile. Quello shock è bastato a garantire un sostegno insolitamente unanime all'iniziativa del governo di impegnare marina e aeronautica in una spedizione militare, e a sollevare una trita e sciovinistica ondata di sdegno popolare contro le poche voci dissenzienti (come Susan Sontag, ad esempio, ha imparato a proprie spese, mentre la gran parte dei giornalisti e cronisti ha evitato la lezione rifugiandosi nel «rispetto dei sentimenti»). Ciò nonostante, resta sempre da vedere se questo basterà a puntellare e fomentare una prontezza all'autosacrificio di massa che un'altrettanto antiquata coscrizione di massa impone, e solo il tempo potrà dire fino a quando potrà durare la fiammata di sentimento patriottico senza essere alimentata da altri shock ancora più scioccanti e rinfocolata da una nuova ondata di panico. Su scala minore, esplosioni di fervore patriottico circondano con costanza e regolarità gli eventi sportivi, con l'establishment sportivo mondiale specializzato nella fornitura di valvole di sfogo e le società di promozione commerciale che lucrano su questo diffuso agitar di bandiere.

Dimostrazioni di fedeltà alla nazione e manifestazioni di unità seguono tuttavia il modello dello sciame – vale a dire uno stile di comportamento individuale copiato in massa – anziché quello di una condotta coordinata di una comunità stabile e compatta, o di un modo d'agire che porti alla creazione di «un insieme maggiore della somma delle sue parti», un insieme per la cui salvezza ciascuna delle sue parti è pronta a sacrificare se stessa. Tali dimostrazioni tendono inoltre ad acquisire il carattere di eventi carnevaleschi: come tutti i carnevali, servono da sfogo per l'emotività accumulata, ma sono per altri versi effimeri e non incidono minimamente sul corso della vita quotidiana, sottolineando, semmai, il progressivo ridursi del ruolo del sentimento patriottico nelle attività «comuni», «quotidiane», ivi inclusa l'ordinaria riproduzione dell'ordine terreno.

Nella vita quotidiana, la nazione contigua con lo stato non è che una sola della vasta gamma di comunità «immaginate» che competono per ottenere lealtà e assurgere a fulcro di un sentimento comunitario. La composizione di tale gamma varia nel tempo, e i fronti di battaglia tra i contendenti sono in perpetuo movimento. Qualsiasi priorità possa acquisire un dato coinvolgimento emotivo sui suoi rivali, raramente è assoluta e non ha mai la garanzia di durare il tempo necessario ad assolvere il compito prefisso. Tutti i legami sono di norma preconfezionati, con in dotazione dei kit di fuoriuscita, anche se nel bel mezzo di un accesso emotivo l'interruzione del legame potrebbe apparire inconcepibile. L'economia della lealtà fondata sull'emozione ha tutti i tratti della politica da «campagna» di Richard Rorty, anziché quelli della politica di «movimento». Le posizioni assegnate a diverse comunità «immaginate» (o «presunte», o «gruccia»⁵) nelle

gerarchie di fedeltà costituite collettivamente o individualmente salgono e scendono o svaniscono del tutto da un evento all'altro nel corso di vite vissute come un susseguirsi di episodi relativamente indipendenti tra loro.

L'aspetto particolarmente rilevante per la nostra discussione di questo perpetuo «balletto» di fedeltà è la sempre più evidente e forse irreversibile perdita della posizione di privilegio (e di *inattaccabile* superiorità) goduta o rivendicata dallo stato nazionale. Lo stato, spogliato di gran parte della sua sovranità un tempo onnicomprensiva, «totale», posto dinanzi a una situazione «senza alternative» molto più spesso di quanto non sia libero di scegliere le proprie politiche e pressato da forze esterne anziché dalle preferenze democraticamente espresse dei suoi cittadini, ha perso buona parte del suo antico fascino in quanto luogo per un investimento sicuro e proficuo.

Il nazionalismo nella sua forma moderna sarebbe stato inconcepibile senza la credibile rivendicazione alla sovranità totale da parte dello stato moderno, ed è poco probabile che sopravvivrà al venir meno o alla rinuncia a tale rivendicazione. Una rivendicazione oggi ripetuta di rado, e ancor meno spesso perseguita con un minimo di tenacia, e che anche quando la si percepisse dà più l'impressione di essere un discorso d'incitamento, un tentativo disperato e poco convinto di rispolverare ricordi da tempo sopiti, nella speranza di resuscitarne i rudimentali poteri d'ispirazione, anziché una dichiarazione d'intenti e ancor meno un appello all'azione o una chiamata alle armi.

Si è spesso detto che il venir meno dello stato nazionale, e in particolare l'incombente divorzio tra stato e nazione cui nessuna delle due parti è certa di sopravvivere, è un fenomeno locale, limitato a un'agiata e benestante parte del globo sazia e sopita dalla sua sicurezza reale o presunta, una sicurezza ritenuta saldamente ancorata al proprio potere economico e superiorità militare. Nel resto del mondo – così ci viene detto – la turbolenta epoca di costruzione della nazione sostenuta e istigata dallo stato è ancora di là da venire; i nazionalismi in terre lontane (non «occidentali» o non sufficientemente «occidentalizzate»: bloccate o rallentate sulla via della forma di vita «occidentale») sono appena nati e si preparano a compiere i passi intrapresi in passato dai paesi dell'«Occidente». Questa storia tuttavia fa acqua da tutte le parti, ed è contestabile su vari fronti.

Per cominciare, tutte le similitudini tra le crociate culturali degli stati protomoderni e le guerre intertribali, gli eccidi e le ondate di pulizia etnica dei nostri giorni sono puramente casuali. O forse non del tutto: il ricorso a un vocabolario ortodosso per giustificare azioni non ortodosse, o lo spiegare fenomeni sconosciuti ed essenzialmente diversi come ripetizioni di fenomeni precedenti, forse irrilevanti ma noti, è in fin dei conti una tendenza diffusa e difficile da eliminare. Non casuali, dunque, ma comunque fuorvianti. Le guerre tribali possono anche avere qualche superficiale somiglianza con i primi singulti degli incipienti nazionalismi europei, ma sono soprattutto e innanzitutto una vivida testimonianza del fallimento dell'esperimento dello stato nazionale. Sono prodotti della putrefazione; i fiori tribali germogliano e fioriscono sulla tomba dello stato nazionale.

Quella dello stato nazionale era una grande visione di una nazione che si trasfonde nella società civile; gli interessi comunitari dissolti e resi via via indistinguibili dalla *raison d'état*. Poiché la sopravvivenza della nazione coincideva con il mai svilito e sempre intrattabile potere dello stato, l'amore per la nazione si manifestava nella sua forma più piena nel pedissequo rispetto della legge vigente sul territorio e nel fedele ossequio a qualunque cosa venisse presentata e riconosciuta come nell'interesse dello stato. Lo stato poteva pretendere la piena lealtà di tutti i suoi cittadini e prevaricare su tutti gli altri

interessi, etichettati – dal punto di vista della sovrana totalità dello stato – come «particolarismi». Peculiarità culturali, contrapposizioni religiose, idiosincrasie linguistiche e qualunque altra discrepanza di fede o preferenze non dovevano contare nulla. Soprattutto, non dovevano essere d'ostacolo alla ferrea fedeltà allo stato, che era comune a tutti. In caso di conflitto, le priorità erano ben chiare e l'ordine degli obblighi uguale per tutti.

Questo modello di stato nazionale sarebbe rimasto, per così dire, un «progetto non finito» persino all'apice degli anni gloriosi dello stato nazionale. Quasi tutte le nazioni furono il più delle volte fragili coalizioni di forme di vita solo parzialmente compatibili. Pressioni assimilatrici e crociate culturali furono un indispensabile corollario di qualsiasi processo di costruzione della nazione, ma ben di rado raggiunsero l'obiettivo prefissato di una unanimità fondata sull'identità. Quasi mai l'unità raggiunta fu definitiva ed esente da forze centrifughe, e mai la sua durata garantita appieno. Come Ernest Renan ci ha ricordato, la nazione fu un «plebiscito quotidiano». Molto di rado il tentativo dei cittadini di porre la propria «germanità» o «francesità» al di sopra di tutti gli altri valori e fedeltà fu considerato sufficientemente zelante e appassionato. Il principio secondo cui «nel bene e nel male è il mio paese» dovette essere, e fu, riproposto incessantemente, e comunque non ottenne mai un riconoscimento universale. Tuttavia, ciò che preservò l'unità nazionale nella buona e nella cattiva sorte fu il costante potere dello stato sovrano: l'unica forza capace in teoria, benché non nella pratica, di garantire a tutti sicurezza e prosperità e di risolvere eventuali conflitti. Forse il matrimonio tra nazione e stato (in quanto più potenti, durature e densamente istituzionalizzate incarnazioni moderne della *communitas* e della *societas* di Victor Turner) fu in molti casi, soprattutto nei periodi di corteggiamento e di prolungata luna di miele, un'unione d'amore (più correttamente di «amore confluyente», secondo l'espressione di Anthony Giddens: un'attrazione reciproca alimentata da un'aspettativa di soddisfazione); ma la reciproca convenienza lo cementò ancor più di quanto potesse mai fare l'amore, volubile per natura.

Le nuove «comunità immaginate» vengono formate contro lo stato, la sua territorialità, le sue pretese di sovranità totale, la sua innata tendenza a tracciare e fortificare confini e a ostacolare o impedire il traffico frontaliere. Si situano nello stesso spazio extraterritoriale in cui è fluito il potere, caduto dalle mani sempre più deboli dello stato. Tentano di affermarsi nell'incessante battaglia contro i confini statali e il diritto all'autoseparazione territoriale promosso dallo stato. C'è un qualche importante significato simbolico nel fatto che l'organizzazione terroristica che si è assunta il compito di smascherare il bluff dell'autofiducia e dell'invulnerabilità dello stato più sicuro di sé e meno vulnerabile del mondo abbia agito da un territorio che aveva cessato da tempo di essere uno stato, essendosi trasformato in un'incarnazione del vuoto in cui fluttua il potere globale. E parimenti simbolica è l'inettitudine della risposta, che confonde quel nuovo e globale tipo di violenza e le sue nuove e globali poste in gioco con il conflitto interstatale dei tempi passati e che riduce la «guerra al terrorismo» al compito di distruggere con le bombe uno «stato-canaglia» che già non esiste più.

Avendo spogliato lo stato di buona parte dei suoi vecchi poteri, la globalizzazione getta un enorme punto interrogativo sui benefici che i due partner possono ottenere dal loro «matrimonio di convenienza». Oggi infatti è molto meno chiaro di prima, e di certo non è più ovvio come in passato, cosa una comunità immaginata abbia da guadagnare (a parte, ovviamente, le insegne in gran parte simboliche di una identità separata, ottenibili in molti altri modi) da un'unione «finché morte non ci separi» con una, e solo una, unità

politica. L'essere «connessi» a una rete di forze globali può essere un passo rischioso ma anche più promettente, poiché offre maggiori opportunità e molto più spazio di manovra.

In un mondo di coalizioni fluide o temporanee (dominate, come ha sostenuto Paul Virilio, dall'«estetica della sparizione»), legami duraturi e indistruttibili avvolti in una fitta rete di istituzioni trasmettono incertezza sul proprio destino anziché sicurezza del proprio status. Questo vale per tutte le unioni, in quanto l'endemica volatilità dei legami rende fragile e transitoria la convenienza nel cui nome le unioni vengono formate. Esiste tuttavia un motivo tutto speciale per cui l'unione ortodossa tra stato e nazione è destinata a perdere buona parte del suo antico fascino.

Avendo «appaltato» molte delle sue principali funzioni (economiche, culturali, e in misura sempre maggiore anche sociali e biopolitiche) a forze di mercato palesemente non politiche e «deregolate», lo stato ha un bisogno solo limitato e poco più che occasionale dello straordinario potenziale di mobilitazione grazie al quale le nazioni erano in passato sue così ben accette e spesso indispensabili compagne nella lotta per l'acquisizione di legittimità. Gran parte delle funzioni restanti vengono perseguite da unità professionali selezionate, protette da accesso limitato e da atti segreti ufficiali. La coscrizione di massa e il suo necessario corollario – la mobilitazione del sentimento popolare – sono definitivamente escluse.

D'altro canto, l'emaciata sovranità e i fatiscenti poteri dello stato con cui in passato ha sviluppato una «relazione speciale» privano l'identità nazionale della sua posizione di privilegio tra le comunità immaginate, che potrebbe servire da punto d'incontro per interessi diversi e diffusi e come luogo per il loro coagularsi in forze politiche. Per quanto concerne la solidità delle fondamenta istituzionali, il vantaggio della nazione rispetto alle sue potenziali alternative, quali ad esempio etnie o comunità immaginate intessute di differenze religiose, linguistiche, culturali, territoriali o sessuali, è stato considerevolmente ridotto.

In conseguenza di tutto ciò, la sociologia si è venuta a trovare – al pari della società, il suo tradizionale oggetto di studio, anche se per motivi diversi – in un doppio vincolo: *ha perso in un sol colpo il suo oggetto naturale (naturalizzato) e il suo cliente più ovvio*. Via via che lo stato ha abbandonato la rivendicazione del monopolio sulla coercizione legittima, e via via che la coercizione amministrata dallo stato ha perso il suo rango privilegiato tra le tante coercizioni con diverso, ma essenzialmente contestato, livello di legittimità che operano nei due distinti ma interdipendenti campi di battaglia del cyberspazio e della politica della vita, l'identificazione tra «società» e stato nazionale ha perso buona parte della sua passata evidenza. In realtà, altrettanto ha fatto l'identificazione tra «società» e qualsiasi serie di «strutture», complesse probabilmente, ma coerenti. Oggi occorre un enorme sforzo di immaginazione per visualizzare la «realtà sociale» come amministrata e gestita da tangibili entità fisiche o da loro evanescenti repliche, quali ad esempio le «sindromi dei valori» o «l'ethos della cultura». Il tracciare confini di «totalità» autosufficienti e autonome che renderebbero plausibile postulare tali serie di strutture è qualcosa che va al di là dell'immaginazione.

Il mondo è pieno. Quando sulle locandine all'esterno di un cinema o di un teatro trovate affisso un cartello con la scritta «tutto esaurito», capite che in quel dato locale e in quel dato momento la sala è piena, che non c'è più posto, e che occorre cambiare programma per la serata. Questo posto «pieno», tuttavia, è solo *uno tra tanti*. E quando leggete il cartello vi trovate all'esterno di quel locale. Ce ne sono altri dove poter andare, e se proprio ci tenete tanto a entrare in quel particolare locale, potrete farlo una prossima

volta.

Non altrettanto possiamo dire nel caso di un «mondo pieno», per il semplice motivo che *il n'y a pas hors du monde...* non esiste nessun luogo «esterno», nessuna via di fuga o posto dove riparare, nessuno spazio alternativo dove isolarsi e nascondersi. Nessun posto in cui uno possa affermare con un qualche grado di certezza di trovarsi *chez soi*, libero di fare ciò che vuole, di perseguire i propri obiettivi e considerare tutto il resto irrilevante. L'epoca inaugurata con la costruzione della muraglia cinese o del vallo di Adriano e conclusasi con il muro di Berlino è finita per sempre. In questo spazio planetario globale non è più possibile tracciare un confine dietro il quale ci si possa sentire realmente e totalmente al sicuro. E questo vale per sempre: per oggi e per tutti i giorni futuri che possiamo immaginare. Qualsiasi posto concepibile una persona occupi in un dato momento o in cui possa trasferirsi è situato *dentro* questo mondo, ed è destinato a restarci per sempre. Di questo mondo pieno tutti noi siamo membri e residenti in permanenza e non abbiamo altro luogo in cui andare.

Tutti voi avete coscienza diretta di tale saturazione. Che il mondo sia pieno non è semplicemente una notizia che vi è stata fornita. Voi *percepите* quella saturazione, la *vivete* quotidianamente, e qualunque cosa facciate o possiate fare questa condizione non scomparirà mai. Guai a colui che provi a dimenticarsene o sia tanto presuntuoso da confidare nella propria capacità di sfuggirvi. Il risveglio potrebbe essere devastante, proprio come deve esserlo stato quella mattina dell'11 settembre per quei newyorkesi i quali credevano che quanto accadeva «laggiù», al di là del ben protetto confine, non poteva alterare e non avrebbe alterato il loro benessere, che tutte le matite necessarie a tracciare il confine tra fortuna e disgrazia si trovassero al di qua del confine e che ben presto l'avanguardistico scudo missilistico avrebbe posto il sigillo finale e inviolabile a quel confine.

«Globalizzazione» è il termine comunemente impiegato per definire questa arcana esperienza del «mondo che va riempiendosi». Con la velocità di trasmissione (nonché dei segnali che scatenano azioni) ormai prossima al suo limite massimo – la velocità della luce – la quasi istantaneità della successione causa-effetto trasforma anche la più grande distanza in un'immediata prossimità, e alla fine annulla la distinzione stessa tra causa ed effetto. A tutti i fini pratici, oggi giorno tutti noi ci troviamo reciprocamente in uno stato di stretta, anzi intima, contiguità.

Poiché implica il portare la velocità al suo limite massimo e il ridurre la distanza a un fattore sempre più irrilevante nel calcolo dell'azione, la globalizzazione si differenzia da tutte le altre forme di espansione territoriale del passato. Come afferma Paul Virilio: «Viviamo in un mondo fondato non più sull'estensione geografica, ma su una distanza temporale che viene costantemente ridotta dalle nostre capacità di trasporto, trasmissione e azione telematica». «Il nuovo spazio-velocità, non è più uno spazio-tempo»⁶. Virilio sostiene che la velocità non è più un mezzo, ma un *milieu*; si potrebbe dire che la velocità è una sorta di sostanza eterea che satura il mondo e nel quale viene trasferita sempre più azione, acquisendo in questo processo nuove qualità che solo tale sostanza rende possibili – e ineluttabili. Potremmo dire che la novità più radicale portata dalla pressoché liminale velocità di azione a distanza non è tanto la repentinità dell'arrivo/apparizione, quanto l'istantaneità della sparizione (o addirittura l'assenza dell'attore dalla scena dell'azione, la presenza dell'attore *sous rature*, cancellata: apparizione e sparizione, per così dire, racchiuse in un tutt'uno). La nuova velocità rende l'azione istantanea e quindi virtualmente ineluttabile, ma anche potenzialmente non punibile. E l'immagine speculare dell'impunità dell'azione è la vulnerabilità dei suoi oggetti, potenzialmente

sconfinata e insanabile.

Uno degli effetti forse più importanti di tale nuova situazione è l'endemica porosità e fragilità di tutti i confini e l'intrinseca futilità, o quanto meno la natura irreparabilmente provvisoria e l'insanabile revocabilità, di qualsiasi definizione di confine. Tutti i confini sono labili, fragili e porosi. I confini presentano una nuova proprietà di dissolvimento: scompaiono subito dopo essere stati tracciati, lasciandosi dietro – come fa lo «stregatto» di *Alice nel paese delle meraviglie* con il suo sorriso – solo il (parimenti volatile) ricordo della loro traccia. La discontinuità geografica non conta più nulla dal momento che lo spazio-velocità, abbracciando la totalità della superficie del globo, porta ogni luogo quasi alla stessa distanza-velocità rispetto a tutti gli altri e rende tutti i luoghi reciprocamente contigui.

Più di due secoli fa, Immanuel Kant, nel suo *Idee per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (del 1784), ci consegnò una profetica visione del mondo futuro: «Die vollkommene bürgerliche Vereinigung in der Menschengattung», una «perfetta unificazione civile nel genere umano». Quello sarebbe stato, osservò Kant, il raggiungimento del «was die Natur zur höchsten Absicht hat», il supremo scopo della Natura. Uno scopo che, secondo Kant, doveva essere sempre esistito: poiché il globo che abitiamo è una *sfera*, non si può aumentare una certa distanza senza finire in ultima analisi con l'azzerarla; la superficie del globo su cui viviamo impedisce una «dispersione infinita» e alla fine saremo tutti necessariamente confinanti gli uni con gli altri semplicemente perché non c'è altro posto in cui andare. La superficie della terra è la nostra proprietà comune, nessuno di noi ha maggiore «diritto» di occuparla rispetto a qualsiasi altro membro della specie umana. E così, in ultima analisi, nel momento in cui i limiti della dispersione si faranno sentire, non ci sarà altra soluzione che vivere insieme e sopportarci a vicenda.

Quel momento deve essere infine arrivato, visto che le meditazioni filosofiche di Kant sul futuro dell'umanità, rimaste ad ammuffire per due secoli, non lette da nessuno se non da un pugno di esperti della Storia delle idee, sono improvvisamente riapparse dal profondo oblio in cui erano sprofondate e balzate al centro del dibattito politico. Teorizzare l'arte di vivere sulla superficie di un pianeta sferico un tempo poteva essere un lusso su cui poter indulgere a debita distanza dalla bolgia delle masse, nella sicura e provinciale tranquillità di una Königsberg; oggi tuttavia – come gli abitanti del globo stanno già quotidianamente imparando a proprie spese e come alla fine anche i politici dovranno inevitabilmente, per quanto con riluttanza, imparare – questo argomento è al primo posto nell'agenda dei lavori per la sopravvivenza umana.

L'*ancien régime* di cui Alexis de Tocqueville scrisse sulla scia della Rivoluzione francese era un aggregato di località – villaggi, paesi, parrocchie – da cui la dinastia regnante scremava con grande alacrità le eccedenze di prodotto, ma nei cui confronti mostrava per altri versi scarso interesse, astenendosi dalla gestione dei loro affari quotidiani e raramente interferendo con i loro diffusi costumi. Quel regime fu rimpiazzato da un nuovo genere di potere, un potere che introdusse una legge uguale per tutti in sostituzione di un variegato assortimento di oneri e privilegi, intesa a livellare le differenze di usi e standard di vita tra le varie regioni, e che soprattutto incise profondamente sul modo di produzione e distribuzione della ricchezza (ora considerata *nazionale*). Potremmo dire che la Rivoluzione francese portò il processo d'integrazione della società a un nuovo livello sovralocale dello stato, il quale ora deteneva, o si sforzava di ottenere, un potere che «raggiungeva le parti che i precedenti poteri non potevano e non volevano raggiungere»; un processo che l'Europa impiegò almeno un secolo a

completare e che ad altri continenti ne richiese uno in più.

Quel tentativo avviato dai governi della Rivoluzione francese fu la risposta all'incapacità di municipalità, gilde e altre forme di governo locale di contenere e controllare possenti forze economiche che andavano sviluppandosi al di là del livello locale e che sfuggivano al controllo locale, l'unica forma di controllo esistente. Gli imprenditori dell'epoca si lamentavano lanciando tuoni e fulmini contro le «insulse restrizioni locali» che frenavano l'iniziativa economica e arrestavano il progresso, proprio come le odierne multinazionali si lamentano dei tentativi «economicamente assurdi» dei singoli governi nazionali di controllare, monitorare e pilotare l'attività economica sul territorio nazionale. Per dar voce alla propria insoddisfazione impiegarono un vocabolario incredibilmente simile a quello che abbiamo imparato dai discorsi e dagli scritti dei profeti e dei fautori dell'emancipazione delle forze economiche globali «di progresso» dal «retrogrado provincialismo» degli stati nazionali...

Proprio come allora, le odierne istituzioni di controllo democratico, politico ed etico, territorialmente confinate e ancorate al suolo come sono, non possono minimamente contrastare la finanza, il capitale e il commercio globali, sempre più extraterritoriali e fluttuanti. Proprio come allora, il compito odierno è quello di creare e fortificare tali istituzioni con efficace azione politica, in modo che possano competere per dimensioni e potere con le forze economiche già oggi globali e portarle sotto un controllo politico e una supervisione etica. L'alternativa è il perpetuarsi e l'approfondirsi degli odierni disastrosi effetti della piena licenza goduta dal «capitale di rischio»: la crescente disuguaglianza e polarizzazione del globo, la distruzione di massa di vite umane, l'impoverimento di interi territori e popolazioni, il risorgere di sentimenti e animosità tribali con tutte le loro conseguenze sanguinarie e spesso genocide.

Il fatto nudo e crudo è che – sul pianeta condiviso da tutti – coesistono molti modi diversi di essere «umani» e altri ne emergono ogni giorno dalle «guerre di ricognizione» che dobbiamo attenderci nella «terra di frontiera» in cui si è trasformato lo «spazio dei flussi» globale. A meno che non decidiamo di sterminare tutti gli infedeli e riusciamo a raggiungere il nostro scopo, possiamo fare ben poco per cambiarlo. Almeno nel breve periodo... Qui non esistono scorciatoie, nessuna panacea per i disagi nati dalla multivocalità e dallo scontro tra modelli di vita.

Nel lungo periodo, la storia è completamente diversa. In questo nostro mondo globalizzato, tutti noi viviamo a più stretto contatto gli uni con gli altri di quanto sia mai avvenuto in passato. Condividiamo più aspetti della nostra vita quotidiana di quanto sia mai avvenuto in passato. Più che mai in passato abbiamo l'opportunità di conoscere meglio i reciproci costumi e inclinazioni. E poiché le nostre armi diventano sempre più micidiali e hanno già raggiunto la capacità di distruggere il pianeta, ivi incluse le case di coloro che le inventano, producono, commercializzano e utilizzano, più che mai in passato abbiamo oggi motivo di dialogare gli uni con gli altri anziché combatterci. Dobbiamo assolutamente cogliere questa opportunità unica che ci si presenta; e io spero che attraverso un lungo e tortuoso processo di tentativi ed errori riusciremo a coglierla, una volta che avremo finalmente capito, o saremo costretti a comprenderlo tramite gli effetti boomerang della nostra ignoranza, che non esiste alternativa accettabile al dialogo.

Ma per porre in atto tale dialogo, tutti noi dobbiamo sentirci più sicuri, vedere la nostra dignità riconosciuta e i nostri modi di vita rispettati, presi sul serio, con l'attenzione che meritano. Soprattutto, dobbiamo sentire che a tutti noi vengono offerte pari opportunità nella vita e pari possibilità di godere dei frutti dei nostri comuni successi. Quasi tutte queste condizioni sono assenti o si sospetta che lo siano in quel

«nuovo disordine mondiale» che emerge dal «deregolamentato», unilaterale processo di globalizzazione. E così, nasce la tentazione di ricorrere alla violenza anziché al negoziato; di condurre infinite «guerre di ricognizione» con lo scopo di scoprire fino a che punto è possibile respingere gli «avversari», costringerli alla resa. Le condizioni fluide, al pari di tutti i liquidi, non mantengono la loro forma a lungo, e così molte persone sono tentate di scoprire cosa possono fare per riplasmarle a loro favore. Spaventare l'«avversario» esibendo la propria forza superiore, o quanto meno in grado di dare fastidio, appare a molti, e a buon motivo, il modo migliore di ottenere questo risultato.

Prima o poi, posti quotidianamente davanti all'evidenza della nostra interdipendenza, dovremo inevitabilmente capire che nessuno può rivendicare la terra, o una qualsiasi parte di essa, come una sua proprietà indivisibile. Alla luce della nostra interdipendenza, *la «solidarietà del destino» non è una questione di scelta*. Ciò che invece dipende dalla nostra scelta è se questo destino comune finirà nella reciproca distruzione o genererà solidarietà di sentimenti, finalità e azione. Indipendentemente dalle nostre fedi politiche o religiose diverse, spesso opposte e a volte fortemente antagoniste, desideriamo tutti vivere in modo dignitoso, non essere umiliati, non essere attanagliati dalla paura e poter perseguire tranquillamente la nostra felicità. È questo un terreno comune ampio e sufficientemente solido su cui iniziare a costruire una solidarietà di pensiero e azione.

Riforgiare la solidarietà del destino in solidarietà di finalità e azione è uno di quei casi in cui il verdetto secondo il quale «non c'è alternativa», così spesso abusato nel caso di altre scelte, può essere legittimamente pronunciato. O traiamo le adeguate conclusioni dalla nostra interdipendenza globale e la volgiamo a vantaggio di tutti, oppure essa stessa si trasformerà, con il nostro esplicito o tacito appoggio, in una catastrofe, al termine della quale saranno ben poche le persone ancora vive in grado di elencare meriti e demeriti dei vari e contrapposti modi di vita, o di scontrarsi sulle differenze tra civiltà e barbarie. Molto semplicemente, *tertium non datur*. La scelta, come Hannah Arendt ci ammoniva già quarant'anni fa, è tra solidarietà di un'umanità comune e solidarietà di una reciproca distruzione. Nessun esercizio di retorica o di «appioppare etichette» potrà cancellare tale scelta.

Su questo pianeta dipendiamo tutti gli uni dagli altri, e niente di ciò che facciamo o ci asteniamo dal fare è irrilevante per il destino di ciascuno. Da un punto di vista etico, ciò ci rende tutti responsabili gli uni degli altri. Tale responsabilità è un dato di fatto, l'inevitabile frutto della rete d'interdipendenza globale, sia che intendiamo o meno riconoscerne l'esistenza sia che decidiamo o meno di farcene carico. Ogni qualvolta neghiamo la sua presenza, ne sminuiamo il significato pratico o semplicemente ci rifiutiamo di farcene carico adducendo a scusa la nostra impotenza, assumiamo l'atteggiamento di «spettatori»: persone che vedono il male e sentono il male (come noi tutti, grazie a Internet e alla TV satellitare, oggi facciamo, e in «tempo reale»), a volte parlano del male, ma non fanno nulla, o non abbastanza, per porvi fine, ostacolarlo o vanificarlo. Ma nella nuova terra di frontiera del «mondo pieno» il male – qualsiasi forma di male, ovunque nasca e chiunque possa esserne la vittima designata o «collaterale» – influisce su tutti noi. Un mondo globale è un luogo in cui, una volta tanto, *il desiderio di responsabilità morale e gli interessi della sopravvivenza coincidono e si fondono*. La globalizzazione è, tra le altre cose (forse soprattutto), una *sfida etica*.

Essere costretti nel ruolo di spettatori non è una condizione piacevole. Gli scrupoli morali sono già un buon motivo per tormentarsi. Ma nei momenti sempre più frequenti in cui la nostra reciproca dipendenza e universale fragilità e vulnerabilità vengono rese drammaticamente, in maniera scioccante, palpabili a tutti, si aggiunge un'altra agonia:

quella della umiliante, irritante presa di coscienza della propria impotenza. Non solo le persone comuni, dichiaratamente relegate alla cura dei propri problemi privati e doverosamente immerse nelle proprie attività private, ma anche coloro che occupano alte cariche e sono sotto i riflettori, leader ed esperti chiamati a ricoprire incarichi pubblici e a occuparsi del benessere e della sicurezza di tutti, restano attoniti e confusi. Sembra che brancolino nel buio come il resto della nazione, consapevoli che tutti gli strumenti cui erano soliti ricorrere sono assolutamente inadeguati alle nuove e mutevoli condizioni, e alla disperata ricerca di nuovi e si spera più efficaci stratagemmi, solo per scoprire che i risultati sono ben lontani dalle attese e dalle promesse. I più sagaci tra loro si astengono del tutto dal promettere soluzioni rapide e adeguate, ammettendo in tal modo che «in alto», esattamente come «in basso», non esiste niente in grado di fare fronte all'enormità dei pericoli; che, al pari di noi, sono stati anch'essi relegati nella posizione di spettatori e che le loro doti, le strategie che elaborano e le risorse che gestiscono non bastano a sollevarli da quella posizione e a elevarli al rango di attori determinati ed efficaci.

L'agonia di questa impotenza personale, ingrandita e moltiplicata dallo spettacolo della totale inefficacia di chi sta in alto, scaturisce in ultima analisi dalla scoperta e dalla sempre maggiore convinzione che la nostra capacità di agire (sia collettivamente che singolarmente) non è alla pari con la nuova interdipendenza/vulnerabilità planetaria della specie umana. In quella terra di frontiera che si estende sull'intero globo e che ricopre il «territorio extraterritoriale» dello «spazio dei flussi», ben al di sopra del familiare mondo della legge terrestre e della polizia che si suppone ne debba garantire il rispetto, *potrebbe accadere di tutto, ma non si può fare nulla*, o quanto meno non con un grado anche minimo di sicurezza e certezza dei risultati. L'altra faccia della condizione di spettatore è la terrificante sensazione di un mondo che non è né gestito né – per quanto è dato vedere – gestibile: nessuna provvidenza divina, nessun acume della ragione, nessuna mano invisibile che infonda logica nell'evidente assurdità e assicuri un lieto fine all'apparentemente infinito succedersi di disastri; e anche nessun grande saggio deciso a (o capace di) prendere in mano la situazione e far sì che gli eventi procedano lungo una rotta più consona, ma soprattutto più prevedibile. La prima reazione istintiva è tentare di fuggire da questa impenetrabile giungla di un mondo «senza padroni» e rifugiarsi nel confortevole mondo di arcigni ma risoluti manager che «conoscono il loro lavoro» e che mettono al sicuro i poteri territoriali sovrani dietro i loro confini apparentemente impermeabili; o addirittura ancor oltre, nel mondo di sciame quasi-comunitari, sicuri nei loro inappellabili dogmi quotidianamente venerati e osservati. Ma la via di fuga è preclusa: *non esistono soluzioni locali a problemi globali*, per quanto seducente la loro prospettiva possa apparire. Così come non c'è nessun «avanti» vivibile al quale possa concepibilmente condurre questa o quella strategia di fuga.

Quasi duecento anni fa, nel mezzo della prima grande secessione e dall'interno della terra di frontiera che questa credo, Karl Marx imputò l'errore di «utopismo» a tali fautori di una società più giusta ed equa, che speravano di raggiungere il proprio obiettivo cercando di arrestare l'avanzata del capitalismo e di tornare al punto di partenza: al mondo premoderno fatto di famiglie allargate e officine familiari. Tornare al passato era impossibile, sosteneva Marx; e almeno su questo punto la storia gli ha dato ragione. Qualsiasi sorta di giustizia ed equità abbia una possibilità di mettere radici nella realtà sociale, questa deve partire oggi, così come ha dovuto fare in passato, dal punto in cui le irreversibili trasformazioni hanno già condotto la condizione umana. E questo è da tenere debitamente a mente allorché si contemplano le opzioni proprie della seconda

secessione.

La ritirata dalla globalizzazione della dipendenza umana, dalla dimensione globale della tecnologia umana e delle attività economiche non è più, con tutta probabilità, un'opzione fattibile. Risposte del tipo «barrichiamoci» o «torniamo alle tende tribali (nazionali, comunitarie)» non funzionano. La questione non è come invertire il fiume della storia, ma come combattere l'inquinamento delle sue acque prodotto dalla miseria umana e come incanalare il corso verso una più equa distribuzione dei vantaggi che esso arreca.

C'è anche un altro punto da ricordare. Qualsiasi forma possa assumere il postulato controllo globale sulle forze globali, difficilmente potrà diventare una versione ampliata delle istituzioni democratiche sviluppate nei primi due secoli di storia moderna. Tali istituzioni sono state tagliate su misura dello stato nazionale e poi della più ampia e onnicomprensiva «totalità sociale», e sono assolutamente inadatte a essere dilatate e portate a una dimensione globale. Ricordiamoci che neppure il nascente stato nazionale fu un'estensione di meccanismi comunitari. Al contrario, esso fu il prodotto finale di modi radicalmente nuovi di aggregazione umana e di nuove forme di solidarietà sociale. Né fu il risultato di negoziati o di un consenso acquisito attraverso una difficile trattativa tra le comunità locali. Lo stato nazionale che alla fine fornì la tanto attesa risposta alle sfide della «prima separazione» rese quella risposta funzionale *a dispetto* degli immarcescibili difensori delle tradizioni comunitarie e attraverso una *ulteriore erosione* delle già rattrappite ed emaciate sovranità locali (irrisoriamente rinominate «provinciali»).

Una risposta efficace alla globalizzazione non può che essere globale. E il destino di tale risposta globale dipende dall'emergere e mettere radici di un'arena politica globale (in quanto distinta da «internazionale», o più precisamente, interstatale). È proprio un'arena di questo tipo di cui oggi si sente più marcatamente l'assenza. Gli odierni contendenti globali sono del tutto refrattari, e per ovvi motivi, a crearla, mentre i loro presunti avversari desiderosi di attingere alla veneranda ma sempre più inefficace arte della diplomazia interstatale sembrano privi della necessaria capacità e delle indispensabili risorse. Occorrono forze genuinamente nuove per ripristinare e rinvigorire un forum realmente globale, adeguato all'era della globalizzazione, e tali forze possono affermarsi solo aggirando *entrambi* i tipi di contendenti.

Questa sembra essere l'unica certezza: tutto il resto è una questione di inventiva comune e di un processo politico condotto per tentativi ed errori. Come Reinhard Koselleck instancabilmente ci ricorda, il tipo di soluzione emersa alla fine della lunga lotta ingaggiata per domare le forze libere e prive di freni non era soltanto imprevedibile, ma assolutamente impensabile, e ciò per la mancanza di adeguate strutture concettuali. Fino a quando non raggiunge la vetta, lo scalatore non ha idea di cosa ci sia al di là del successivo crinale; non può neanche azzardarsi a offrire una descrizione credibile del panorama che lo attende sul lato opposto della cresta. Nel pieno della prima secessione, pochissimi pensatori (forse nessuno) potevano immaginare la forma che avrebbe infine assunto l'opera di riparazione dei danni. Ciò di cui avevano certezza era che un'operazione di tal sorta rappresentava l'improcrastinabile imperativo della loro epoca. Siamo tutti loro debitori per tale lungimiranza.

E così, il tetto della totalità immaginata/postulata, alla quale si faceva riferimento in passato ogni qual volta i sociologi del secolo scorso impiegavano la nozione di «società», è stato infine scopercchiato. Di conseguenza, il referente ortodosso di tale nozione ha perso i propri confini nettamente (istituzionalmente) tracciati. Nessun confine, per quanto chiaramente delineato e per quanto ampia e ricca di risorse potesse essere la parte

del globo che circoscriveva, contiene oggi l'autonoma e autoperpetuantesi «totalità» alla quale si pensava corrispondesse il tipo di società costituita attraverso la narrativa sociologica. Ma neanche la popolazione planetaria nel suo complesso e il globo che essa condivide assomigliano a tale «totalità». Il massimo che possiamo dire è che qualcosa di volume globale ma più o meno corrispondente all'idea sociologica di «società» è ancora *in statu nascendi*, e in una fase precocissima di quel transitorio e dichiaratamente aperto «stato di divenire». In un conciso compendio della situazione odierna, Constantin Barloewen afferma che la globalizzazione delle comunicazioni e della finanza fino a oggi ha proceduto a braccetto con la «frammentazione e balcanizzazione politica» e con stati nazionali che «perdono rapidamente la loro sovranità in conseguenza della virtualizzazione dell'economia mondiale», con i fenomeni dell'omogeneizzazione e della differenziazione che corrono paralleli⁷.

Il tetto è stato scopercchiato, ma anche il pavimento è stato smantellato, e per motivi strettamente correlati. L'indebolito e sempre più corrosivo scaffale dello stato nazionale non regge più saldamente il proprio contenuto come usava fare in passato. Con gioioso abbandono, lo stato rinuncia alle sue passate ambizioni e cede funzioni che un tempo proteggeva gelosamente da rivali esistenti e nascenti. «Deregolamentazione» è il motto, «flessibilità» (leggi: nessun legame a lungo termine) la parola d'ordine, «tagliare la spesa pubblica» l'obiettivo primo dello stato. Sono ormai passate le immagini tentatrici della «buona società» che si sperava lo stato avrebbe – come promesso – costruito. La responsabilità della vita felice è passata dagli uffici statali alle innumerevoli scrivanie di proprietà individuale e stanze da letto private. *I compiti di cui la moderna Politica statale (invariabilmente con la «P» maiuscola) era un tempo dichiarata responsabile sono passati nel campo della politica della vita.* In modo ancora più assurdo di quanto non sia il cercare soluzioni locali a problemi di natura globale, si incoraggia la ricerca e si spera di trovare soluzioni biografiche a problemi di natura sociale.

Abbandonato dalla politica statale, il pubblico proscenio diventa facile preda della politica della vita. La nuova scena pubblica azionata elettronicamente serve da specchio deformante in cui la politica della vita, ingigantita ben oltre le sue proporzioni naturali, riempie l'intera cornice, impedendo la visione del resto del quadro. Il perseguimento della felicità e di una vita pregnante è diventato la maggiore preoccupazione della politica della vita, spostandosi dalla costruzione di un *domani migliore* alla febbrile ricerca di un *oggi diverso*. Una caccia che non ha mai fine, che dura quanto il succedersi dei giorni che implorano di essere resi diversi.

La prima parte di questo libro è dedicata all'esplorazione del nuovo «spazio-velocità», in attesa, fino a oggi a dir poco con scarso successo, della nascente politica globale. La seconda parte si occupa dello scenario in cui – anche qui con successo solo parziale – è condotta la politica della vita. In tutto il libro, è invasivamente presente un terzo protagonista, sebbene si faccia notare soprattutto per la sua assenza: il vuoto che si estende tra i due spazi. Si dà il caso che questo vuoto sia stato lasciato dall'«atto di sparizione» di quello stesso spazio su cui la sociologia, la fedele compagna, autonominata consulente, scrupolosa cronachista e volubile narrastorie della modernità nella sua fase solida, ha concentrato la propria attenzione e in cui ha investito per almeno due secoli le proprie speranze di un mondo migliore, un mondo più adatto all'abitazione umana. In questo pozzo nero, le funzioni e ambizioni della sociologia, solido-moderna sulla falsariga del suo oggetto di studio e della sua pratica, sono sprofondate e sparite.

Ciò non significa, tuttavia, che la sociologia abbia esaurito il suo corso e che per essa sia ormai giunto il tempo di andare in pensione. Sin dall'inizio dell'era moderna, la

sociologia ha legato il proprio destino all'autoaffermazione dell'umanità. Tale prospettiva resta oggi altrettanto remota quanto lo era all'inizio, sebbene in quei tempi inebrianti le distanze tra le decisioni e la loro messa in atto sembravano più brevi rispetto ad ora e l'assenzata verità che gli orizzonti tendono a retrocedere tanto più rapidamente quanto più velocemente tenti di avvicinarli non era stata ancora scoperta. Oggi sappiamo che l'autoaffermazione dell'umanità non è un progetto su commessa, ma il modo dell'umanità di essere-nel-mondo. Tale autoaffermazione crea le proprie sfide, sempre più formidabili via via che si aggiungono anelli alla catena dei suoi (sempre parziali) successi. Le sfide poste dall'era moderna che entra nella sua fase liquida sono presumibilmente le più terribili di tutte. O forse appaiono così terribili perché stiamo appena iniziando a comprenderne l'entità e perché la nostra cassetta degli attrezzi ha pochissimi o forse nessuno strumento adatto ad affrontarli.

Esistono almeno due motivi per cui la sociologia può acquisire un'importanza che le passate generazioni di sociologi potevano solo sognare.

Il primo è la stessa modernità liquida. I sociologi hanno sempre affermato, quasi sempre a dispetto della realtà, che questo nostro mondo è «fatto dall'uomo» e che dunque può, in teoria, essere rifatto dall'uomo. In nessun altro momento della storia moderna tale proposizione appare vera quanto oggi, in un'epoca in cui i solidi liquefatti sono riluttanti a ricomporsi e pietrificarsi, offrendo, grazie alla perpetua fluidità di forme, un pressante invito all'ingegno e alla determinazione dell'uomo.

Il secondo è che l'unico «accomodamento» possibile nel nostro pianeta ormai pieno è quello della riconciliazione del genere umano con la propria incorreggibile diversità. L'unica possibilità concreta di giungere a una soluzione dipende dalla nostra capacità di accettare il fatto che proprio da tale diversità deriva il potere dell'uomo di trascendere gli orizzonti presenti e di tracciarne di nuovi, e che qualunque forma l'accomodamento finale possa assumere, la strada per giungervi passa attraverso un coerente sforzo di riforgiare la diversità umana, che è il nostro comune destino, in una professione di solidarietà umana. Mai come prima, l'autoaffermazione dell'umanità (la costante *raison d'être* della sociologia) appare, oltre a essere uno dei più nobili sogni etici, anche il *desideratum* della nostra sopravvivenza; e soprattutto, e nonostante tutto, una proposizione realistica e il prossimo capitolo nella storia dell'uomo.

Questo libro è stato concepito come un modesto contributo alla compilazione di un elenco delle sfide che ci attendono, anziché un catalogo di suggerimenti sugli strumenti richiesti per affrontarle. Prima di inventare i giusti strumenti, occorre innanzitutto conoscere la forma delle cose, il terreno dal quale germogliano e le condizioni di incubazione. Una volta fatto ciò, apparirà più chiara l'obsolescenza dei mezzi con cui rispondiamo alle allarmanti minacce che la nostra condizione continua a incubare e sarà dunque forse più facile porvi riparo.

Ringraziamenti

Ho un grandissimo debito di gratitudine con John Thompson per la sua iniziativa, gli amichevoli consigli e i commenti critici che hanno permesso la realizzazione di questo libro, nonché per la scelta del titolo. E anche con Ann Bone, per la sua straordinaria combinazione di empatia, perseveranza e premura.

¹ Cfr. Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino 1995, p. 15.

² Ivi, p. 12.

³ Ivi, pp. 132, 134.

⁴ Jean-Pierre Dacheux, *Balkaniser l'Europe?*, in «Lignes», ottobre 2001, p. 78.

⁵ Si veda il capitolo *Comunità* nel mio *Modernità liquida*, Roma-Bari 2002.

⁶ John Armitage (a cura di), *Virilio Live: Selected Interviews*, London 2001, pp. 84, 71.

⁷ Constantin Barloewen, *La culture, facteur de la Realpolitik*, in «Le Monde Diplomatique», novembre 2001, p. 22.

Parte prima.
Politica globale

1.

A caccia della società elusiva

Oggi, come ai tempi di C. Wright Mills, il compito dell'immaginazione sociologica consiste in una simultanea conversione reciproca tra storie private e pubbliche: conversione di problemi affrontati individualmente e gestiti privatamente in tematiche pubbliche, fronteggiate collettivamente, e di interessi pubblici in strategie di vita perseguite individualmente. Sin dalla sua nascita, il luogo deputato della sociologia è stato l'*agorà*, quel punto d'incontro pubblico-privato in cui (come Cornelius Castoriadis ci ricordava sempre) l'*oikos* e l'*ecclesia* si ponevano l'uno di fronte all'altra, nella speranza di comprendersi reciprocamente attraverso un dialogo rigoroso ma cordiale, e soprattutto ricettivo.

La materia prima lavorata dall'immaginazione sociologica è l'esperienza umana. Il prodotto finito dell'immaginazione sociologica, chiamato «realtà sociale», è il frutto del metallo depurato dal minerale grezzo dell'esperienza. Sebbene la sua composizione chimica rifletta inevitabilmente quella del minerale d'origine, esso è anche il risultato del processo di depurazione che separa le sostanze della materia grezza in prodotto utile e scorie, mentre la sua forma dipende dallo stampo (vale a dire la cornice cognitiva) in cui il metallo liquefatto è stato versato.

I prodotti dell'immaginazione sociologica, le realtà sociali immaginate, possono dunque variare di composizione e forma anche se la materia prima da lavorare è fornita dalla medesima esperienza. Non tutte le realtà sociali possono tuttavia essere fuse e plasmate dalla materia grezza fornita dall'esperienza umana; si potrebbe supporre che prodotti contemporanei, per quanto possano essere diversi, presentino una stessa «aria di famiglia» che tradisce la loro origine comune. Ma possiamo anche immaginare che allorché i depositi di un dato minerale grezzo si esauriscono e si passa a fondere un altro tipo di minerale, le tecniche di depurazione vengano prima o poi modificate e gli stampi rimodellati.

Personalmente ritengo che le radici dell'odierno riorientamento dell'indagine sociologica, i mutamenti nella nostra visione dei prodotti da cercare e le tecniche che potrebbero portare a scoprirli siano meglio compresi se correlati al radicale mutamento avvenuto nell'esperienza comune dell'essere-nel-mondo.

L'immaginazione manageriale

Il tipo di immaginazione destinato a condurre al «consenso ortodosso» (così definito da Anthony Giddens), ancora prevalente una ventina d'anni fa in quasi tutti i dipartimenti di sociologia, fu innescato e diffuso dall'esperienza di vita condotta nell'ambito di uno «spazio essenzialmente coordinato» (per citare come al solito Talcott Parsons). Seguendo l'abitudine della civetta di Minerva, che volava solo sul far della notte (vale a dire, non molto tempo prima che il sole sorgesse non semplicemente su un altro giorno, ma su un

giorno diverso), Parsons ha compendiato la storia del pensiero sociale come un tentativo pervicace, anche se eccessivamente prolungato, viziato e contorto, di svelare quello che considerava il principale mistero dell'intera esistenza umana, suggerito per primo da Hobbes: come mai le azioni di attori *volontari* risultano tuttavia non casuali, e come mai dalla trama di azioni basate su motivazioni personali si dipanano *modelli* regolari e duraturi? Come a voler seguire la massima di Karl Marx secondo cui «l'anatomia dell'uomo fornisce una chiave per l'anatomia della scimmia», Parsons avrebbe anche riscritto la storia della sociologia come un lungo pellegrinaggio verso una destinazione preordinata, e segnatamente la sua stessa scoperta del «sistema» quale ultima, disperatamente cercata e definitiva risposta al quesito hobbesiano. Un «sistema» dotato di due forti braccia: una (la «struttura») che attanaglia gli attori dall'esterno e stabilisce limiti alla loro libertà; l'altra (la «cultura») che penetra nell'intimo degli attori, il luogo in cui nascono e si sviluppano desideri e propositi, e che forgia il libero arbitrio in una forma che fa apparire la più ferrea delle morse strutturali un confortevole e premuroso abbraccio.

A tale «sistema» Parsons attribuì un fine, e questo fine era la sopravvivenza stessa del sistema: restare vivi il più a lungo possibile in una forma modificata il meno possibile. Qualunque altra finalità potesse apparentemente avere, questo sistema mirava innanzitutto a garantire la propria stabilità nel tempo. A tal fine, esso «preservò il proprio modello» gestendo – riducendo e neutralizzando – le tensioni che lo minacciavano. Qualunque cosa svolgesse tale compito, contribuisse a preservare lo status quo e la sua invulnerabilità a forze tangenti o di taglio, era «funzionale»; qualsiasi cosa contravvenisse a tali tentativi, premesse a favore del cambiamento e quindi aggiungesse tensione, era «disfunzionale». Il sistema era in buono stato di salute (definito da Parsons «autoequilibrio omeostatico») se e solo se coltivava con successo la prima categoria di attributi e rifiutava la seconda. Struttura e cultura erano i principali strumenti al servizio del duplice compito. Operavano in modo diverso e con meccanismi diversi, ma convergevano verso il medesimo obiettivo. Cooperavano e si completavano a vicenda nella guerra di attrito in corso contro la casualità e la contingenza, nonché contro i mutamenti del modello. Entrambe erano essenzialmente forze conservatrici, preposte a mantenere le cose in una forma immutata.

Per quanto strano possa apparire questo ritratto della realtà sociale, a noi che abbiamo la ventura di vivere nella fase di modernità *software* anziché *hardware*, liquida anziché solida, esso ben si adattava alla società immaginata sul modello di un ufficio amministrativo. Nella fase *hardware*, solida, della modernità, buona parte dell'evidenza empirica spingeva l'immaginazione in quella direzione. La pressione maggiore cui erano più probabilmente soggetti uomini e donne di quella società era l'imperativo della conformità agli standard e dell'ossequio alle procedure assegnate a ciascun ruolo e status. Quel tipo di società aveva forse poco tempo e ancor meno simpatia per le restrizioni che aveva ereditate e mostrava pochi scrupoli nello spazzarle via, ma era intenta a costruirsi «nuove e migliori» restrizioni, e comunque non tollerava alcuna forma *individuale* di cincischiamento con le regole. La linea di confine tra rispetto e deviazione dalla norma era nettamente delineata e ben controllata. L'antichità dei costumi poteva forse essersi svalutata come titolo di autorità, ma si provvide a creare nuove routine, destinate a legare ancor più saldamente, e – a differenza di quelle dilapidate e putrefatte che andarono a sostituire – per un tempo lunghissimo. Forse le singole piante umane erano state sradicate a forza dai siti in cui erano germinate e spuntate durante l'*ancien régime*, ma esclusivamente al fine di essere reimpiantate in un giardino societario progettato meglio e disegnato razionalmente.

La modernità fu una risposta alla graduale, ma incessante e allarmante, disintegrazione dell'*ancien régime*, con il suo arcipelago di comunità locali sparpagliate ed essenzialmente autonome, governate da poteri sovralocali noti per la loro smodata cupidigia, ma con scarsissime ambizioni e capacità manageriali. Si trattava, secondo la memorabile espressione di Ernest Gellner, di uno «stato di odontoiatria», specializzato nella pratica dell'estrazione mediante tortura. Nel complesso, le doti manageriali dei principi si limitavano alla confisca delle eccedenze di prodotto; essi si guardavano bene dall'intervenire nel sistema di produzione.

La «ricchezza delle nazioni» – se mai tale idea germogliò davvero – era ritenuta dai governanti dello stato premoderno qualcosa da godere o da subire, ma che andava docilmente accettata, così come avveniva con tutti agli altri imperscrutabili verdetti del destino. Fu considerata un compito da perseguire, e dunque un oggetto di esame, interesse, progettazione e azione, solo nell'epoca in cui non si poté più contare sul monotono autoriprodursi delle condizioni in cui si era soliti produrre i beni – e soprattutto sulla solidità di quello che finì con l'essere visto come l'ordine «sociale», in quanto distinto da quello divino. Come Alexis de Tocqueville dimostrò, l'*ancien régime* crollò molto prima che i rivoluzionari francesi si spingessero laddove nessuno aveva mai osato entrare prima: nell'ancora inesplorato territorio della codificazione di un nuovo ordine artificialmente progettato, controllato e amministrato dall'uomo e della sua introduzione nei caotici e poco maneggevoli affari umani.

La modernità nacque sotto il segno di siffatto ordine: l'ordine visto come compito, come una questione di pianificazione razionale, di controllo accurato e soprattutto di minuziosa gestione. La modernità votò se stessa a rendere il mondo gestibile e quindi a gestirlo quotidianamente; tale ardore manageriale era instillato dalla convinzione non del tutto infondata che le cose, se lasciate a se stesse, finiscono in malora o fuori controllo. La modernità cominciò a eliminare l'accidentale e il contingente. Se mai si può davvero parlare del tristemente noto «progetto della modernità», lo si può immaginare soltanto come una glossa retrospettiva alla ferma intenzione di introdurre determinazione laddove avrebbero altrimenti dominato casualità e fatalità; di rendere l'ambiguo *eindeutig*, l'opaco trasparente, lo spontaneo calcolabile e l'incerto prevedibile; di introdurre il riconoscimento del fine nelle cose e quindi farle lottare per il conseguimento di quel fine.

Nel riflettere, riciclare e rielaborare l'esperienza moderna, le scienze sociali, esse stesse un'invenzione moderna, presero a esplorare i misteriosi modi in cui il libero arbitrio interviene nella produzione di regole, norme e modelli – quei «fatti sociali» di Émile Durkheim: esterni, coercitivi, ciechi alle contese individuali e sordi agli struggimenti individuali. Nella loro applicazione pratica – questo era quanto speravano le incipienti scienze sociali – tali scoperte sarebbero servite a costruire regole, norme e modelli nuovi e migliori, e ad assicurarne l'adempimento e il rispetto una volta introdotte. La teoria sociale condivideva con il resto delle scienze moderne lo stimolo a «conoscere la natura per poterla padroneggiare» e dunque a meglio conformarla alle esigenze della specie umana; nel caso delle scienze sociali, tuttavia, «padroneggiare la natura» significò essenzialmente padroneggiare la stessa specie umana, e ciò a sua volta significò guidare e ottimizzare i movimenti di ogni singolo membro di quella specie.

Ricordo che all'epoca in cui ero studente, mezzo secolo fa, la psicologia sociale veniva insegnata principalmente in base ai risultati di esperimenti di laboratorio in cui si introducevano dei topi affamati in una specie di labirinto e quindi si registrava la velocità con cui essi imparavano, tramite tentativi ed errori, la strada più breve per raggiungere

un pezzetto di cibo posto all'estremità opposta del labirinto. Meno tempo impiegavano per raggiungere l'ambito obiettivo, più veniva considerato riuscito il loro processo di apprendimento, la strada maestra alla sopravvivenza. Sono stato abbastanza fortunato da avere avuto insegnanti giudiziosi, e nessuno di essi affermò mai che «i topi sono come gli uomini»: ma comune a tutti, insegnanti e studenti, era il tacito presupposto che dal comportamento dei ratti nel labirinto avremmo potuto imparare moltissime cose sulla logica umana nel nostro mondo così simile a un labirinto; non perché i ratti fossero «come gli uomini», ma perché il labirinto costruito in laboratorio sembrava così simile al mondo in cui noi esseri umani cercavamo, scoprivamo e imparavamo il modo di comportarci nella vita quotidiana. Al pari di un labirinto, il nostro mondo sembrava fatto di mura solide, impenetrabili e impervie, impossibili da abbattere e destinate a durare immutate, se non per sempre, di certo per tutta la durata del nostro processo di apprendimento. Al pari del labirinto, il nostro mondo era pieno di bivi e incroci, ciascuno dei quali presentava una sola strada giusta e tante vie seducenti ma ingannevoli, che finivano in un vicolo cieco o allontanavano dall'obiettivo. Come nel labirinto del laboratorio, anche nel nostro mondo la ricompensa veniva collocata sempre nello stesso posto; imparare la strada che portava in quel luogo e quindi seguirla con incessante monotonia era evidentemente l'unica arte che occorresse padroneggiare.

In poche parole: il labirinto del laboratorio era una replica in miniatura del «grande mondo» degli esseri umani; più esattamente, della visualizzazione di quel mondo da parte degli innumerevoli esseri umani che lo sperimentavano quotidianamente. I costruttori del labirinto restavano «entro limiti ragionevoli», o quanto meno non lontani dalla verità, quando affermavano che è impossibile stabilire con certezza cosa passi per la testa di un topo, ma che questo è solo un problema minore, dal momento che possiamo ignorare quelle misteriose cose chiamate pensieri o emozioni senza pregiudicare la precisione con cui possiamo misurare il corso di apprendimento e plasmare il processo di ottimizzazione, regolarizzazione e standardizzazione comportamentale delle creature che imparano. Il prendere una scorciatoia nel tragitto stimolo-risposta potrebbe essere stato dettato dalla necessità tecnica, ma non si arreca alcun danno una volta che la scorciatoia è considerata l'unica cosa che conta in quanto relazione quantificabile tra *input* e *output*: le forze operanti «là fuori», nel mondo, e le reazioni a tali forze da parte di chi impara.

Émile Durkheim, il fautore dei «fatti sociali» coercitivi ed «esterni» quale reale forza propulsiva della condotta individuale, e Max Weber, il sostenitore di una «sociologia comprendente» mirata alla «spiegazione al livello di senso», possono aver sostenuto e adottato strategie cognitive per molti versi incompatibili, ma tra i due c'era una basilare unità di vedute su almeno un punto: i singoli attori non sono buoni giudici delle cause delle proprie azioni; di conseguenza i loro singoli giudizi non sono una materia adatta a confezionare credibili resoconti sociologici della «realtà sociale» e dunque è meglio ignorarli. La vera molla propulsiva degli individui, ivi inclusi i loro impulsi reali, non autovalutati, si trova nel mondo esterno e spesso sfugge alla loro comprensione. Secondo Max Weber,

nella grande maggioranza dei casi la vera azione si esplica in uno stato di inarticolata semi incoscienza o di autentica incoscienza del suo significato soggettivo. È più probabile che l'attore ne sia vagamente «al corrente» anziché «sappia» cosa sta facendo o ne sia esplicitamente autocosciente. Quasi sempre, la sua azione è governata dall'impulso o dall'abitudine. Solo occasionalmente, e, nell'azione uniforme dei grandi numeri, spesso solo nel caso di pochi individui, il significato soggettivo dell'azione, razionale o irrazionale che sia, è chiaramente portato allo stato di coscienza [...].

È compito del sociologo essere consapevole di questa situazione motivazionale e descriverla e analizzarla, anche se questa non è stata in realtà concretamente parte della conscia «intenzione» dell'attore: forse per nulla, di certo non appieno¹.

Secondo Durkheim, per contro, le rappresentazioni dei «fatti così propriamente detti» che noi, gente comune e sociologicamente non illuminata «siamo stati in grado di fare nel corso della nostra vita»,

essendo state fatte in modo acritico e non metodico, sono prive di valore scientifico e dunque da scartare. I fatti stessi della psicologia individuale hanno questo carattere e vanno visti in questo modo. Perché sebbene essi siano per definizione puramente mentali, la nostra coscienza di essi non ci rivela né la loro vera natura né la loro genesi. Ci permette di conoscerli fino a un certo punto [...]. Ci offre una loro impressione confusa, fugace, soggettiva, ma nessuna nozione chiara e scientifica di concetti esplicativi².

Ciascuno di questi due grandi codificatori delle regole con cui il gioco della sociologia sarebbe stato condotto per molti anni può forse avere ignorato il significato delle altrui proposizioni e disconosciuto la propria partecipazione allo stesso gioco, ma tuttavia entrambi erano in perfetta sintonia allorché si trattò di liquidare l'indipendenza del ruolo degli individui in quanto agenti autonomi. Tale ripudio era in ultima analisi l'essenza stessa dell'intero progetto dell'ordine moderno, e il ruolo della sociologia, apertamente proclamato o tacitamente presunto, consisteva nello spianare la strada alla realizzazione di quel progetto. La visione a «volo d'uccello» dei sociologi – esterna e quindi «oggettiva» e *wertfrei* – delle motivazioni, cause ed effetti delle azioni individuali può essere retrospettivamente considerata come una glossa teoretica sul trattamento della società in genere da parte degli organi gestionali, sia la società nel suo intero che i suoi diversi segmenti, come *oggetti di regolamentazione e amministrazione normativa*. La strategia della disciplina sociologica doveva avere carattere legislativo e monologico se si intendeva onorare la promessa di rendere quella disciplina di una qualche utilità alle esigenze di gestione, ma doveva anche mantenere la propria credibilità: la sua ragionevole corrispondenza con l'esperienza terrena quotidianamente reiterata.

I fondatori della sociologia moderna nutrivano dubbi sulla saggezza del progetto che esaminavano e descrivevano come realtà sociale. A volte – non diversamente da Dio che non era sicuro della qualità del Suo esperimento di creazione dell'uomo e che stranamente si astenne dal dichiararlo riuscito – essi erano ossessionati dal fosco presentimento che non si fosse tenuto in conto qualcosa di molto importante quando il genere umano aveva imboccato (o vi era stato spinto) la strada su cui da allora lo zelo di ordinamento/razionalizzazione lo aveva fatto procedere. Notoriamente Weber si era crucciato della lenta ma incessante erosione dell'individualità; ed è altrettanto nota la lamentela di Durkheim sulle minacce all'etica della solidarietà.

Non altrettanto però fecero le menti inferiori intente a seguire la strada che i fondatori avevano prudentemente disseminato di segnali di avviso e cartelli di pericolo. La prospettiva manageriale che i fondatori studiarono, alla maniera di entomologi che esaminano le bizzarre abitudini di una specie di insetti, venne appassionatamente abbracciata e fatta propria dalla gran parte dei loro seguaci. L'unica preoccupazione di Paul Lazarsfeld era che la sociologia, presumibilmente per via della sua giovane età, non fosse ancora pronta a portare la società umana al livello di affidabilità e prevedibilità di una macchina – idea che espresse con esemplare chiarezza nel suo discorso del 1948 agli studenti di Oslo (così come citato da C. Wright Mills):

La sociologia non è ancora nello stadio in cui può fornire una base sicura per l'ingegneria sociale

[...]. Ci sono voluti duecentocinquanta anni da Galileo all'inizio della rivoluzione industriale perché le scienze sociali avessero un forte impatto sulla storia del mondo. La ricerca sociale empirica ha una storia di trenta o quarant'anni.

Per Talcott Parsons, sul cui lavoro – questa era la sua convinzione – la storia della teoria sociale convergeva con logica implacabile, salvo alcuni esecrabili errori e sciocche deviazioni, la gestione del sistema era già la verità di fondo della realtà sociale, e dunque lo svelare i segreti della saggezza manageriale così come incarnati nei meccanismi quotidiani del sistema era il compito primario della teorizzazione sociologica. Secondo la traduzione in un linguaggio comprensibile delle formulazioni notoriamente esoteriche di Parsons fatta da C. Wright Mills, quella saggezza consisteva nel fornire al sistema tutti i mezzi necessari per l'autoequilibrio, vale a dire per restare tenacemente, accada quel che accada, identico a se stesso:

Due sono i modi principali di preservare l'equilibrio sociale e il cui venir meno – di uno o di entrambi – provocherebbe disequilibrio. Il primo è la «socializzazione», tutti i modi con cui il neonato individuo viene trasformato in una persona sociale [...]. Il secondo è il «controllo sociale», intendendo con ciò tutti i modi di mantenere le persone in linea e in virtù dei quali essi accettano di restarci. Con «in linea», mi riferisco ovviamente a qualsiasi azione sia normalmente prevista e approvata nel sistema sociale³.

Certo, non tutti tra i praticanti sociologi si tennero «in linea» con questa ricetta della sociologia in quanto scienza e arte del «restare in linea». Robert S. Lynd, ad esempio, restò profondamente irritato e ripugnato dal tono generale di *American soldier*, uno studio celebrato in tutti i dipartimenti di sociologia degli Stati Uniti, e non solo, come il modello che la futura sociologia avrebbe dovuto emulare:

Questi volumi dipingono la scienza come qualcosa che viene abilmente usata per mettere in riga e controllare gli uomini per finalità non dettate dalla loro volontà [...]. Nella misura in cui l'utilizzo delle scienze sociali è controllato da tali finalità non sociali, ciascun progresso nel suo utilizzo tende a renderla uno strumento di controllo di massa e quindi un'ulteriore minaccia alla democrazia⁴.

Il verdetto di Mills non lasciava adito a dubbi: «Dire che 'il vero e fondamentale obiettivo dell'ingegneria umana' o delle 'scienze sociali' sia quello di 'preconizzare', significa sostituire uno slogan tecnocratico a quella che dovrebbe essere una ragionata scelta morale»⁵. Di voci di timori etici non c'era certo penuria; ma non avrebbero mai acquisito una forza di convinzione tale da far mutare rotta all'establishment sociologico. Per dare alla sociologia una possibilità di seguire il corso indicato dalle reprimende e dalle esortazioni dei critici morali sarebbe dovuto accadere qualcosa di più.

E questo qualcosa accadde.

Il crollo dell'ingegneria sociale

L'ultimo scorcio del XX secolo è stata l'epoca di quella che merita di essere chiamata la «grande trasformazione-stadio 2»: un cambiamento che ha colto di sorpresa e impreparati sociologi sia esperti che non iniziati. Proprio mentre quasi tutti i membri della professione sociologica erano intenti a mettere a punto gli ultimi dettagli della gestione scientifica mascherata da «scienza comportamentale», proprio mentre scoprivano nello «stato corporativo», nella «società amministrata» e nella «fabbrica fordista» la forma delle cose future, proprio mentre seguivano Michel Foucault che indicava nel Panopticon di Jeremy Bentham il prototipo e l'incarnazione ultima del potere moderno, le realtà sociali iniziarono a esplodere e ad erompere dalla loro fitta rete concettuale, sempre più

velocemente.

L'essenza dell'odierna grande trasformazione-stadio 2 è il crollo delle ambizioni dell'«ingegneria sociale» e delle forze disposte e capaci di realizzarle. Ancor prima che Jean-François Lyotard potesse dichiarare la dipartita delle «grandi metanarrative», il declino dei grandi modelli di «ordine societario» preordinato e rigidamente amministrato era già ampiamente in atto; la condotta sociale registrò un'autentica svolta epocale, magnificamente catturata (con l'aiuto del senno di poi) nella secca dichiarazione di Peter Drucker: «Niente più salvezza da parte della società».

La «rivoluzione manageriale», al suo apice allorché James Burnham la scoprì e la presentò come (e cosa, altrimenti?) un altro evento inevitabile, ha avuto la propria controrivoluzione e restaurazione e ha invertito la rotta. Oggigiorno l'arte dell'amministrazione è sempre più fondata sul rifiuto di amministrare e sul lasciare che gli oggetti amministrati di ieri trovino – al pari delle divise nell'odierno mondo di tassi deregolamentati – «il proprio livello». Oggi il potere ha trovato strategie più eteree, meno onerose, meno oberanti e meno restrittive rispetto alla continua e onnipresente sorveglianza, alla meticolosa regolamentazione taylorista e alle dense reti di sanzioni, tutte cose che richiedono imponenti uffici amministrativi e guarnigioni permanenti sul territorio conquistato. Si ha l'impressione che il capitolo del governo in stile Panopticon stia per concludersi. Seguendo l'esempio delle fabbriche «fordiste» e dei casermoni degli eserciti di leva, le goffe, ingombranti, fastidiose e soprattutto costosissime strutture panottiche vengono oggi gradualmente smantellate ed eliminate.

Non è più compito dei dirigenti tenere in linea i subordinati e guidare ogni loro mossa; e là dove questa incombenza ancora esiste, tende a essere sdegnosamente considerata controproducente ed economicamente insensata. Adesso tocca ai subordinati farsi notare dai superiori, competere tra loro per catturarne l'attenzione e invogliarli ad *acquistare* servizi che un tempo i superiori, nella loro passata mansione di capi, sovrintendenti o capomastri, li *obbligavano* a fornire. Come afferma l'economista della Sorbona Daniel Cohen, «non esistono più colletti bianchi che danno ordini ai colletti blu: esistono solo colletti di vario colore con davanti il proprio compito da risolvere». Non resta granché della gestione dei dirigenti allorché tocca a chi è diretto dimostrare il proprio valore e convincere i dirigenti che non si pentiranno di averli assunti. Ai dipendenti è stato «conferito potere», un premio che tuttavia si riduce all'onere di doversi rendere importanti e meritevoli agli occhi dell'azienda. «Non è più l'azienda che controlla i suoi dipendenti. Adesso tocca ai dipendenti dimostrare [la propria utilità] all'azienda»⁶.

Questa svolta epocale è stata da molti salutata con panegirici ispirati a un incondizionato entusiasmo. La dissoluzione delle routine di stampo manageriale è stata definita uno storico atto di «conferimento di potere», il trionfo ultimo dell'autenticità e dell'autoaffermazione dell'individuo che la modernità nel primo periodo della sua storia mancò abissalmente di offrire, producendo al contrario, e su scala immensa, la mentalità remissiva e mansueta, gretta e conformista di chi è «diretto da altri». La svolta che è in atto può essere qualunque cosa i suoi panegiristi e adoratori proclamano che sia, ma di certo preannuncia, come Boltanski e Chiapello ci hanno spiegato⁷, la fine della sicurezza un tempo associata allo status, alla gerarchia, alla burocrazia, alle carriere preordinate e alle occupazioni fisse. Il vuoto lasciato dalla sicurezza e dalle visioni e pianificazioni di lungo periodo è riempito da un sempre più vorticoso susseguirsi di progetti episodici, ciascuno dei quali offre, in caso di successo, solo una piccola *chance* in più di «impiegabilità» in altri progetti ancora vaghi e nebulosi, ma di certo brevi o esplicitamente a tempo determinato. I progetti sono palesemente a breve termine e «fino

a ulteriore notifica»; e dunque è la loro profusione, la loro offerta crescente, preferibilmente in eccesso, che si crede e si spera compensi la mancanza di durata e di prospettive sicure.

L'integrazione tramite il succedersi di progetti a breve termine richiede scarso o nessun controllo dall'alto. Nessuno deve obbligare i corridori a continuare a correre; per quanto riguarda la condizione fisica necessaria per restare in gara, l'onere della prova è decisamente passato a carico dei corridori e di chiunque desideri partecipare alla gara. Parlando in termini di costi e risultati (l'unico modo di parlare che abbia «senso economico»), non esiste forma di controllo sociale più efficace dello spettro dell'insicurezza che incombe sui controllati. Tale spettro ricorda loro ciò che Ralph Waldo Emerson osservò molto tempo addietro: «Quando si pattina sul ghiaccio sottile, la salvezza sta nella velocità».

I «nuovi e migliori» rapporti di potere seguono il modello del mercato dei beni di consumo, il quale pone l'allettamento e la seduzione nel posto un tempo occupato dalla regolamentazione normativa e ha sostituito l'arte del comando con le pubbliche relazioni e la sorveglianza e il controllo con la creazione di bisogni. È vero che le tecniche ortodosse di integrazione coadiuvata dal potere, nel complesso oggi scartate come sistema per tenere in pugno la situazione, continuano a essere applicate per tenere a distanza o confinare, in modo che non faccia danni, la «sottoclasse» degli esclusi, o coloro che si dimostrano ciechi alla seduzione e sordi alla pubblicità, o che sono troppo poveri o indolenti per rispondere adeguatamente all'una o all'altra. Ma per la gran parte di noi le nuove tecniche del potere offrono una spesso entusiasmante esperienza di maggiore libertà di scelta e possibilità di fare scelte razionali (secondo alcuni sociologi lesti nel riformulare la nuova forma di dominio in teorizzazioni scientifico-sociali, oggi siamo tutti «selezionatori razionali» e lo siamo sempre stati sebbene, come tanti M. Jourdain di Molière, in passato non ce ne fossimo accorti). Come acutamente afferma Ulrich Beck, «il modo in cui si vive diventa la soluzione biografica a contraddizioni sistemiche»⁸.

Le nuove tecniche di dominio si risolvono in un'endemica inconcludenza delle scelte fatte e fin troppo spesso nella loro assoluta irrilevanza, cosicché il compiere una data scelta non esclude altre scelte future, mentre tutte le scelte si rifiutano di rientrare in un progetto valido «a vita», come invece era un obbligo ancora fino a pochi decenni fa. Una refrattarietà che certo non sorprende, dal momento che dal «sistema», ora privato di un quartier generale dotato di indirizzo permanente, continuano a giungere quotidianamente e sempre più profusamente solo segnali flebili e confusi, controversi e contraddittori. Un'identità flessibile, una costante volontà di cambiare e capacità di farlo subito, e un'assenza di legami del tipo «finché morte non ci separi», anziché la conformità a standard elementari e una ferrea fedeltà ai modelli prescelti, sembra la meno rischiosa delle strategie di vita concepibili.

Tutti questi sono cambiamenti davvero profondi; la realtà sociale non è più quella che soleva essere all'epoca in cui i padri fondatori della sociologia si accinsero a svelare il mistero della società mascherata da fatto umano; e neanche quella che fu per un certo tempo in epoca successiva, allorché George Orwell e Aldous Huxley ritrassero gli incubi dei loro tempi: un totalitarismo esplicito per l'uno, un totalitarismo mascherato da obbligo universale a una felicità severamente razionata per l'altro. E neanche quella che apparve ancora dopo a Hannah Arendt, che attribuì alla società moderna un'endemica tendenza totalitaria, o a Michel Foucault, che individuò nel Panopticon di Bentham la chiave per comprendere il meccanismo della realtà sociale. E così la vita non è più quella che soleva essere per i suoi utenti in quei tempi ormai remoti. Il contesto della vita

umana e il significato di una strategia di vita ragionevole sono mutati: riuscirà la sociologia, dedita allo studio di quel contesto e di quella strategia, a fare altrettanto?

Non c'è alcuna garanzia che ci riuscirà; e ancor meno certo è che debba farlo. Ma, nella misura in cui la sociologia resta un incessante commentario dell'esperienza umana, il profondo mutamento innescato in quella esperienza dalle svolte prima indicate dovrà necessariamente trovare prima o poi riflesso nell'attività e nelle strategie sociologiche.

Le sfide della vita, i compiti della vita e gli obiettivi della vita tendono oggi ad assumere un colore e una forma ben diversi da quelli che avevano mezzo secolo fa. All'epoca erano essenzialmente risposte agli schemi di progettazione, costruzione e preservazione dell'ordine elaborati dal potere. Oggi sono essenzialmente risposte al venir meno di tali visioni. Possono essere comprese, e quindi diventare oggetto di un autentico dibattito, solo se inserite nel contesto cui appartengono: quello della ritirata delle forze che tentano di sostituire consuetudini preordinate e pronte per l'uso con scelte individuali e quello della costante pressione a cercare e adottare soluzioni biografiche all'imprevedibilità, incoerenza e spesso inanità di una condizione socialmente costruita e in perpetuo movimento.

Di cosa occorra fare per ristabilire e rinsaldare il legame tra lavoro sociologico e agenda sociale, possiamo farci un'idea grazie a Franz Rosenzweig, uno dei pensatori moderni più perspicace ma spesso ignorato, il quale molti anni fa indicò una netta distinzione, anzi una vera e propria contrapposizione, tra modi di pensare «logici» e «grammaticali», entrambi saldamente radicati nella pratica del lavoro intellettuale.

Il primo modo, quello «logico», «significa pensare a nome di nessun altro e non parlare a nessun altro»⁹, e dunque gode di grande indipendenza da coloro ai quali pensa. Questo modo, potremmo commentare, è un'opzione allettante in quanto offre un gradito riparo dalla confusione di cui trabocca la caotica vita di quasi tutti, e dai rischi e le ansie che qualsiasi tipo di coinvolgimento con quella vita può produrre; mentre al contempo è probabile che i potenti prestino orecchio a un'idea che prospera sul silenzio della maggioranza e non fa nulla per far sentire la loro voce. Questo modo di pensare è stato secondo Rosenzweig un tratto dominante dell'esistente filosofia accademica, un sintomo di «apoplexia philosophica»¹⁰ che assicurò a tale filosofia una sorprendente longevità ma che la rese anche ininfluenza per la vita dell'uomo. Permettetemi di aggiungere che gran parte della sociologia ortodossa può essere inserita tranquillamente e a buon diritto, con poche alterazioni, specialmente nella sua attuale fase «zombie», postuma, nella stessa categoria.

Il secondo, quello «grammaticale», è descritto da Rosenzweig come dotato di una struttura simile al discorso:

«Parlare» significa parlare a qualcuno e pensare per qualcuno. E questo qualcuno è sempre un qualcuno ben definito, e costui non ha soltanto orecchie [...] ma anche una bocca [...]. Il discorso è circoscritto dal tempo e nutrito dal tempo e non può né vuole abbandonare questo elemento. Non sa in anticipo dove finirà. Segue l'esempio altrui. Di fatto, vive grazie alla vita di un altro, che questo altro sia colui che ascolta una storia, che risponde durante un dialogo o che partecipa a un coro [...]. Nelle vere conversazioni succede qualcosa¹¹.

Navigare nella rete

In un'intervista rilasciata dieci anni fa, Ed MacCracken, un membro di un'azienda chiamata Silicon Graphics, elencò alcuni assiomi su cui dovrebbe poggiare una nuova filosofia aziendale, secondo lui urgente e necessaria:

La chiave per acquisire il vantaggio competitivo non consiste nel reagire al caos, bensì nel produrre caos [...]. La nostra sensazione è che questo rapido, caotico ritmo di cambiamento continuerà per sempre e continuerà ad accelerare [...]. L'irriverenza è importante in un ambiente altamente creativo [...]. Divertimento e irriverenza rendono inoltre il cambiamento meno terrificante [...]. Ad esempio, di recente abbiamo sostituito due vecchi reparti con cinque nuovi. Abbiamo portato una band da New Orleans e abbiamo organizzato una veglia funebre nel nostro campus di Mountain View. Abbiamo riempito due bare con oggetti appartenenti a ciascun reparto e le abbiamo seppellite. Questa cerimonia ha rafforzato la nostra filosofia secondo cui dobbiamo guardare la vita così come essa è e come dovrebbe essere, anziché come essa era¹².

Norman Augustine stava riassumendo la strategia già adottata dalle aziende di maggior successo e perseguita da tutte le altre allorché suggerì che «la lezione più importante apparve evidente; esistono solo due tipi di aziende: quelle che cambiano e quelle che falliscono»¹³. Cambiare è diventato un imperativo e un fine a sé stante, che non ha bisogno di giustificazioni. Come Richard Sennett ha osservato nel caso dell'America di oggi, «aziende perfettamente sane vengono sventrate o abbandonate, dipendenti capaci vengono gettati sul lastrico anziché essere ricompensati, semplicemente perché l'organizzazione deve dimostrare al mercato di essere capace di cambiare»¹⁴. Restare fermi porta al disastro e altrettanto fa, per implicazione, l'idea di capitalizzare sui passati successi anziché ricercarne di nuovi, restare attaccati a forme e metodologie di azione dimostratesi efficaci in passato ma che oggi non servono più, trincerare e fortificare ciò che è stato acquisito e che si è dimostrato redditizio. Transitorietà e obsolescenza programmata diventano qualità; certo, si tratta di vantaggi istantanei e a breve termine, ma questi sono gli unici vantaggi che contano in un mondo non più governato da norme che abbiano la benché minima possibilità di sopravvivere alle azioni da esse innescate.

Nel breve periodo la spoliatura di beni ha «economicamente più senso» della creazione di beni; distruggere ciò che c'era è più conveniente e promette maggiori profitti della laboriosa opera di costruire. Andrei Schleifer e Larry Summers hanno spiegato come ciò sia possibile¹⁵: nel corso di acquisizioni, fusioni e ristrutturazioni aziendali, di strategie di *outsourcing*, «re-ingegnerizzazione» e «razionalizzazione», i profitti provengono dall'inadempienza contrattuale: lo sbarazzarsi di fardelli onerosi quali ad esempio personale anziano e altamente remunerato, il liquidare investimenti locali lasciando nei guai masse di «azionisti» minori, in breve la tecnica del «prendi i soldi e scappa». Quello dell'inadempienza contrattuale è nel breve periodo uno strumento molto proficuo per i potenti: quelli abbastanza mobili, volatili e versatili da poterselo permettere. (George Bush Jr, uno dei presidenti più «imprenditoriali» della storia americana, ha di recente applicato questa tattica anche alla politica statale.) Ma proprio perché si stanno adottando simili passi, e perché gli «azionisti» sanno fin troppo bene che potrebbero essere adottati in ogni luogo e in qualsiasi momento, la fiducia – quel collante che tiene unito il presente conosciuto e i futuri immaginati, la malta che cementa azioni disarticolate in indirizzi permanenti – sta svanendo. Stabilire legami di lungo periodo, così come sperare nell'altrui impegno a lungo termine, appare un comportamento irrazionale perché in contrasto sempre più stridente con quanto la quotidiana esperienza ci dimostra. Per contro, la fragilità dei contratti, la volatilità degli impegni e la temporaneità dei legami appaiono sempre di più «scelte razionali». Aiutate e spalleggiate da attori razionali, esse finiscono con l'acquisire un'autonoma forza propulsiva e di accelerazione.

Le cornici per i progetti di vita, quella materia empirica di cui erano solitamente intessute le immagini della «società» in quanto solida e duratura totalità, diventano

instabili e fragili; per quanto utili possano essere al momento, non è più ragionevolmente pensabile che le cornici cognitive possano sopravvivere agli interessi inerenti i compiti a portata di mano. La fragilità delle cornici diventa, a sua volta, la premessa empirica di quella che François Dubet ha definito la «scomparsa della società»¹⁶. Qualunque «totalità» venga immaginata al suo posto è composta (come affermano Boltanski e Chiapello) esclusivamente dal mosaico di destini individuali che si incontrano solo per un fugace istante per poi imboccare nuovamente e con rinnovato vigore ognuno la propria (e diversa) strada.

Nel rifarsi alla distinzione di Gary Becker tra i tipi di «capitale» su cui gli individui abbandonati alla deriva possono contare per riprendere la rotta, e aggiungendo al capitale umano «generale» e «specifico» di Becker un terzo capitale «biografico», Daniel Cohen sottolinea la sconcertante inadeguatezza di tutti e tre:

Nella fabbrica fordista dei vecchi tempi, un operaio è sempre un operaio («a patto che non beva», come diceva Ford), qualunque strada imbocchi. Nel mondo che oggi sta prendendo piede, il rischio di «perdere tutto» è costante. Il professionista d'alto livello, detentore di una conoscenza «esclusiva», può sprofondare brutalmente nell'incompetenza con l'avvento di una nuova tecnologia; un operaio «specializzato» è per definizione un uomo che rischia tutto qualora la sua azienda fallisca o decida di sbarazzarsi del suo personale. Infine, il terzo tipo di capitale, acquisito nel corso della vita individuale, può andare perduto nel momento in cui i lavoratori vengono esclusi per sempre dal mercato del lavoro e sprofondano nel circolo vizioso della povertà e dell'emarginazione¹⁷.

Dopo aver esaminato una lunga serie di dichiarazioni di fede espresse in varie occasioni da dirigenti aziendali contemporanei e aver usato gli dèi della mitologia greca come metafore per la loro classificazione, Hatch, Kostera e Kozminski suggeriscono che Ermete – l'archetipo della comunicazione decentralizzata e del mutamento come valore positivo¹⁸ – è il modello più comune tra l'emergente élite imprenditoriale. Nigel Thrift conferma questa scoperta allorché osserva lo straordinario cambiamento – terminologico e nel quadro cognitivo – che caratterizza la nuova, globalizzata ed extraterritoriale élite imprenditoriale¹⁹. Per esprimere la sostanza delle loro azioni, essi usano le metafore di «ballare» e «navigare»: non parlano più di «ingegneria», ma piuttosto di culture e reti, squadre e coalizioni, e di influenze anziché di controllo, direzione e gestione. Sono spesso forme di organizzazione più elastiche, che possono essere assemblate, smantellate e riassemblate con breve o senza preavviso. È questa sorta di fluida, endemicamente instabile forma di assemblaggio che meglio si adatta alla loro visione del mondo circostante, «poliedrico, complesso e dinamico, e perciò 'ambiguo', 'sfumato' e 'plastico', «incerto, paradossale, addirittura caotico».

L'odierna organizzazione aziendale ha un elemento volutamente intrinseco di disorganizzazione: quanto meno solida e più fluida riesce ad essere, tanto meglio. Al pari di ogni altra cosa al mondo, qualunque tipo di conoscenza, capacità e *know how* non può che invecchiare rapidamente; e dunque sono il «rifiuto di accettare la conoscenza stabilita», la refrattarietà a basarsi sui precedenti e a riconoscere l'importanza dell'esperienza acquisita, che oggi tendono ad essere visti come i precetti del successo nell'incessante gara per l'efficienza e la produttività.

Boltanski e Chiapello sostengono che il *savoir-faire* – il *know how*, la capacità acquisita di fare le cose – stia venendo lentamente ma incessantemente rimpiazzato dal *savoir-être*, in quanto dote maggiormente apprezzata tra i membri e gli aspiranti tali dell'élite imprenditoriale. *Savoir-être* sta diventando il fattore decisivo di apprezzamento, avanzamento e arricchimento. *Savoir-être*, sapere come muoversi nel mondo, significa più di ogni altra cosa avere buone connessioni, saper comunicare e avere un'ampia

cerchia di persone altrettanto bene interconnesse con cui comunicare. Si potrebbe dire che il «saper essere» significa sviluppare una crescente rete di comunicazioni che vede se stessi al centro, o ancora meglio posizionati al crocevia di un grande numero di reti. Moltiplicare i contatti e al contempo rifiutarsi di accordare preferenza a qualunque di essi, e tanto meno garantire a qualunque di essi il proprio impegno esclusivo: questa sembra essere la strategia più appropriata per raggiungere la vetta. Vivere in una rete, muoversi attraverso la rete, passare da una rete a un'altra con crescente velocità e facilità, viaggiare leggeri ed essere sempre in movimento: tutto questo significa stare e restare in vetta. Il passaggio dal *savoir-faire* al *savoir-être* si riduce in poche parole al

mettere l'accento sulla polivalenza, sulla flessibilità dell'occupazione, sulla capacità di imparare nuove funzioni e di adattarsi, anziché sul possesso di doti e qualifiche acquisite, sulla capacità di conquistarsi la fiducia, di comunicare, di «rapportarsi»²⁰.

Questo spostamento di accento e la correlata rivalutazione di valori sono secondo Boltanski e Chiapello una manifestazione del «nuovo spirito del capitalismo» che trova la sua massima espressione nello stile di vita dell'emergente élite imprenditoriale globale. Ma l'altra faccia dell'élite globale – l'accademia mondiale e l'industria culturale – segue a ruota. Come Richard Rorty ha causticamente osservato: «Plotoni di energici e giovani imprenditori riempiono le prime file di jet transoceanici, mentre le file posteriori sono piene di panciuti professori come me, che sfrecciano verso conferenze interdisciplinari tenute in amene località». Tuttavia, egli aggiunge, «questo neoacquisito cosmopolitismo culturale è limitato al più ricco 25% degli americani»²¹.

È questo tipo di esperienza di vita, condiviso dai «più ricchi» – o piuttosto da quelli meglio «interconnessi», i più a proprio agio nella rete delle comunicazioni globali, il più mobile 25% degli americani e un'alquanto più piccola percentuale di europei – a essere rielaborato dalla nuova sociologia nella nuova immagine della realtà sociale e riciclato in una nuova strategia della professione sociologica. L'esperienza di leggerezza, distacco, sospensione, disimpegno e volatilità della nuova élite necessita di una nuova rete concettuale per poter essere adeguatamente definita; non c'è voluto molto perché venisse coniato un nuovo linguaggio. In una sferzante critica ad alcune delle più influenti tra le attuali mode sociologiche, Pierre Bourdieu e Loïc Wacquant hanno definito tale linguaggio, adottato da tutti i settori dell'élite globale, «la nuova vulgata planetaria»²². Tra le molte chiavi concettuali un tempo applicate dalla sociologia per scardinare settori nascosti dell'esperienza umana, ma oggi cadute in disuso, giudicate antiquate o retrospettivamente considerate inadatte sin dall'inizio, «società» è il primo termine del vocabolario sociologico a essere stato dileggiato ed eliminato, per essere sostituito da «rete».

La società? Difficile da immaginare

Pochi dei nostri contemporanei ricordano che quando apparve per la prima volta nel linguaggio dell'emergente scienza della sociologia, il termine «società» era una metafora, e in quanto selettiva come tutte le metafore metteva a nudo certi tratti dell'oggetto cui si riferiva, dando minore importanza ad altri. Di quelle parti o aspetti del mondo cui i sociologi assegnarono massima rilevanza e che si accinsero a esplorare, la metafora della società portò in superficie e rese saliente la qualità dell'essere una «compagnia». Secondo l'*Oxford English Dictionary*, «cameratismo, fratellanza», «associazione con altre persone, soprattutto in rapporti amichevoli o intimi» sono il più antico significato del termine

«società». Altri significati, tutti precedenti l'adozione del termine da parte della sociologia, erano quelli di «un certo numero di persone accomunate da qualche interesse o finalità», registrato per la prima volta nel 1548; quello di «stato o condizione del vivere in associazione, compagnia o rapporto con altri della stessa specie [...] adottato da un gruppo di individui a scopo di un'armoniosa coesistenza o per reciproco vantaggio, difesa ecc.» (1553); di «corpo variegato di persone residenti in un luogo chiaramente definito» (1558) e di «aggregazione di persone che vivono insieme in una comunità più o meno ordinata» (1639).

Esiste un denominatore comune a tutti questi utilizzi primordiali e presociologici del termine «società». Tutti, esplicitamente o meno, trasmettevano un'idea di vicinanza, prossimità, aggregazione, un certo grado di intimità e di reciproco legame. La «società» poteva essere usata come metafora perché il tipo di esperienza che i sociologi si sforzavano di catturare e articolare era quello di un certo numero di persone che dividono lo stesso luogo, che interagiscono in molte se non tutte le loro attività, che si incontrano spesso e si parlano ripetutamente. Essendo in tal modo unito, quel gruppo di persone aveva dinanzi la prospettiva di vivere in stretta prossimità a lungo, e per tale motivo l'unità dello scenario di vita era rafforzata dal tentativo di serrare i ranghi, di rendere la coesistenza «armoniosa», «ordinata», di modo da poterne trarre «reciproci benefici», vantaggi per tutti coloro che vi erano coinvolti.

La scelta delle metafore da utilizzare nei racconti dell'esperienza umana era allora, com'è ancor oggi, un compito assolto dalla ristretta cerchia di esseri pensanti e parlanti, ed è sempre stata *l'esperienza di quella categoria prescelta* che ha stimolato l'articolazione, fornendo al contempo lo specchio attraverso cui le esperienze degli altri esseri umani, l'esperienza umana in quanto tale, andava analizzata. Tenendo presente ciò, possiamo dire che per l'élite pensante dell'era protomoderna la scelta della «società» come metafora aveva perfettamente senso. Ben si accordava con quanto sapevano e sentivano; il tipo di «immaginazione sociologica» che innescava era aderente alla loro esperienza quotidiana.

Dopo tutto, era quella l'epoca della modernità solida, della costruzione di massicci recinti e di impalcature destinate a durare, l'epoca dell'integrazione e dell'unificazione: dell'accorpamento di piccole e sparpagliate officine in grandi fabbriche, del congiungimento di arcipelaghi di isole comunitarie nei compatti continenti degli stati nazionali, della fusione dei diffusi e variegati dialetti, costumi e modi di vita in un'unica nazione e in un'unica lingua, obiettivo e governo. Per quanto potessero essere state divise, ai ferri corti, antagonistiche e litigiose le singole parti delle nuove unità, le parole d'ordine dell'epoca erano aggregazione, cameratismo, interazione, così come la consapevolezza di essere destinati a tenersi reciproca compagnia per lungo tempo e il sentimento comune del «ci rivediamo». Queste parti dell'élite che praticavano la *vita contemplativa*, così come i loro compagni d'arme si dedicavano alla *vita attiva*, erano soggette alla stessa condizione, lo stesso destino e le stesse prospettive: vale a dire il coinvolgimento presente e futuro con tutte le persone racchiuse entro i confini dello stato nazionale. «Essere in reciproca compagnia» era il loro destino comune, un destino che sarebbe stato bene riforgiare in una vocazione comune. Il controllo dell'ordine sociale a livello nazionale o locale – il compito dei dirigenti politici ed economici – e il coltivare sentimenti patriottici o repubblicani – il compito dei pensatori che meditavano sul compito dei dirigenti – erano aspetti dello stesso tipo di coinvolgimento. E la metafora della «società» era un'introspezione nell'esperienza del coinvolgimento.

Certo, la società fu sin dall'inizio una «entità immaginata». Ma allorché Benedict Anderson, per la gioia e il giubilo universale dei sociologi praticanti, coniò l'espressione

«comunità immaginata», sembrò ricalcare, come fa quasi sempre la maggior parte di noi, l'abitudine della civetta di Minerva: tale nozione nacque infatti proprio quando il suo oggetto di riferimento stava per dissolversi. La «società» poté catturare l'immaginazione umana perché non sapeva di essere immaginaria, e poté continuare a farlo fino a quando non vi furono motivi per scoprire che lo era, o di recepire tale verità qualora fosse stata suggerita. La società trascorse gran parte della propria vita vestendo i panni della *realtà*.

Questa è, comunque, la ragione per cui Émile Durkheim, nello scrivere *Le regole del metodo sociologico* nel 1895, poté ancora presentare in buona coscienza il significato di «società», e poté farlo contando sulla comprensione e l'approvazione dei membri della sua stessa società. La società era la realtà, punto e basta; e fu facile sostenere e dimostrare che non differiva in nessun aspetto significativo da altri oggetti che noi consideriamo reali, perché non possiamo né desiderare che spariscono né tentare di penetrare lo spazio che occupano senza farci un bernoccolo in testa o sbuciarci le ginocchia. La realtà, sostenne Durkheim, «si riconosce dal potere di coercizione esterna che esercita o può esercitare sugli individui», e quel potere può a sua volta essere percepito nella «esistenza di alcune ben definite sanzioni o dalla resistenza opposta a qualsiasi atto individuale che tende a contravvenirla». In breve, conosci la realtà quando la vedi, e la conosci attraverso il dolore che provi, un dolore causato dal suo «potere imperativo e coercitivo»²³. Durkheim non nutriva alcun dubbio (né aveva motivo di farlo) che la prova concreta della realtà della società fosse tutta sul piatto della nostra comune esperienza quotidiana. Era quell'esperienza che insegnava a ciascun essere umano che la società è reale: i sociologi esistevano solo per convertire quella lezione in parole e preparare i temi d'esame.

Le metafore aiutano l'immaginazione. E proprio questo fece la metafora della «società». Senza di essa, l'immaginazione si sarebbe riversata sui vasti spazi dell'esperienza umana tutt'altro che coesiva e coerente, alla disperata quanto vana ricerca di un estuario comune. Sebbene l'immaginazione si liberi al di sopra del livello dell'esperienza quotidiana, sono le immagini rese familiari attraverso quella esperienza che ci consentono di giocare a leggere forme nelle nuvole e nella costellazione di un cielo notturno. La realtà della società era per Durkheim un *fatto empirico*. Ai suoi tempi fu facile estrapolare la realtà della società dalla copiosa evidenza fornita dall'esperienza di ognuno. Il tipo di esperienza che fornì le prove più convincenti e meno contestate fu quello del potere coercitivo. Fu quel diffuso senso di potere coercitivo che limita la libertà individuale a porre in moto l'immaginazione e a spronarla a partorire un'immagine credibile di un'entità possente che diede senso all'esperienza da cui iniziò l'intero processo.

E tuttavia, il «potere coercitivo» su cui Durkheim incentrò la propria tesi non fu la sola esperienza che diede credibilità alla «totalità immaginata». Ve ne furono altre, il cui ruolo nell'istigare e guidare l'immaginazione crebbe sempre più nel corso del secolo e divenne particolarmente saliente nel suo ultimo scorcio, insieme alle esperienze che ben si confacevano all'immagine di una totalità coesiva, coerente, «conscia di ciò che fa» e significativa. L'immagine della società trasse la propria credibilità dall'esperienza della restrizione coercitiva, ma anche dal senso di assicurazione collettiva contro le disgrazie individuali generato dall'introduzione di misure previdenziali sostenute collettivamente, e soprattutto dal senso della solidità e continuità delle comuni istituzioni sociali, accreditate da un'aspettativa di vita ben più lunga del lasso di tempo in cui i singoli progetti di vita – i progetti di un'intera vita – erano organizzati. Tutte le esperienze che alimentavano l'immaginazione sembravano procedere nella stessa direzione;

convergevano verso i poteri legislativo-esecutivo-giuridico dello stato, e fu facile assemblarle nell'immagine della «società» come di «un insieme che è maggiore della somma delle sue parti», una compagnia dotata di saggezza, raziocinio e di un proprio fine, e sicura di sopravvivere a ciascuno dei suoi singoli membri.

Il punto è, tuttavia, che tutti e tre i tipi di esperienza – costante pressione normativa, protezione dagli imprevisti del fato individuale e maestosa longevità di un ordine collettivamente controllato – iniziarono rapidamente a svanire negli ultimi decenni del XX secolo e a essere sostituiti da un'altra esperienza, la quale non prospettava più una «compagnia», ma piuttosto (per citare la definizione di Keith Tester) un mondo che era «separato dagli individui», un mondo che «è empiricamente diventato sempre più uguale a una rete di istituzioni sovrapposte, ciascuna dotata di un'esperienza indipendente»²⁴ – ma, permettetemi di aggiungere, un'esistenza con un'aspettativa di vita non definita, sin troppo spesso breve e sempre «fino a ulteriore notifica». Il sentimento del «ci vediamo domani», il senso di coesione e continuità che lascia intendere una compagnia che pensa, agisce, litiga ma coopera, cementata da un fine comune e da una progettualità collettiva, è pressoché scomparso dall'esperienza. E senza tale sentimento, l'esperienza non può certo condurre l'immaginazione alla visione della «società», nel senso che la sociologia continuò a intendere quanto meno negli ultimi cento anni, o a rendere tale visione credibile qualora sia proposta oggi come garanzia di logica di vita.

L'esperienza più comune, intensa e coinvolgente, l'esperienza che con maggiore probabilità può offrire la materia prima per costruire un'immagine del mondo, è quella del consumatore: un'esperienza di vita come una serie di scelte di consumo fatte in risposta alle seducenti merci esposte da centri commerciali, canali televisivi e siti web in competizione tra loro; ma anche in luoghi pubblici e all'interno di dimore private sempre più ricalcate, ma soprattutto percepite e «razionalizzate», su quel modello.

Harvie Ferguson ha stilato un inventario di probabili impressioni dei visitatori di un qualsiasi tempio o cattedrale del consumo²⁵. La moltitudine di negozi e l'orgia di prodotti che competono per attirare l'attenzione, «anziché apparire esaustive offrono un sempre mutevole punto di contatto dietro al quale si erge l'idealmente infinito, e perciò incontenibile, mondo dei beni di consumo». «Qualsiasi esposizione di merci», tuttavia, «non può essere altro che un campione arbitrario tratto da una gamma ideale di possibilità infinite». La gamma stessa è destinata a eludere incessantemente la nostra capacità visiva e a restare insondabile, a sfuggire perennemente alla nostra portata, a sconfiggere la nostra capacità d'immaginazione. L'idea di una «totalità» – per non parlare di una «totalità compatta», un «insieme» – è l'ultima cosa che suggerisce il campione inevitabilmente monco e casuale della gamma offerta in visione. E infine: «Come nei sogni, gli oggetti vengono facilmente presi e gettati via. Nessuno di essi ha un valore duraturo». Gli oggetti sono cose da usare fino a quando il loro potere di soddisfare resta inalterato o quanto meno non si estingue del tutto, ma non un minuto di più; ciascun oggetto ha sin dall'inizio una «data di scadenza». Di conseguenza, non è possibile costruire alcun legame permanente tra l'oggetto e il suo utente. Alla fine, «non importa quale prodotto viene scelto»: gli oggetti non sono che campioni di una gamma che non può essere e non sarà mai abbracciata completamente. E l'esercizio della selezione di campioni trae beneficio, anziché danno, dalla sua casualità.

Mi sono occupato dell'esperienza del consumo, ma non intendo dire che questa sia l'unica lezione di vita contemporanea che fa della «società» una metafora inadatta per l'immaginata totalità volta a legare insieme i vari fili che costituiscono l'essere-nel-mondo dell'uomo. Viceversa, il potere dell'esperienza del consumo sull'immaginazione

è così schiacciante proprio per la corroborazione che quotidianamente riceve da tutti gli altri aspetti della vita individualizzata: e principalmente dalla sempre più schiacciante evidenza dell'impotenza dello stato, l'organo esecutivo della società, a forgiare e controllare lo scenario in cui la vita individuale si dipana e dove ci si aspetta che i problemi individuali vengano affrontati e risolti; dal comportamento «alla Houdini» dei manager bramosi di scrollarsi di dosso i rischi impliciti nel compiere scelte e l'onere della responsabilità per i risultati ottenuti; e dallo spettacolo quotidianamente reiterato degli atti di sparizione di noti e familiari cartelli segnaletici e punti di riferimento che solevano caratterizzare i percorsi di vita e permettevano di imbastire dei progetti di vita.

L'immaginazione è stata spesso censurata per i suoi voli di fantasia, e immaginare un nucleo stabile della società dietro il flusso di esperienze apparentemente disgiunte è ancora concepibile; in particolare, se l'immagine della società è saldamente radicata nell'esperienza comune, resta una parte integrante di un'immagine del mondo ereditata e di una possente presenza nella memoria collettiva. Questa immagine, tuttavia, sopravvive principalmente grazie all'inerzia della cornice cognitiva ampiamente condivisa; a differenza del passato relativamente recente, essa non è più rinvigorita da nuove prove. L'esperienza attuale spinge l'immaginazione in una direzione diversa.

L'esperienza attualmente vissuta sembra piuttosto indicare che le realtà del mondo umano dovrebbero essere visualizzate sul modello del Dio tardo-medievale elaborato dai francescani (in particolare dai Fraticelli, un loro ordine minore) e dai nominalisti (tra cui spicca Guglielmo d'Ockham). Nel compendio di Michael Allen Gillespie, questo Dio francescano/nominalista era «volubile, terrificante nel suo potere, inconoscibile, imprevedibile, non raffrenato dalla natura e dalla ragione e indifferente al bene e al male»²⁶. Soprattutto, se ne stava costantemente fuori portata dei poteri intellettivi e delle capacità pragmatiche degli esseri umani. Non c'era niente da guadagnare a cercare di forzare la mano di Dio, e poiché tutti i tentativi in tal senso erano destinati a fallire e testimoniavano soltanto la presunzione umana, erano tanto empì quanto inutili. Dio non doveva niente agli uomini. Una volta che li ebbe creati e detto loro di arrangiarsi, Egli si ritirò e senza molte parole dichiarò la Sua indifferenza agli affari umani.

Nel saggio *La dignità dell'uomo*, Giovanni Pico della Mirandola, il grande codificatore delle baldanzose ed esuberanti ambizioni del Rinascimento, trasse le sole conclusioni sensate dalla ritirata di Dio:

Perciò [Dio] accolse l'uomo come opera di natura indefinita e, postolo nel cuore del mondo, così egli parlò: «Non ti ho dato, o Adamo, né un posto determinato, né un aspetto proprio, né alcuna prerogativa tua, perché quel posto, quell'aspetto, quelle prerogative che tu desideri, tutto secondo il tuo voto e il tuo consiglio ottenga e conservi [...]. Tu te lo determinerai da nessuna barriera costretto, secondo il tuo arbitrio alla cui potestà ti consegnai»²⁷.

Oggi tocca alla società seguire l'esempio del Dio francescano/nominalista e ritirarsi. In sintonia con gli umori del tempo, Peter Drucker – il Guglielmo d'Ockham e il Pico della Mirandola dell'epoca liquido-moderna incarnati in una sola persona – riassunse il nuovo spirito in un secco verdetto: «Niente più salvezza da parte della società». Adesso tocca agli *individui* avanzare la propria causa «secondo il loro voto e il loro consiglio», dimostrarne la fondatezza e difenderla dai promotori di cause diverse. A nulla serve richiamarsi ai verdetti della società (l'ultima delle autorità sovrumane a cui l'orecchio moderno ha accettato di dare ascolto) per sostenere la propria causa: innanzitutto l'invocazione non verrebbe creduta dal momento che i verdetti – ammesso che ve ne siano – sono sconosciuti e destinati a rimanere tali; in secondo luogo, la sola cosa di cui si

può essere certi per quanto riguarda i verdetti della società è che non durerebbero mai a lungo e che non c'è modo di sapere in quale direzione andrebbero la volta successiva; e in terzo luogo, al pari del Dio tardo-medievale, la società è «indifferente al bene e al male». La ritirata della società, come quella di Dio svariati secoli prima, è avvenuta in un'epoca di ignoranza cognitiva e simultaneo dubbio etico.

Il Dio diventato *absconditus* scatenò la crisi pirroniana del XVI e XVII secolo. La *societas* diventata *abscondita* sta scatenando la nuova crisi pirroniana del tardo XX e inizio XXI secolo.

Il morto risorgerà?

Di alcune divinità del passato si sa che sono risorte. La domanda è: possiamo sperare in un miracolo simile per la società?

Diversamente dalla resurrezione degli dèi, che è argomento di teologia, la prospettiva della resurrezione di una società in quanto totalità credibilmente immaginata rientra nell'ambito della sociologia. Tale prospettiva si traduce in una questione pienamente sociologica: può l'esperienza individuale rinascere come adatta (e pronta) a essere rielaborata nell'immagine della società, e quali condizioni sociali devono verificarsi perché ciò possa avvenire?

Per quanto noi, gente comune e sociologicamente non iniziata, possiamo sapere, continuiamo a trovarci come prima «in una compagnia». Il mondo in cui vengono tracciate le nostre singole traiettorie di vita è densamente abitato. Anzi, mai come ora possiamo quotidianamente accorgerci della presenza di un numero così enorme di altre persone: le strade che percorriamo a piedi o in automobile sono affollate, ma gli schermi dei televisori che guardiamo e i computer che usiamo per navigare nel cyberspazio lo sono ancora di più. La distanza fisica non ha più alcuna importanza: nessuna parte della razza umana, per quanto distante, è inaccessibile alla nostra esperienza.

Ci sono però alcune altre cose che tutti noi non iniziati alla sociologia *non sappiamo* e che non possiamo sapere attraverso ciò che sperimentiamo. Poiché occasionalmente ci capita di sentire che ciò che fanno altre persone e ciò che accade loro in qualche modo influenza la nostra vita e la possibilità di vivere così come vorremmo, immaginiamo che forse stiamo viaggiando, tutti noi, sullo stesso aereo; ciò che non sappiamo è chi sta seduto nella cabina del pilota (ammesso che ci sia qualcuno). Per quanto ne sappiamo, la cabina potrebbe essere vuota e i rassicuranti messaggi trasmessi dagli altoparlanti potrebbero essere stati registrati chissà quando, in luoghi che non vedremo mai da persone che non incontreremo mai. Non possiamo certo fidarci dell'impersonale capacità dei piloti automatici, dal momento che ripetutamente sentiamo e vediamo notizie ancor più allarmanti: ad esempio che le persone sedute nelle torrette di controllo del traffico non sono riuscite a controllare e, anziché preservare l'ordine, hanno scatenato un caos ancora maggiore. Non possiamo perciò sapere con certezza verso quale aeroporto siamo diretti, e ancor meno dove alla fine atterreremo. E infine, ma non meno importante, non abbiamo la minima idea di cosa le persone come noi, i passeggeri di un aereo, possano fare singolarmente o in gruppo per influenzare, modificare o migliorare questa situazione, e in particolare la rotta dell'aeroplano in cui siamo tutti bloccati...

E proprio questo sembra essere il nocciolo del problema, il punto critico intorno al quale ruotano le possibilità di rinascita della società. Ciò che sembra scomparsa (se per sempre o per il momento resta da vedere) è l'immagine della società in quanto «proprietà comune» dei suoi membri, che almeno in via di principio può essere curata, diretta e

gestita in comune; la convinzione che ciò che ciascun membro fa o si astiene dal fare conta: per la società nel suo complesso e per ciascuno dei suoi altri membri; e la fiducia che «possiamo farcela», che possiamo fare insieme ciò che insieme pensiamo si possa fare, e quindi possiamo portare l'opera a termine e osservarne i risultati; e la convinzione che il farlo o il non farlo fa differenza, l'unica differenza che conti davvero.

Tali immagini e convinzioni e quella fiducia poggiavano un tempo sulla «corrispondenza biunivoca» tra fini e mezzi, tra i problemi e le capacità necessarie per risolverli. La «società» armata delle risorse dello stato nazionale poteva trovare un punto di equilibrio e garantire ai suoi membri il livello di sicurezza necessario per poter esercitare la loro libertà. Tutto ciò appare ormai scomparso nel nostro mondo sempre più globalizzato, dove il potere va separandosi dalla politica e dove i fattori cruciali che determinano le condizioni in cui gli individui conducono la loro vita non sono più controllati e neppure tenuti a freno dalle sole forze di azione collettiva scoperte o inventate nella storia della democrazia moderna.

Il paradosso della crescente libertà individuale coniugata a un sempre più profondo senso di impotenza pubblica non è una novità. Molti anni fa Max Horkheimer fu allarmato dalla «disperazione degli uomini dinanzi all'insieme opaco che tengono in vita», che egli correlò all'intersecarsi di due fattori: la «costante irrazionalità della società» e lo scarso livello di conoscenza a nostra disposizione²⁸. Ed egli affermò che rendere le basi intellettuali e situazionali dell'azione storica «un argomento di studio e di dibattito anziché darle per scontate o relegarle al silenzio» fosse una condizione necessaria della «storia autocosciente», vale a dire del recupero dei «pubblici poteri» collettivi attualmente assenti. Il tipo di riflessione critica che Horkheimer considerava il mezzo per giungere a quel fine sarebbe stato di per sé «una parte dello sviluppo della società».

La separazione tra individuo e società, in virtù della quale l'individuo accetta come naturali i limiti imposti alla sua attività, è relativizzata nella teoria critica. Quest'ultima considera l'intera struttura che viene condizionata dalla cieca interazione di attività individuali [...] una funzione che ha origine nell'azione umana e che perciò è un possibile oggetto di decisione pianificata e di determinazione razionale degli obiettivi²⁹.

Il problema dunque non è certo nuovo. Ciò che invece appare nuova è la questione di una forza capace di raggiungere qualsiasi obiettivo possa essere stato «razionalmente determinato», e rendere così quella «determinazione razionale» una proposizione meritevole e assennata, e quindi attraente. La graduale dissipazione della società in quanto «forza immaginata» di questo tipo, nutrita dall'esperienza di un crescente divario tra la globalità del potere e il localismo della politica, tra la grandezza dei problemi e la limitatezza degli strumenti di azione necessari per affrontarli e risolverli, è oggi il principale ostacolo alla «determinazione razionale degli obiettivi» e la grande fonte contemporanea della diffusa sensazione di «impotenza pubblica».

Come cerco di sostenere in *La solitudine del cittadino globale* e in *Modernità liquida*, il senso di impotenza e l'ulteriore diserzione dall'*agorà* – luogo di nascita e suolo patrio di un'efficace forza di azione collettiva, e luogo in cui problemi privati e tematiche pubbliche potevano incontrarsi e avviare un dialogo – sono abbracciati in un circolo vizioso: i due fenomeni si nutrono e rafforzano a vicenda.

Meno spazio esiste per credere che la società possa cambiare qualcosa di importante nella condizione degli individui, meno motivi ci saranno di rinvigorire l'*agorà*; e quanto più inutile e inerte è l'*agorà*, tanto più forte si fa la convinzione che ci sia poco da guadagnare a prendersi cura della sua salute. La sua debolezza tende ad autopertuarsi e

autoesacerbarsi, ed è presumibilmente la sfida più impegnativa che la sociologia è chiamata ad affrontare all'inizio del XXI secolo.

Anticipo qui una domanda: esiste un modo per tornare a un'agorà briosa e sicura di sé, o meglio un modo per approdare a un'agorà completamente nuova, abbastanza ampia da accogliere l'enormità dei compiti e delle responsabilità insiti in una «compagnia» grande quanto l'intero pianeta? Anziché azzardare una risposta preferisco rivolgermi ad Hannah Arendt – quella suprema fautrice del genere di *vita contemplativa* endemicamente portatrice di *vita activa* – e citare le parole da lei stessa riprese, con accorata approvazione, da Gotthold Ephraim Lessing, uno dei suoi maestri spirituali:

Non sono obbligato a risolvere le difficoltà che creo. Possano le mie idee essere sempre disgiunte, o finanche apparire in contraddizione tra loro, purché siano idee in cui i lettori trovino materiale che li induca a pensare da sé.

E posso anche citare le parole della stessa Hannah Arendt, che più di qualunque altra espressione si avvicinano a catturare il suo credo personale, un credo che io condivido:

Anche nei tempi più bui abbiamo il diritto di attenderci una qualche illuminazione [la quale] potrebbe giungere non tanto da teorie e nozioni astratte quanto dalla incerta, tremolante e spesso flebile luce che alcuni uomini e donne, nella loro vita e con il loro operato, accenderanno pressoché in qualsiasi circostanza e diffonderanno durante il tempo che è stato loro concesso in terra³⁰.

¹ Da Max Weber, *Theory of social and economic organization* (trad. it. *Economia e società*, Milano 1961), in J.E.T. Eldrige (a cura di), *Max Weber*, London 1971, pp. 102, 93.

² Da Émile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique* (trad. it. *Le regole del metodo sociologico: sociologia e filosofia*, Milano 1963), qui citato secondo la traduzione di Anthony Giddens in *Emile Durkheim: Selected Writings*, Cambridge 1972, p. 59.

³ C. Wright Mills, *The Sociological Imagination*, Oxford 1959, pp. 100, 32 (trad. it. *L'immaginazione sociologica*, Bologna 1970).

⁴ Robert S. Lynd, *The science of inhuman relations*, in «New Republic», 27 agosto 1949.

⁵ Mills, *The Sociological Imagination* cit., p. 117.

⁶ Daniel Cohen, *Nos temps modernes*, Paris 1999, pp. 48, 56, 60 (trad. it. *I nostri tempi moderni: dal capitale finanziario al capitale umano*, Torino 2001).

⁷ Luc Boltanski e Éve Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris 1999, pp. 143 sgg.

⁸ Ulrich Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne* (1986), qui citato dalla traduzione inglese *Risk Society: Towards a New Modernity*, London 1992, p. 137 (trad. it. *La società del rischio: verso una seconda modernità*, Roma 2000).

⁹ *The new thinking*, in Nahum Glatzer (presentato da), *Franz Rosenzweig: His Life and Thought*, New York 1961, p. 200.

¹⁰ Franz Rosenzweig, *Understanding the Sick and the Healthy*, trad. ingl. Harvard 1999, p. 59 (trad. it. *Dell'intelletto comune sano e malato*, Trento 1987).

¹¹ Glatzer, *The new thinking* cit., p. 199.

¹² Cfr. Steven E. Prokesh, *Mastering chaos at the high tech frontier: an interview with silicon graphics' Ed MacCracken*, in «Harvard Business Review», novembre-dicembre 1993, pp. 142-4.

¹³ Norman Augustine, *Reshaping an industry: lockheed Martin's survival story*, in «Harvard Business Review», luglio-agosto 1997, p. 85.

¹⁴ Richard Sennett, *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*,

London 1998, p. 51 (trad. it. *L'uomo flessibile: le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Milano 2001).

¹⁵ Andrei Schleifer e Larry Summers, *Corporate takeovers as breach of trust*, in A. Auerbach (a cura di), *Corporate Takeovers. Causes and Consequences*, Chicago 1988.

¹⁶ François Dubet, *Sociologie de l'expérience*, Paris 1994, p. 52.

¹⁷ Cohen, *Nos temps modernes* cit., p. 91.

¹⁸ Mary Jo Hatch, Monika Kostera e Andrzej Kozminski, *Miths and managers*, in *Managers, Artists, Priests*, cap. III, dattiloscritto inedito.

¹⁹ Nigel Thrift, *The rise of soft capitalism*, in «Cultural Values», aprile 1997, p. 52.

²⁰ Boltanski e Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme* cit., p. 151.

²¹ Richard Rorty, *Achieving our Country. Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Harvard 1998, p. 85 (trad. it. *Una sinistra per il prossimo secolo: l'eredità dei movimenti progressisti americani del Novecento*, Milano 1999).

²² Cfr. «Le Monde Diplomatique», maggio 2000, pp. 6-7.

²³ Cfr. Emile Durkheim: *Selected Writings* cit., p. 64.

²⁴ Keith Tester, *Moral Culture*, London 1997, p. 6.

²⁵ Harvie Ferguson, *Watching the world go round: atrium culture and the psychology of shopping*, in Rob Shields (a cura di), *Lifestyle Shopping. The Subject of Consumption*, London and New York 1992, pp. 34-5.

²⁶ Michael Allen Gillespie, *The theological origins of modernity*, in «Critical Review», 13, 1-2, 1999, pp. 1-30.

²⁷ Giovanni Pico della Mirandola, *La dignità dell'uomo*, Matera 1963, p. 34.

²⁸ Max Horkheimer, *Critique of Instrumental Reason*, trad. ingl. New York 1974, p. 29 (trad. it. *Eclisse della ragione*, Torino 1969).

²⁹ Max Horkheimer, *Critical Theory. Selected Essays*, trad. ingl. New York 1972, pp. 229, 207 (trad. it. *Teoria critica*, Torino 1974).

³⁰ Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, New York 1995, pp. 8, IX.

2. La grande separazione-stadio 2

Meditazioni aristoteliche

Come leggere la *Politica* di Aristotele in una società tanto diversa da quella in cui i pensieri contenuti in questo straordinario libro furono concepiti? Si tratta effettivamente di una questione complicata.

Esistono fondati motivi per liquidare la *Politica* di Aristotele come un testo irrimediabilmente superato e in stridente contrasto con quasi tutti i valori che si ritiene la politica contemporanea debba promuovere (come, ad esempio, la parità tra i sessi, la libertà individuale o l'universalità dei diritti umani). È facile accumulare capi d'accusa citando frasi che affondano le radici in una mentalità a noi totalmente estranea, che cozza violentemente e irriducibilmente con la nostra *doxa*, quella conoscenza subliminale, quella pietra angolare della percezione così profondamente sepolta dentro di noi che raramente o mai raggiunge la soglia dell'attenzione; quelle idee non *sulle quali*, ma *con le quali* pensiamo. Consideriamo, ad esempio, la seguente frase: «Quelli che differiscono tra loro quanto l'anima dal corpo o l'uomo dalla bestia [...] costoro sono per natura schiavi, e il meglio per essi è star soggetti a questa forma di autorità». Oppure questa: «Non è la stessa la temperanza di una donna e di un uomo, e neppure il coraggio e la giustizia [...] ma nell'uno c'è il coraggio del comando, nell'altra della subordinazione»¹. Queste due frasi (e ce ne sono molte altre di simili) basterebbero a relegare il *magnum opus* di Aristotele nel posto che gli compete – il tempo passato – e ad abbandonarlo all'esclusivo interesse di storici, etnografi e collezionisti di curiosità.

Non è questo però l'unico modo di leggere Aristotele. Aristotele non era uno scrittore di fantascienza, ma un acutissimo osservatore e un cronista della realtà dalla penna squisitamente acuminata. Di certo non possiamo biasimarlo perché era all'oscuro di quanto noi conosciamo oggi, o perché considerava «naturali» forme di vita umana diverse dalle nostre. Aristotele non era, né poteva essere, al di sopra della realtà sociale del suo tempo; ma di certo si distinse dai suoi contemporanei per la capacità di guardare al di là degli eventi estemporanei e cogliere alcuni tratti permanenti, extratemporali degli esseri umani nel mondo. Niente è accaduto dai tempi di Aristotele, né nella nostra esperienza del mondo né nel modo di narrare tale esperienza, che possa invalidare il suo secco verdetto che «chi vive fuori della comunità statale per natura e non per qualche caso o è un abietto o è superiore all'uomo»². Alcuni aspetti dell'esistenza umana sono evidentemente immuni all'erosione del tempo, e Aristotele fu un grande maestro nell'arte di coglierli e articularli in una sorta di «prolegomena a tutta la sociologia futura».

Le intuizioni di Aristotele sulle condizioni universali, eterne, *sine qua non*, trascendentali dell'aggregazione umana hanno resistito alla prova del tempo in modo esemplare. E questo non perché tutte le forme conosciute di aggregazione umana abbiano vinto la loro sfida, o soddisfatto tali condizioni, ma perché durante tutta la storia

umana quelle intuizioni non hanno mai cessato di ossessionare, tormentare e stimolare l'immaginazione umana; impedendo così a qualsiasi forma di aggregazione umana di ergersi a limite delle possibilità umane e di cristallizzarsi in uno stadio ultimo della storia umana che avrebbe precluso ogni altro cambiamento. I fondamenti della coabitazione umana di Aristotele conservano la loro rilevanza perché sono rimasti sempre incompiuti, insoluti, *noch nicht geworden*. La definizione che meglio si attaglia loro è quella di coltelli affilati puntati contro il futuro; o di spine nel fianco di tutti i regimi, forme di stato e gerarchie di potere esistenti. È questo permanente stato di *incompiutezza* che li ha resi, se misurati con il metro della storia umana, eterni, e ne ha garantito la sopravvivenza.

Aristotele si chiede perché l'uomo sia un animale più politico di una vespa o di un'altra creatura gregaria, e così risponde:

L'uomo solo tra gli animali, ha la parola [...]. La parola è fatta per esprimere ciò che è giovevole e ciò che è nocivo e, di conseguenza, il giusto e l'ingiusto; questo è, infatti, proprio dell'uomo rispetto agli altri animali, di avere, ed egli solo, la percezione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e degli altri valori; il possesso comune di questi costituisce la famiglia e lo stato.

Perché? Perché noi possiamo, correttamente o meno, immaginare la virtù come una proprietà individuale che un individuo possiede anche quando è solo e privo di assistenza, ma non possiamo invece fare altrettanto con la giustizia. La giustizia, afferma Aristotele, «è elemento dello stato; infatti il diritto è il principio ordinatore della comunità statale e la giustizia è determinazione di ciò che è giusto»³.

Esiste, afferma Aristotele, un inattaccabile *sequitur* che correla la nozione di bene e male (e le creature umane, benedette/maledette come sono con il dono della parola, non possono non possedere tale nozione) con l'aggregarsi in una *comunità politica*. Dopo tutto, è solo nello stato e attraverso lo stato che la *nozione di bene e male* può trovare realizzazione nel *giusto ordine di convivenza*. L'urgenza di rimodellare la nozione di bene e male in un regime di giustizia, e in seguito la necessità di amministrare tale regime, sono i veri motivi per cui solo «un abietto o un essere superiore» possono fare a meno della società. È la ricerca di giustizia che fa dell'aggregazione umana una conclusione inevitabile e rende il vivere in una società regolata da leggi la condizione di fondo dell'umanità – una condizione che potremmo dire trascende tutte le forme, sempre provvisorie, di coabitazione umana che la storia ha forgiato.

Quella di «giustizia» è tuttavia una nozione «fondamentalmente contestata» e dunque destinata a restare perennemente irrisolta. A nessuna delle forme di stato «realmente esistenti» (o di quelle che Aristotele conosceva e poteva conoscere) sono state (né potevano essere) risparmiate critiche; nessuna di esse è immune al corrosivo impatto della critica. Data la natura intrinsecamente controversa di qualsivoglia caratterizzazione dell'«ideale», nessuna sua incarnazione – reale o presunta – supererebbe la prova a pieni voti. Tutto questo non lo troverete in Aristotele, ma si può dire che la traccia più saliente della pressione che l'urgenza di giustizia esercita sulle società umane è precisamente questa circostanza: il fatto che nessuna società possa autodefinirsi «perfettamente giusta» e che tutte le società si considerino, o siano considerate, non *abbastanza* giuste. L'urgenza di giustizia impedisce al corpo politico di restare fermo. Una società è giusta nella misura in cui è perennemente insoddisfatta del livello di giustizia già acquisito e cerca sempre più giustizia e una giustizia sempre migliore.

Una comunità politica, lo stato, non è dunque una *qualsiasi* aggregazione di persone. Per formare tale comunità non basta che un certo numero di persone abitino nello stesso territorio. Non basta neanche, come sostiene Aristotele, che tutte queste persone

«abbiano il diritto di citare ed essere citati in giudizio». La concessione del diritto di denunciare è ben lungi dal soddisfare le stringenti domande di giustizia. Tale concessione si limita a conferire ai cittadini la protezione dello stato e il diritto di chiedere un indennizzo qualora si ritengano danneggiati o offesi da altri cittadini e qualora le leggi dello stato considerino tale danno o offesa un reato, ma tace sulla natura di queste leggi. In particolare, non ci dice se le leggi dello stato collimano o meno, e in che misura, con l'idea di «giustizia» comune ai membri che formano la comunità politica. Non dice niente sul dovere dei legislatori di tener conto dell'idea di giustizia della popolazione. Un appello all'idea aristotelica di cittadinanza è riscontrabile nelle osservazioni critiche di Joe Klein, l'acuto commentatore politico, sul «New Yorker» del 4 giugno 2001: «L'arte del governare è diventata una forma di consumismo, non di cittadinanza: si compra il partito che sembra promettere affari o servizi migliori». Usando il vocabolario odierno, potremmo dire che per essere un cittadino non basta essere un consumatore dei servizi statali.

Gli esseri umani che conoscono la differenza tra bene e male non accetterebbero mai una condizione, per quanto confortevole e piacevole, che non dia loro diritto di parola nel determinare la differenza tra giustizia e ingiustizia. L'essere membro di una comunità politica non può ridursi al semplice utilizzo delle leggi per la propria protezione o avanzamento, ma deve contemplare anche la partecipazione alla formulazione delle leggi e il garantire che le leggi già formulate ben aderiscano all'idea di giustizia. Solo chi fa ciò può essere definito un «cittadino». «La definizione» di cittadino, secondo Aristotele, non è data «da altro che dalla partecipazione alle funzioni di giudice e alle cariche», e per tale motivo «riguarda soprattutto il cittadino della democrazia». Non esiste cittadino degno di questo nome in uno stato che non abbia un'«assemblea popolare», in cui le leggi del paese vengono esaminate, giudicate con spirito critico, discusse e modificate⁴. E, potremmo aggiungere, non può esistere una comunità politica degna di questo nome senza una tale «assemblea popolare».

La politica come critica e un progetto

L'*Oxford English Dictionary* osserva che, all'epoca in cui venne registrato per la prima volta (nel 1449), il termine «politico» emanava un senso di «costituzionale», in quanto distinto e contrapposto a dispotico e tirannico. Tale utilizzo, tuttavia, come l'*OED* prontamente rileva, «è oggi superato». Si ha quasi l'impressione che sulla soglia dell'era moderna il lascito di Aristotele sia stato rispolverato e restituito alla sua antica, originaria essenza di uno stato «ideale» contrapposto a una realtà recalcitrante, o di parametro in base al quale giudicare le forme concrete di aggregazione umana, mostrarne le inadeguatezze, condannarle ed emendarle o sostituirle. Sembra, tuttavia, che una volta espletato il compito, esso non abbia resistito al passare del tempo.

Allorché fu introdotta nell'idioma inglese, la nozione di «politico» era un grido di battaglia e una chiamata alle armi. In seguito ha perso tale connotazione, dal momento che, al pari di tanti altri concetti/programmi (ad esempio, quelli di cultura o civiltà), essa nacque originariamente come una critica della realtà ma finì poi col trasformarsi in una sua «descrizione oggettiva», via via che i suoi araldi e missionari si trasformarono negli amministratori di quella realtà.

Da allora, analisti e filosofi politici hanno finito con l'identificare la «politica» con l'attività delle formazioni politiche «realmente esistenti», le quali hanno usurpato il termine «processo politico» attribuendolo alle proprie azioni e al contempo hanno

denigrato e censurato come ignobile – prescientifica, antiscientifica – l’abitudine di decidere cosa la politica dovesse essere, e non era. Questa è stata, quanto meno, la posizione più comunemente assunta da analisti e teorici, il *comme il faut* del discorso politico.

Il paradosso, tuttavia, è che quando invitano a concentrarsi sulla «descrizione oggettiva» della «politica realmente esistente», gli studi scientifici si distaccano dalla conduzione reale della vita politica, la quale è ora, così come due millenni fa, più simile alla visione aristotelica di un processo aperto, autocritico e autotrascendente, innescato, messo in moto e tenuto in rotta dall’urgenza di giustizia. È la descrizione della politica come di una perpetua (e sempre infinita) caccia all’elusivo ideale che merita l’etichetta di oggettività.

La politica è la costante critica della realtà. La politica è un meccanismo di cambiamento, non di preservazione o conservazione. La politica ben si adatta alle metafore di Robert Musil in *L’uomo senza qualità*: del treno di eventi che dispiega i binari dinanzi a sé, o del fiume del tempo che spazza via gli argini al suo passare⁵. Il suo corso ricorda anche la condotta dell’Angelo della storia di Walter Benjamin, che corre «in avanti» con le spalle volte al futuro che non può vedere, spinto/respinto dagli orrori delle passate ingiustizie che non può non vedere.

Il modello di giustizia perseguito da qualsiasi forma di politica è, alla fine, non *gegeben*, ma *aufgegeben*, sempre un passo avanti rispetto allo status quo. La giustizia è un compito che si profila nel futuro ancora ignoto, un compito che deve ancora essere posto e affrontato, stimolato dall’attuale sofferenza condannata come ingiusta.

Non tutta la sofferenza umana viene condannata in quanto tale. Perché sia vista come ingiusta e per tale motivo rifiutata e da emendare, è necessario che venga vista come *suscettibile di alterazione*. Più precisamente, coloro che soffrono hanno bisogno di credere che rientri nelle capacità umane eliminare quella particolare sofferenza. Devono poter contare, sia essi che i testimoni della loro miseria, sul fatto che sia possibile cambiare le cose, e che sia l’azione umana a poterle cambiare. Hanno bisogno di credere nella capacità pratica dei cittadini di cambiare lo status quo qualora non lo trovino di loro gradimento.

Riepilogando: la capacità o meno dello stato di servire lo scopo (l’urgenza, la speranza, l’aspettativa, il postulato), che secondo Aristotele era alla base della sua esistenza, dipende in ultima analisi dalla realizzazione del modello aristotelico di cittadinanza. Nel linguaggio di Cornelius Castoriadis, l’autonomia della società (la capacità di cambiare le cose) e l’autonomia dei suoi membri (la capacità di scegliere le cose da cambiare) sono condizioni reciprocamente indispensabili. Possono essere conseguite solo congiuntamente, e congiuntamente svaniscono e scompaiono. Solo insieme possono essere riconosciute e perseguite, e nessuna delle due sopravviverebbe qualora l’altra venisse negata o disattesa.

Lo stato moderno come critica istituzionalizzata

Lo stato premoderno non conosceva né praticava la nozione di cittadinanza. Il che non impedì esplosioni di rivolta contro l’ingiustizia o la promozione di modelli di presunta giustizia attraverso la critica e il rifiuto dello stato di cose considerato ingiusto. Come Barrington Moore Jr ha rilevato, tuttavia, solo determinati tipi di sofferenza erano vissuti da chi li pativa come «ingiusti» e quindi suscettibili di scatenare una rivolta. Di fatto era solo il «surplus di sofferenza», il soffrire una pena maggiore di quella patita in un passato

recente e ancora di fresca memoria, che tendeva a essere etichettato come «ingiusto». I servi d'epoca feudale si ribellarono in nome del ritorno allo *status quo ante*, alle *Rechtsgewohnheiten*, al consueto volume di oneri impositivi sul loro lavoro e prodotto, per quanto pesanti potessero essere e per quanta sofferenza provocassero. L'abituale volume di sofferenza non era un motivo di ribellione. Veniva subito e accettato docilmente, non essendo considerato frutto dell'azione umana e per tale motivo ritenuto al di là del potere dell'uomo.

Attribuendo alla specie umana la capacità di concepire dal nulla, partendo da zero, la propria condizione e di essere l'unica responsabile della propria esistenza, la modernità spalancò le porte al dissenso e alla resistenza contro qualsiasi condizione ritenuta sgradevole e vissuta come penosa. In teoria, nessuna forma di sofferenza poté più sottrarsi alla condanna in semplice virtù di pretese origini o fondamenta non umane o sovrumane. A partire da questo momento nessuna delle condizioni ritenute in precedenza tollerabili sarebbe stata immune da una possibile (certa?) futura ridefinizione come sofferenza ingiustificata (e nulla avrebbe potuto negare il diritto a tale ridefinizione). Innescare il meccanismo di rettifica/indennizzo fu solo questione di rendere la causa abbastanza convincente da attirare le risorse necessarie. Via via che il numero di sofferenze «sfatate» (vale a dire, riclassificate come opera dell'uomo) prese a crescere, la soglia della sopportazione e della tolleranza al disagio si abbassò sempre più. Alla fine, la modernità fu una promessa di felicità universale e di eliminazione di ogni sofferenza superflua. Fu anche un fermo proposito di riclassificare tutte le sofferenze come superflue.

Allorché settant'anni fa, nel *Disagio della civiltà*, Sigmund Freud tracciò il ritratto della modernità automascherata da civiltà (vale a dire, in quanto modo di convivenza che pone un'enfasi più umana sul destino umano), indicò nell'assenza di sofferenza e di altre forme di infelicità, quali la paura o l'abiezione, i tratti più prominenti del vivere civile. Si sperava che la libertà dalla sofferenza, e dalla paura di soffrire, avrebbe dato il coraggio di sperimentare e di affrontare i rischi intrinseci nell'opera di autoaffermazione, facilitando e salvaguardando in tal modo la libertà di auto-costituzione individuale. Il processo di autogestione della specie umana avrebbe dovuto rendere ciascun membro della specie responsabile del proprio destino. Poiché la sovranità dell'azione era concentrata nelle mani dello stato, era compito dei suoi poteri legislativo ed esecutivo realizzare questa impresa. Come osserva Jacques Ellul, «chi, secondo l'uomo medio moderno, dovrebbe riorganizzare la società in modo che questa diventi finalmente ciò che dovrebbe essere? Lo stato, sempre lo stato»⁶. Sin dalla sua nascita, lo stato moderno si è visto oberato di un compito quanto mai scoraggiante, direi sovrumano. Non si scorgeva all'orizzonte alcuna altra forza, umana o non umana, alla quale poter attribuire la colpa della sofferenza umana o della sua troppo fiacca e inefficace cura: «Alla fine, tutti i problemi sono politici, e risolvibili solo attraverso la politica». Nelle parole di Ernst Cassirer, i leader politici moderni vennero proiettati nel ruolo di «ciarlatani che promettevano di curare tutti i mali della società»⁷.

Il prezzo dell'emancipazione

Il problema stava nel fatto che il compito abbandonato sull'uscio di casa dello stato in quanto forza sovrana e incarnazione ultima dell'umanità autonoma e autogestita era forse un'incombenza troppo onerosa, ma ancor meno sopportabile si dimostrò l'autofiducia e l'autoresponsabilità implicita nella libertà dalle restrizioni dell'individuo. Quest'ultima

scoperta indusse gli osservatori più acuti a concludere che «se l'uomo dovesse semplicemente seguire i suoi istinti naturali, non lotterebbe per conquistare la libertà, ma sceglierebbe piuttosto la dipendenza [...]. La libertà è spessissimo considerata più un onere che un privilegio»⁸; o che poiché la crescente solitudine è un'inevitabile conseguenza di qualsiasi processo di individualizzazione, il corollario della liberazione dell'individuo tende a essere «un sentimento di impotenza e di ansia», cosicché «nasce l'impulso di abbandonare la propria individualità, di superare il senso di solitudine e d'impotenza immergendosi completamente nel mondo esterno»⁹.

Per gran parte del XX secolo l'Europa è stata ossessionata dallo spettro dello stato onnipotente pronto a cogliere l'opportunità offerta dalla massiccia «fuga dalla libertà» e ben lieto di offrire quella «immersione nel mondo esterno» che agli individui solitari, abbandonati e impauriti appariva un dolce sogno anziché un incubo. La riflessione politica sulle strade imboccate dagli stati nazionali, che forse avevano già raggiunto il punto di non ritorno, era, nel caso di osservatori come Hannah Arendt, piena di fosche premonizioni della «tendenza totalitaria», che sarebbe tornata ad affiorare congiuntamente alle risposte via via offerte dallo stato ai nuovi problemi. E di «nuovi problemi» non c'era mai penuria, e anzi ci si attendeva che ne spuntassero ancora di più nel turbolento mondo di guerre interstatali e di scontri sociali all'interno dei singoli stati. Come ha osservato Cassirer, «in politica viviamo sempre su un terreno vulcanico. Dobbiamo essere pronti a violente convulsioni ed eruzioni»¹⁰. Altri, come Carl Schmitt, salutarono il *Totale Staat* come un vero proprio evento millenario: la «Seconda Venuta» dell'ordine sacro perduto o inانamente abbandonato della comunità assistenziale e compartecipe, ma che anche tutto racchiude, tutto regola e tutto divora.

Le *valutazioni* potevano anche andare da un estremo all'altro, dalla pura gioia alla più nera disperazione, ma le *aspettative* erano straordinariamente uguali. I distopici ritratti del futuro offertici da George Orwell e Aldous Huxley, spesso rappresentati come diametralmente opposti, differivano in realtà in tutto tranne che in un dettaglio: l'esistenza in entrambi di un organo del potere supremo costantemente fuori portata dei cittadini ma che penetrava ogni minimo aspetto della loro vita, controllava ogni loro singola mossa, reale o potenziale, e puniva severamente chiunque uscisse dalle righe (qualora la precedente opera d'indottrinamento non avesse stroncato sul nascere la possibilità stessa di una condotta così impudente). Una volta che gli shock del totalitarismo bolscevico e nazista furono assorbiti e digeriti, il Panopticon di Jeremy Bentham (con la sua sorveglianza pervasiva e minuziosa e la sua netta divisione tra sorveglianti e sorvegliati), riscoperto e riciclato da Michel Foucault, fu salutato dall'opinione illuminata come il modello accuratissimo e tanto a lungo cercato dello stato contemporaneo e della tendenza innata in qualunque forma di potere moderno.

L'onnisciente, onnipotente e onnipotente stato da cui sarebbe inevitabilmente giunto l'asservimento (o, secondo alcuni pensatori, la liberazione) dell'individuo moderno era ritenuto sovradeterminato. Ciò era dovuto alla convergenza di due tendenze distinte ma complementari: la refrattarietà dei cittadini alla necessità di scegliere e lo zelo mostrato da politici affamati di potere nel ridurre al minimo o proibire del tutto la loro libertà di scelta. In perfetta sintonia con lo spirito dell'epoca, Theodor W. Adorno studiò profusamente entrambe le tendenze e la loro convergenza finale¹¹. Con il «narcisismo individuale» al contempo alimentato e frustrato, gli individui delusi cercano e trovano compensazione nel «narcisismo collettivo [che] restituisce loro, in quanto individui, parte dell'autostima che lo stesso collettivo strappa loro via e che essi sperano di recuperare appieno attraverso la loro ingannevole identificazione con esso». Per contro,

tuttavia, «il tema religioso della corruzione della specie umana sin dalla caduta di Adamo appare in una nuova guisa, radicalmente secolarizzata già in Hobbes, e distorta al servizio del male stesso. Poiché l'uomo è ritenuto incapace di stabilire un ordine giusto, gli viene imposto l'ordine ingiusto esistente. Quello che Thomas Mann, nel criticare Spengler, definiva il 'disfattismo dell'umanità' ha trovato applicazione universale». Gli individui rifuggivano da responsabilità ritenute impossibili da gestire; i governanti dello stato erano ben felici di adeguarsi e spazzare via le responsabilità individuali, insieme alla libertà dei loro cittadini.

Pochi pensatori del secolo scorso (e il loro numero andò progressivamente riducendosi) diedero credito alle *chances* di democrazia illustrate da Aristotele, come l'unione dell'autonoma comunità politica con i suoi autonomi cittadini. Alcuni lamentarono la fine del sogno illuminista, altri versarono qualche lacrima al funerale di quella che avevano da sempre considerato una pia illusione destinata a fallire, un figlio bastardo di mal riposte speranze. Quasi nessuno tuttavia pronosticò per la democrazia un lungo e tanto meno luminoso futuro. Pur nutrendo opinioni contrapposte, gli osservatori concordavano tuttavia su un punto: la prospettiva di un potere sempre maggiore nelle mani dello stato e di un potere sempre minore nelle mani dei cittadini. Essi concordavano sul fatto che il crollo dell'illusione democratica potesse anche essere stato preordinato dall'endemica incapacità all'autoaffermazione degli individui (in particolare di un'autoaffermazione autonoma, indipendente, del tipo che la democrazia richiede), ma che furono lo stato e i suoi governanti assetati di potere ad aver inflitto il *coup de grâce* finale.

La nuova incarnazione del Grande Fratello

Per ben comprendere il divario che separa l'attuale generazione e le sue paure dalla generazione le cui paure furono espresse da Adorno, Arendt, Cassirer, Fromm, Huxley od Orwell, esaminiamo attentamente lo spettacolo chiamato *Il Grande Fratello*, uno show che ha colto totalmente di sorpresa televisioni e pubblico. Di punto in bianco questa trasmissione è diventata la favola della città. Si può fondatamente ritenere che il suo strabiliante successo non sarebbe stato tale se il tipo di vita rappresentato dal *Grande Fratello* (o dal suo equivalente francese *Loft Story* o dal quiz angloamericano *The Weakest Link* in uscita anche in Italia col titolo *L'anello debole*) non fosse già stato il più trascinante e forse il solo gioco praticato da tutti.

Qualche tempo fa, nel 1999, mentre guardava un gruppo di persone rinchiuso per un mese in una cupola di vetro nel deserto dell'Arizona, John de Mol di Hilversum ebbe quello che egli stesso definì «un lampo» d'ispirazione e inventò *Il Grande Fratello*¹². Il parto del suo cervello apparve inizialmente su una piccola TV privata, Veronica, e ottenne subito un grande successo; fu immediatamente acquistato dalle maggiori compagnie di telecomunicazioni del mondo e trasmesso in ventisette paesi (un numero tutt'oggi in costante ascesa), facendo del suo inventore il secondo uomo più ricco d'Olanda. Il successo del *Grande Fratello* fu stratosferico anche per gli iperdilatati standard televisivi. Della sua versione francese (chiamata *Loft Story*), Ignacio Ramonet scrisse che «mai prima d'ora nella storia dei mezzi di comunicazione francesi» c'era stato un evento capace di «appassionare, affascinare, scioccare, agitare, infastidire, iperstimolare e irritare il paese» come quello¹³, e di surclassare altri super-eventi televisivi come il festival cinematografico di Cannes o la finale della Coppa del Mondo di calcio. In Gran Bretagna si stima che circa 10 milioni di ragazzi di età compresa tra i 18 e i 25 anni

abbiano votato pro o contro i vari contendenti del *Grande Fratello*. La cifra va confrontata con il milione e mezzo di britannici della stessa classe d'età che si ritiene vada alle urne in occasione delle elezioni politiche¹⁴.

L'intuizione di John de Mol fu davvero straordinaria: egli aveva individuato un tipo di domanda mai soddisfatta, qualcosa di cui le centinaia di milioni di uomini e donne di ventisette paesi rimasti incollati alla televisione dovevano sentire un estremo bisogno e che attendevano con impazienza. Qualcosa che, anche qui come in un lampo, essi avrebbero accolto con gioia per dare un senso alla loro esperienza di vita, ma soprattutto e innanzitutto per rimuovere le stimate e legittimare un genere di vita che li faceva sentire a disagio e di cui sospettavano dovessero vergognarsi. La somma di 5,4 miliardi di dollari per la quale la società di Mol, la Entertainment, sarebbe stata alla fine acquisita dalla spagnola Telefonica è sintomatica del prezzo che quei milioni di persone erano disposti a pagare per la tanto agognata assoluzione...

Non c'è da sorprendersi: *Il Grande Fratello* ha una chiara somiglianza con la fin troppo familiare esperienza degli spettatori. Nello show, dodici uomini e donne dall'ignoto passato e dal diverso futuro trascorrono alcune settimane in reciproca compagnia, con il compito di gestire le modalità della loro aggregazione partendo da zero e senza alcuna promessa di lunga durata. Sanno in anticipo che, uno dopo l'altro, tutti dovranno abbandonare la compagnia, e che il loro compito consiste esattamente nel tentare di restare in gioco e cacciare gli altri... Se non ci riescono, vengono cacciati fuori da quelle stesse persone da loro risparmiate o che non hanno fatto in tempo a eliminare.

Durante tutta questa competizione all'ultimo sangue «come appare in TV», il resto del mondo rimane invisibile; né i protagonisti né gli spettatori del gioco sanno esattamente da dove vengano cibo ed equipaggiamento, né chi ha deciso quale sarà la successiva prova da affrontare. «Grande Fratello» è un nome generico per indicare il resto del mondo, e il gioco dimostra reiteratamente quanto volubile e imprevedibile sia questo mondo, che passa da una sorpresa all'altra e tiene sempre le proprie carte strette in petto. Questa è esattamente la sensazione o il sospetto che gli spettatori avevano sempre avuto, ma che non sapevano come esprimere compiutamente. Adesso invece lo sanno, e si sentono sollevati: adesso sanno (o quanto meno è stato loro vivamente dimostrato) che tutto quanto essi pensavano fosse il risultato della propria – personale e unica – colpa o sfortuna è invece il modo in cui il mondo è fatto e funziona...

Subito dopo *Il Grande Fratello* venne *The Weakest Link*, un altro successo televisivo di fine secolo scorso, inventato in Gran Bretagna e subito importato, per una somma stratosferica, negli Stati Uniti. *The Weakest Link* ripete il messaggio del *Grande Fratello*, ma dice anche forte e chiaro ciò che il *Il Grande Fratello* sussurrava soltanto: le squadre esistono per dispensare vantaggi ai suoi membri più scaltri e non hanno altro valore che assolvere tale funzione. All'inizio del gioco la squadra è composta da sei persone, ma tutti sanno che alla fine solo una sopravvivrà e intascherà tutto il denaro guadagnato dagli altri membri della squadra, i quali, uno a uno, vengono eliminati e abbandonano lo show a mani vuote. Alla fine di ciascuna tornata di domande, alle quali devono rispondere individualmente, i membri della squadra cacciano via uno di loro, dopo averlo proclamato «l'anello debole», in quanto colui che ha aggiunto la minor somma di denaro al bottino destinato a entrare nelle tasche dell'ultimo (e ancora ignoto) sopravvissuto. Ciascun escluso viene posto dinanzi alla telecamera e invitato a confessare pubblicamente le manchevolezze private responsabili del proprio fallimento. Espressamente o meno, l'assennatezza e la legittimazione della storia che va dipanandosi dinanzi agli spettatori televisivi trovano conferma: è un mondo crudele in cui lo

sconfitto è tale perché è andato in cerca di guai e in cui i falliti devono prendersela solo con se stessi e non hanno diritto ad alcun indennizzo, e neanche ad alcuna compassione, per la loro sventurata sorte.

Più di ogni altra cosa, questi due popolarissimi show televisivi sono manifestazioni pubbliche della *superfluità* dell'uomo. Racchiudono in un'unica storia una forma di compiacimento e un monito. Nessuno è indispensabile, nessuno ha diritto alla propria parte dei frutti derivanti dallo sforzo comune, semplicemente perché ha contribuito in qualche modo alla loro crescita, e tanto meno per il solo fatto di essere un membro della squadra. La vita è un gioco duro per gente dura. Ogni partita è una storia a sé, i meriti passati non contano, valgono solo quanto l'esito del tuo ultimo scontro. In ogni istante del gioco ciascun giocatore deve badare solo a se stesso, e per andare avanti – e tanto più per arrivare in fondo – deve prima tessere alleanze per eliminare i molti contendenti che gli si parano innanzi, solo per poi tirare lo sgambetto a quelli con cui si è alleato. Se non ti dimostri più duro e con meno scrupoli degli altri, verrai fatto fuori da loro, subito e senza rimorsi. È il più idoneo (leggi: quello con meno scrupoli) a sopravvivere.

La famiglia di giochi che catturano la fantasia di milioni di persone e le tengono incollate alla TV (non c'è mai fine alle versioni «nuove e migliorate» dei giochi che seguono a ruota l'incredibile successo di quello originale, ultimo della serie – nel momento in cui scrivo – l'americano *Survivor*, adeguatamente sottotitolato «Non fidarti di nessuno») è diventata nota con il nome generico di «Grande Fratello». Questa espressione è penosamente familiare alle generazioni cresciute all'ombra sinistra delle torrette di guardia del «secolo dei campi di concentramento». Immortalata da Orwell, era sinonimo di un potere cinico e spietato che detta le regole che tutti gli altri devono seguire, prescrive come debbano essere seguite e annienta chiunque osi ribellarsi o non esegua alla lettera gli ordini ricevuti da chi è al potere. Il Grande Fratello di Orwell voleva che tutti agissero in ossequio al suo volere. Sapeva esattamente cosa voleva che gli altri facessero e non ammetteva la minima disubbidienza. Era il padrone della vita dei suoi sudditi dalla culla alla bara. Il Grande Fratello voleva anche l'amore e la gratitudine delle sue vittime; il Grande Fratello governava su un regno fatto di doppiezza e ambiguità. In tale regno, la schiavitù significava libertà, il dolore cura, l'oppressione emancipazione.

Se tutto questo è ciò che il Grande Fratello di George Orwell incarnava, la scelta di questo nome quale etichetta generica per la discussa famiglia di show televisivi è del tutto impropria (piuttosto la si sarebbe dovuta chiamare «Il Nuovo Grande Fratello», come il «nuovo partito laburista» di Tony Blair). Se così non appare, è solo perché l'odierna generazione ha dimenticato il vecchio significato del termine, che così è diventato nient'altro che una vuota scatola terminologica pronta a essere riempita con altro contenuto empirico. Una volta questa scatola venne usata per raccogliere e contenere tutte le paure che ossessionavano i contemporanei di Orwell, e il ricordo di quella funzione ne determina l'impiego presente. Anche oggi è utilizzata per raccogliere e conservare paure. Ma si tratta di paure diverse.

Il Grande Fratello degli spettacoli televisivi non ha volto. E comunque non ne ha bisogno dal momento che ora, a differenza della sua precedente incarnazione, egli non chiede amore, così come non impone devozione e lealtà. Questo Grande Fratello è un tipo molto efficiente (dopo tutto è pur sempre «il resto del mondo», e non ci sarebbe alcun mondo senza un resto), ma svolge il proprio lavoro a condizione che i suoi pupilli non interferiscano con le sue azioni e accettino il suo operato senza fare domande e tanto meno indagare sui motivi che lo ispirano. Soddisfatta questa semplice e non

particolarmente onerosa condizione, il Grande Fratello fornisce ai suoi pupilli tutto ciò di cui hanno bisogno per giocare la partita: un palcoscenico attrezzato di tutto punto, letti e lenzuola, cibo e vettovaglie, persino gli strumenti e le idee per realizzare nuovi passatempi, in maniera da scacciare la noia e tenere occupati e felici gli abitanti della casa. Fornisce il campo da gioco e si assicura che vi sia tutto quanto occorre per giocare. Tutto il resto però dipende dai giocatori. Il Grande Fratello è uno di quei tipi alla «non ci telefoni, ci faremo vivi noi». Contestare o protestare per le sue decisioni non serve a nulla: le lamentele cadrebbero nel vuoto. Ma soprattutto, al Grande Fratello non interessa minimamente cosa ci fai con gli attrezzi e i gadget che ti ha fornito, come li usi e con quali risultati. Non gli interessa neanche se vinci o perdi, o chi arriva primo e chi ultimo. Il Grande Fratello è *imparziale*. Non puoi chiamarlo crudele e dunque non c'è alcun motivo per combatterlo. Ma se lo chiami «giusto», in realtà ciò potrebbe voler dire soltanto *indifferente*. E dunque non c'è neanche alcun motivo di incolparlo per una giustizia monca o fuorviata.

Il resto, lo ripeto, dipende da te. Quel resto è un gioco a somma zero. Vincerai esattamente ciò che gli altri perderanno, non un soldo di più. E l'altrui vincita sarà ciò che tu hai perso. Non serve a molto dunque unire le forze e agire in concerto, a meno che ciò che hai in mente non sia palesemente un'alleanza temporanea, un passo lungo la scala che si sta salendo, non più necessario una volta che si è saliti di un gradino. Le alleanze servono fintantoché ti aiutano ad avanzare, e diventano immediatamente superflue o addirittura controproducenti una volta che non assolvono più tale compito. Da vantaggi si trasformano in limiti e guai a chi non coglie per tempo il momento in cui questo accade.

Il Grande Fratello è un gioco a *eliminazione*. Eliminare gli altri senza farsi eliminare (vale a dire, eliminare altri prima che tocchi a te) è la chiave del successo. All'inizio del gioco tutti i contendenti sono uguali. Il tuo passato non conta, non ha lasciato traccia, non ha compromesso le tue *chances*, ma non ti ha neanche dato alcun vantaggio iniziale. Ciascuna partita è, nel vero senso della parola, un nuovo inizio. Qualunque dote tu possa avere e qualsiasi capacità inespressa si nasconda dentro di te in attesa di prorompere, va liberata e sfruttata qui e subito, altrimenti non conta nulla. Tutti i partecipanti al gioco sono dei perfetti estranei tra loro, e dunque è a partire da questo momento che devi sfruttare tutte le tue doti per farti degli amici e influenzare le persone (solo per poi abbandonarle rapidamente una volta che amicizia e influenza hanno ottenuto il loro scopo). Tutti gli altri sanno bene quanto te che alla fine una sola persona (o una coppia, come nel francese *Loft Story*) resterà sul campo di battaglia e intascherà il bottino. E dunque tutti sanno benissimo che qualsiasi alleanza eventualmente contratta è solo «fino a ulteriore notifica» e non sopravvivrà al venir meno del suo scopo.

E poi c'è il rito quotidiano della confessione pubblica (negli show il confessionale è ridotto a una sedia su cui il penitente siede a fine giornata – con la telecamera al posto del confessore). Un rito al quale si sottopone tanto chi è uscito vittorioso o quanto meno indenne dalle battaglie della giornata, quanto colui che è stato umiliato, battuto, sconfitto. Tutti raccontano le emozioni vissute durante la battaglia e come si sentono al termine della quotidiana contesa. Le storie che narrano sono diverse, ma i messaggi sono monotonamente uguali: devono ringraziare solo se stessi (il proprio acume, scaltrezza, astuzia, ricchezza di sentimenti) per il successo conseguito, così come la colpa del fallimento è addebitabile esclusivamente alla mancanza o insufficienza di alcune o tutte queste risorse.

C'è poi anche un altro messaggio, parimenti illuminante; un messaggio che potremmo

definire tranquillizzante. Il Grande Fratello che prepara la scena per tutte le contese della vita è una creatura misteriosa che in alcuni momenti, scelti da lui, decide di parlarti. Tu però non puoi rispondergli: e d'altronde a cosa servirebbe? Il Grande Fratello è come il Dio dei filosofi nominalisti del tardo medioevo. Come Lui, egli è «volubile, terrificante nel suo potere e indifferente al bene e al male»¹⁵. Egli è autenticamente e genuinamente un Grande Fratello *absconditus*. Tu sai (tutti sanno) che «lui c'è», ma nulla di concreto scaturisce da tale consapevolezza. Quando si viene al dunque delle quotidiane preoccupazioni, resti comunque da solo.

Per chi suona la campana del Grande Fratello

Questo è il motivo per cui milioni di persone restano incantate dinanzi al dipanarsi della saga. È inutile tuttavia chiedere per chi suona la campana. Suona per loro – per ciascuno di loro. I contendenti del *Grande Fratello* o del *Weakest Link* rinarrano all'infinito la storia dei loro spettatori. Questo è il modo in cui gli spettatori sentivano di aver sempre vissuto, ma adesso possono vederlo in modo lampante, ridotto all'osso, mostrato in una purezza da laboratorio che non lascia nulla all'immaginazione e ancor meno al dubbio. Gli show danno voce alla logica che sta dietro le loro gioie e dolori – per quanto logica, o non logica, essa possa essere. Soprattutto, gli show traducono in parole e immagini le paure che li ossessionavano, ma la cui natura non riuscivano ad afferrare. Gli show non si limitano semplicemente a spiegare tutto ciò; essi spiegano tutto ciò che c'è da spiegare... Dicono ai loro spettatori *cosa* pensare, e *come* pensarlo.

Naturalmente, la storia giunge agli spettatori già confezionata, con tanto di recitazione, per quanto più difficile da cogliere ed estrapolare nelle immagini rispetto ai testi scritti, letti o ascoltati. Inoltre, anche se l'elemento recitativo fosse stato notato e debitamente scremato dallo svolgimento dei fatti, ben difficilmente avrebbe generato dubbi o dissenso. Dopo tutto, la spiegazione offerta dagli spettacoli sul genere *Grande Fratello* è forse più chiara, ma certo non nuova. È il tipo di spiegazione incentrata sui fin troppo noti alti e bassi della vita, che sentiamo ripetere pressoché all'infinito in ogni dove. Questo nostro mondo chiassoso e cacofonico esplose di messaggi diversi e spesso contraddittori, ma il motivo ricorrente e incessantemente ripetuto ci giunge forte e chiaro. È stato Peter Drucker, il guru delle nuove classi imprenditoriali e della politica neoliberale, ad avere articolato per primo (nel 1989) in modo netto tale motivo¹⁶: «L'ultimo politico occidentale di primo piano a credere nella salvezza da parte della società è stato Willy Brandt»; «nessuno, tranne forse i 'teologi della liberazione' in Sud America, crede più nella capacità dell'azione sociale di creare una società perfetta o finanche di avvicinare la società a siffatto ideale [...]. Chiunque oggi proclami la 'Grande Società', come fece Lyndon Baines Johnson solo vent'anni fa, verrebbe bellamente deriso». In breve, «la fede nella salvezza da parte della società è morta» su entrambi i lati dell'ormai smantellata barricata ideologica, nei palazzi e nei tuguri, nelle «comunità recintate» e nei ghetti urbani. Il Grande Fratello degli show della «TV verità» (così i produttori hanno etichettato gli spettacoli tipo *Grande Fratello*, *Loft Story* e *Survivor*, con la piena approvazione degli spettatori) è la «Nuova Realtà» di Drucker trasferita sul palcoscenico. Il Grande Fratello *absconditus* rappresenta la *societas abscondita*.

Il mondo che abitiamo e che quotidianamente ricreiamo non è, ovviamente, uno show televisivo alla *Grande Fratello* proiettato sul grande schermo della società. *Il Grande Fratello* non è una fotografia, una copia o una replica dell'odierna realtà sociale. Ne è però il suo modello condensato, distillato, purificato; potremmo dire che è un laboratorio in cui

certe tendenze di quella realtà sociale, altrove nascoste, diluite o represses, vengono sperimentate e messe alla prova in modo da sviscerare il loro pieno potenziale.

Hannah Arendt ha osservato che i campi di concentramento dei regimi totalitari

non servirono solo a sterminare popolazioni e a degradare esseri umani, ma condussero anche il terrificante esperimento di eliminare, in condizioni scientificamente controllate, la spontaneità in quanto espressione del comportamento umano e di annullare la personalità dell'uomo [...]. In circostanze normali ciò non sarebbe mai possibile, perché è impossibile eliminare del tutto la spontaneità [...]. Solo nei campi di concentramento è possibile concepire un simile esperimento¹⁷.

Lo stesso può dirsi della famiglia di show analoghi al *Grande Fratello*. Se i campi di concentramento servirono da laboratori in cui furono collaudati i limiti della tendenza totalitaria endemica nella società moderna, ma «in circostanze normali» addomesticata e attenuata, gli show di quel genere espletano la stessa funzione per la «nuova modernità» – la nostra modernità. A differenza di quegli esperimenti, tuttavia, il collaudo odierno è condotto pubblicamente, alla luce del sole, dinanzi a milioni di spettatori. In ultima analisi, oggetto dell'odierno collaudo sono i limiti della spontaneità deregolamentata, privatizzata e individualizzata; la tendenza interiore di un mondo totalmente privatizzato.

Certo, i governi statali non hanno fatto le valigie né intendono chiudere bottega. Assolutamente no. Oggi i governi non sono certo meno attivi, e forse lo sono più di quanto lo siano mai stati in tutta la storia moderna. Ma il loro impegno ricalca lo stile del Grande Fratello televisivo: lasciano i cittadini liberi di giocare la loro partita e di autoincolparsi qualora i risultati non siano conformi ai loro desideri. I governi sono intenti a ribadire senza sosta messaggi del tipo «non c'è alternativa», «sicurezza significa dipendenza» e «la protezione statale deresponsabilizza», e a intimare ai cittadini di essere più elastici e amare i rischi di cui il flessibile (leggi: erratico e imprevedibile) scenario di vita è irto. Come afferma Pierre Bourdieu, «ogni forma di intervento diretto e deliberato, o quanto meno quello proveniente dallo stato, per qualsivoglia motivo, è discredito in partenza»¹⁸. I ministri che contempiono tale intervento e osano manifestare in pubblico le loro intenzioni rischiano di essere denigrati e condannati come (nel migliore dei casi!) imperdonabilmente ignoranti delle «leggi del mercato» o degli «interessi economici». I ministri che hanno maggiori probabilità di essere elogiati per il loro acume, lungimiranza e dedizione agli interessi della nazione sono quelli (molto più numerosi) che – attraverso la regolarizzazione dello stato di deregolamentazione – partecipano all'«istituzionalizzazione dell'insicurezza», facendo «dell'insicurezza sociale il principio di fondo dell'organizzazione collettiva»¹⁹. Oggigiorno sta emergendo una nuova forma di dominio che spazza via il sistema ortodosso fondato sul dominio-tramite-coinvolgimento e utilizza la deregolamentazione quale suo principale veicolo: «Un modo di dominare fondato sull'istituzione dell'insicurezza – il dominio tramite la precarietà dell'esistenza»²⁰.

Questa è la «realtà» caratterizzata, come Ulrich Beck dimostra nei suoi studi, dalla «soggettivizzazione e individualizzazione dei rischi e delle contraddizioni prodotte dalle istituzioni e dalla società»²¹. In tale realtà, «la storia si riduce al presente (eterno) e tutto ruota attorno all'asse del proprio io personale e della propria vita personale». Forse oggi, mai come in passato, l'individuo è succube del gioco delle forze di mercato, un gioco di cui non è assolutamente conscio e che tanto meno riesce a capire o prevedere, ma dovrà pagare per le sue decisioni prese (o non prese) individualmente. «Il modo in cui si vive diventa la soluzione biografica a contraddizioni sistemiche», o piuttosto questo è ciò che

autorevolmente si dice e si fa credere agli sventurati individui (in realtà, una «soluzione biografica a contraddizioni sistemiche» è un ossimoro; la si può cercare, ma non trovare). Non sono solo i politici «alla Ponzio Pilato» che scaricano le contraddizioni sistemiche sulle spalle dei loro cittadini. Gli esperti consulenti sono anch'essi colpevoli: essi «scaricano le loro contraddizioni e conflitti ai piedi dell'individuo e lo lasciano con l'amichevole invito a giudicare tutto ciò criticamente in base alle proprie nozioni».

Il motivo principale per cui il consiglio degli esperti non aiuterà granché i loro clienti, e comunque non abbastanza, non è la scarsità di conoscenza individualmente acquisita né la debolezza delle facoltà mentali degli individui. Anche assumendo (spesso e forse quasi sempre, per assurdo) che il consiglio degli esperti su come «far sì che l'individuo prenda le cose in mano» sia adeguato e che possa, se messo in pratica, accrescere le sue capacità di assumere il controllo della propria vita, resta sempre insoluta la questione di fondo delle risorse, senza le quali il consiglio non può essere messo in pratica, e tanto meno adeguatamente sfruttato.

I cittadini degli stati odierni sono individui per sorte: gli elementi che caratterizzano la loro individualità – doversi affidare a risorse individuali e responsabilità individuali per i risultati delle scelte di vita – non sono questioni di scelta. Oggi siamo tutti «individui de iure», ma ciò non significa che siamo anche individui *de facto*. Quasi sempre, il controllo sulla vita è il modo in cui la storia della vita viene raccontata, anziché il modo in cui la vita viene vissuta.

Paradossalmente, il pressante invito a prendere la vita nelle proprie singole mani potrebbe sfociare in un controllo *meno* individuale sul suo corso. Quell'invito distoglie i pensieri e le azioni degli individui dalle condizioni collettivamente stabilite che determinano gamma e probabilità delle loro scelte e dei loro sforzi individuali. Sminuisce il significato delle cause comuni e delle azioni solidali ed elimina lo stato della società nel suo complesso dai fattori ritenuti rilevanti nei calcoli della vita. Insinua che non c'è nulla da guadagnare a serrare i ranghi e agire all'unisono, e che una condizione individuale può essere plasmata e manipolata a proprio piacere, il *modus operandi* della società è stato stabilito una volta per tutte e non è più passibile di riforma. Una vita individuale è una piccola gamma di alternative, ma non esiste alcuna alternativa alla forma della società in cui quella vita è vissuta. Soprattutto, «il privato» e «il pubblico» sono ubicati in mondi diversi, incomunicabili tra loro. Le due sfere rispondono a logiche diverse e intraducibili.

Tale impressione è creata e rafforzata, da un lato, dalla marcata individualizzazione di attività, progetti e obiettivi, e dall'altro dal venir meno dei poteri dello stato nazionale. L'odierna sovranità politica degli stati non è che un fantasma della proteiforme autonomia politico-economico-militare-culturale degli stati di ieri forgiata sul modello del *Totale Staat*. C'è ben poco che gli odierni stati sovrani possono fare, e ancor meno che i loro governi si arrischierebbero a fare, per contrastare le pressioni del capitale, della finanza e del commercio globalizzati (ivi incluso il commercio di cultura). Se pressati dai loro cittadini a ripristinare i propri standard di correttezza e giustizia, quasi tutti i governi risponderebbero che non possono fare nulla senza «alienare gli investitori» e dunque senza minacciare il PIL e il benessere della nazione e di tutti i suoi membri. Direbbero che le regole del gioco che sono costretti a giocare sono state decise (e possono essere modificate a proprio piacimento) da forze sulle quali essi hanno poca o nessuna influenza. Quali forze? Forze anonime quanto i nomi dietro cui si nascondono: competizione, commercio internazionale, mercati mondiali, investitori globali. Forze senza un indirizzo fisso, extraterritoriali (diversamente dai poteri essenzialmente

territoriali degli stati), liberi di girare per il globo – a differenza delle istituzioni statali che invece restano, nel bene e nel male, ma indissolubilmente, legate al suolo. Forze mutevoli e sfuggenti, elusive, evasive, difficili da individuare e impossibili da afferrare.

E così, da un lato, gli individui nutrono sempre meno interesse per i loro affari comuni/condivisi, in ciò abilmente coadiuvati da uno stato ben felice di cedere alla sfera privata quante più possibili delle sue passate responsabilità. Dall'altro, lo stato si dimostra sempre più incapace di far quadrare i conti entro i propri confini o di imporre i livelli di protezione, assicurazione collettiva, principi etici e modelli di giustizia in grado di mitigare l'insicurezza e alleviare l'incertezza che sgretolano il senso di autofiducia dell'individuo, condizione necessaria per qualsiasi coinvolgimento di lungo periodo negli affari pubblici. Il risultato congiunto dei due processi è un crescente divario tra «pubblico» e «privato», e un graduale ma incessante abbandono dell'arte della conversione reciproca tra problemi privati e tematiche pubbliche, autentica linfa vitale di tutta la politica. Contrariamente ad Aristotele, sembra che le nozioni di bene e male nella loro odierna forma privatizzata non generino più l'idea di «buona società» (o di male *sociale*); e che qualsivoglia speranza di bontà sovraindividuale si possa coltivare, difficilmente sarebbe riposta nello stato.

L'incertezza: la radice prima dell'inibizione politica

La capacità di apprendere è la più straordinaria, forse la più potente delle armi umane – ma solo in un ambiente regolare, in cui una certa condotta viene di norma sempre, o quasi, ricompensata e un'altra punita. La capacità umana di apprendere, memorizzare e standardizzare un certo tipo di condotta dimostratosi valido in passato (vale a dire che ha ottenuto un riconoscimento) può tuttavia rivelarsi esiziale qualora i nessi tra azioni e risultati siano casuali, effimeri e mutino repentinamente.

Qualche tempo fa Richard Sennett tornò in una panetteria di New York visitata trent'anni prima per una ricerca²². Scoprì, con il senno di poi, che il «tempo routinizzato» di cui i panettieri si erano in passato lamentati e che avevano finito col detestare creava nondimeno «un'arena nella quale i lavoratori potevano avanzare le proprie richieste, un'arena che conferiva potere». La routine, conclude Sennett, «può avvilire, ma anche proteggere. La routine può disgregare il lavoro, ma può anche ricostruire una vita». Ma la routine è l'ultima cosa che si può trovare nell'odierno regime di dominio che (per parafrasare Beck) prepara la scena per la ricerca di soluzioni biografiche a contraddizioni sistemiche. Oggi le condizioni mutano all'improvviso, sconfiggendo qualsiasi capacità di ragionevole previsione, senza seguire alcuna logica stabile o modello leggibile. La conseguente esperienza del tempo disgiunto, che barcolla da un episodio impreveduto all'altro, minaccia «la capacità delle gente di ritagliarsi il proprio personaggio all'interno di un lungo itinerario narrativo». Forse i lavoratori più anziani ricordano come in gioventù i loro progetti fossero a lungo termine, così come i loro legami e vincoli di solidarietà, ma si chiedono se sia ancora rimasto un minimo di significato reale nella nozione di «lungo termine». Sono in imbarazzo allorché si tratta di spiegarne il significato ai loro colleghi più giovani, che non hanno i loro ricordi e la cui conoscenza del mondo deriva da ciò che si vedono girare intorno. Come uno degli intervistati di Sennett ha confessato: «Non puoi immaginare quanto mi senta stupido quando parlo ai miei figli di impegno. Per loro si tratta di una virtù astratta; non la vedono da nessuna parte».

Sotto il vecchio regime di dominio, entrambi i partner coinvolti nel rapporto di potere

sapevano bene di essere destinati a restare in reciproca compagnia per un lungo periodo, dal momento che non potevano «cavarsela da soli». L'impegno era *reciproco*. Nell'archetipo di «fabbrica fordista», questo tipo di ideale cui anelavano tutte le istituzioni della modernità solida, la ricchezza e il potere di Henry Ford dipendevano dai suoi operai esattamente come la sussistenza degli operai dipendeva da Ford e dai suoi collaboratori. Entrambe le parti sapevano che si sarebbero rinviate – il giorno dopo e nei mesi e anni a venire. Questa prospettiva temporale permetteva loro di percepire il rapporto reciproco come un «conflitto d'interesse» (tra due semplici passanti, invece, può esserci antipatia, ma nessuna forma di conflitto), e li induceva a cercare subito di mitigare tale conflitto, di renderlo sopportabile e anche di tentare di risolverlo con reciproca soddisfazione. Per quanto conflittuale, sgradevole o irritante potesse essere la coabitazione, una volta stabilito che tale coabitazione sarebbe durata a lungo, entrambe le parti ebbero interesse a negoziare un *modus vivendi* reciprocamente accettabile. E una volta negoziata tale forma di aggregazione, poterono contare sulla sua longevità. In tal modo essi ottennero una solida ossatura entro cui coltivare le proprie aspettative e i propri progetti per il futuro. Questo vantaggio è il motivo principale che induce a sottoscrivere un negoziato. È la prospettiva di tale vantaggio che stimola nei partner l'interesse alla discussione, al confronto, al compromesso e all'accordo, e che li induce a preservare tutto ciò.

Oggi, invece, l'assunto del «ci vediamo» appare a molte persone sempre più nebuloso. I personaggi del gioco della vita vanno e vengono e sono destinati a svanire e ad essere sostituiti svariate volte via via che il gioco procede. La scena dell'azione muta costantemente a un ritmo difficile o impossibile da seguire per le capacità di percezione e memorizzazione. Trame, scenari e personaggi cambiano molto prima che gli attori abbiano terminato di recitare le loro battute.

Non è chiaro quali siano le regole del gioco attualmente in vigore. A volte i contendenti hanno perfino buoni motivi per dubitare che esistano delle regole, o che tutti i contendenti seguano le medesime. Alain Peyrefitte fa risalire la spettacolare eruzione di energia creativa dell'era moderna alla diffusa fiducia in se stessi e negli altri, entrambe fondate sulla fede nella longevità e indiscussa autorità delle istituzioni sociali. «Per crescere bisogna credere: ma in cosa?»²³. Peyrefitte teme che la fiducia venga meno una volta che il terreno in cui è stata piantata diventi, come le istituzioni sociali della nostra era, arido e friabile. Quando la fiducia non ha un solido terreno in cui affondare le radici, il coraggio necessario per rischiare, per assumersi responsabilità e impegni di lungo periodo viene meno.

All'epoca in cui ero studente, uno dei personaggi più popolari nella scienza del comportamento animale era un pesce chiamato spinarello. Gli spinarelli maschi costruiscono delle tane in cui le femmine depongono le uova, e quindi montano di guardia alla tana finché le uova non si schiudono. Un'invisibile linea di confine separa l'«area domestica» circostante la tana (vale a dire lo spazio che il maschio difende dagli intrusi, attaccando tutti gli altri spinarelli maschi che lo invadono) dal «territorio esterno» (vale a dire tutto lo spazio restante, da cui il maschio fugge qualora gli capiti di incrociare un altro maschio della sua specie). In esperimenti di laboratorio, due spinarelli maschi in fregola vennero messi in una vasca troppo piccola per permettere di tracciare le rispettive «aree domestiche». Questi maschi confusi, che ricevevano segnali contraddittori e inconciliabili e quindi incapaci di decidere se combattere o fuggire, assumevano una postura verticale e nascondevano la testa nella sabbia, un comportamento ovviamente del tutto inadeguato al problema e tanto meno alla sua risoluzione. Dai tempi in cui ero

studente, la scienza del comportamento animale ha compiuto enormi progressi. Gli spinarelli sono forse stati dimenticati, ma la loro condotta singolare è stata riconosciuta come epitome di una costante molto più ampia e probabilmente universale: ogni qual volta si trovano innanzi a segnali contraddittori, ambigui, illeggibili, incostanti, o labili, gli animali tendono a sviluppare *inibizione*: una sorta di paralisi comportamentale. Le modalità di comportamento acquisite, diventate abituali, vengono meno. Ciò che ne consegue è una depressione comportamentale che si manifesta in una totale inazione, oppure il ricorso a una «condotta irrazionale» – mosse vagamente o per nulla correlate alla situazione che provoca angoscia. Qualora si adotti la seconda soluzione, la tensione tende ad essere temporaneamente alleviata attraverso un'inutile aggressione che lascia intatte le cause dell'angoscia. Alternative comportamentali simili sono state osservate nel caso di segnali sicuramente non ambigui, ma che preconizzano un pericolo inevitabile, qualunque cosa l'animale minacciato possa fare (essendo escluse sia la fuga che la lotta).

Entrambe queste situazioni prevalgono nella vita umana nella «fase liquida»²⁴ dell'era moderna. Il più delle volte, cartelli stradali e punti di orientamento, lungi dallo stare fermi, sembrano dotati di rotelle; cambiano posto più rapidamente del tempo necessario per raggiungere le destinazioni che indicano, e non restano mai fermi abbastanza a lungo da permettere ai viaggiatori di memorizzare il percorso. Quasi sempre agli incroci ci sono svariati cartelli che indicano strade diverse per giungere alla destinazione desiderata, o che indicano altre destinazioni, mai sentite prima, mai esplorate e per tale motivo seducenti. In entrambi i casi il risultato è un'ambiguità che genera ansia. A rendere la situazione ancor più insidiosa e al contempo più irritante, i pochi segnali che appaiono stranamente chiari, incontestabili e dunque giudicati affidabili, suggeriscono strade che molti viaggiatori non possono percorrere o perché privi dei mezzi necessari o perché si ritrovano l'accesso sbarrato. Il non poter raggiungere una meta solitamente considerata sicura e attraente è un'esperienza penosa. Il vedersi precluso il tentativo – concesso ad altri – di raggiungerla, o il non avere risorse adeguate per poterlo fare, preannuncia un dolore imminente che tuttavia non si può in alcun modo evitare. Questo è esattamente il tipo di situazione che si ritiene precluda una condotta razionale e scateni invece o inibizione o un'aggressività casuale e non mirata.

Non sorprende che i sintomi delle due tipiche reazioni all'ambiguità e all'incertezza abbondino e diventino sempre più rilevanti e frequenti.

Da un lato, l'interesse nella «Politica» con la «P» maiuscola (vale a dire quella che si estrinseca in organizzazioni espressamente politiche, in partiti politici e in programmi di governo), e la forza e intensità delle fedi politiche, per non parlare della partecipazione quotidiana ad attività tradizionalmente classificate come politiche, stanno svanendo a ritmo sempre più rapido. In linea con l'umore dei tempi, ci si attende che i «cittadini» non guardino più in là della prossima riduzione fiscale o integrazione pensionistica e non si interessino ad altro che ad avere liste di attesa più brevi per un posto in ospedale, meno barboni per strada, più criminali in galera o maggiore tempestività nello scoprire potenziali sostanze dannose negli alimenti. Pochi o forse nessun politico consumato avrebbe il coraggio di proporre la visione di una «buona società» ad elettori che, essendosi già scottati più volte le dita, sono noti per preferire un *oggi diverso* a un *domani migliore*. Eminent figure politiche, come Laurent Fabius²⁵, nei rari momenti in cui si spingono a proporre «un'idea» (nel caso di Fabius un'idea alquanto banale di «ecosviluppo», vale a dire di uno sviluppo basato su un approccio ecologico – una mossa comunque dettata dalle frizioni interne all'«eterogenea sinistra» francese, più che ispirata dalle grandi visioni dei leader), si sentono subito in dovere di scusarsi con l'opinione

pubblica perché costretti a parlare di qualcosa la cui realizzazione richiede più di qualche giorno: «Posso già sentire alcuni commentatori chiedere: perché mai, in nome di Dio, il ministro dell'economia e della finanza francese pensa al lungo periodo? Non dovrebbe concentrarsi sulle cose da fare adesso?»

Non sembra esserci mercato per le visioni a lungo termine di una «buona società». Ci sono pochi fornitori, e altrettanto pochi potenziali compratori. L'interesse per il governo del paese e il suo operato, se ancora esiste, tende ad essere a breve termine quanto le crisi ministeriali. Nessuno ha voglia di cambiare un futuro distante, dal momento che non si vede alcuna connessione tra le azioni correnti dei cittadini (o la loro apatia) e la forma delle cose future. Luc Boltanski ed Éve Chiapello hanno rilevato come nei luoghi di lavoro oggi gli impiegati «non fanno più carriera, ma passano da un progetto all'altro; il buon esito del progetto in corso dà loro accesso a quello successivo»²⁶. Tony Blair è famoso per la sua convinzione che scopo precipuo del vincere una campagna elettorale sia quello di vincere la successiva.

L'altra reazione comune all'impotenza, l'aggressività, non è tanto un'alternativa quanto un complemento all'inibizione. Quasi sempre, le due risposte scattano simultaneamente. Al ritiro dall'*agorà* – dove le battaglie politiche vengono lasciate a piccole unità professionistiche equipaggiate con dispositivi tecnologicamente sofisticati, dal momento che il loro esito non sembra dipendere dal coraggio del soldato semplice – si coniuga il trasferimento dello spirito combattivo in posti più a portata di mano e quindi evidentemente più facili da gestire. I «cinque minuti di odio» di Orwell, non sono più orchestrati dai governanti di un paese: come molte altre cose soggette al principio della «sussidiarietà», essi sono stati deregolamentati, privatizzati e lasciati all'iniziativa locale, o meglio ancora, personale.

I giornali scandalistici riempiono di volta in volta il vuoto, facendosi in quattro per condensare, incanalare e concentrare le frustrazioni diffuse dei soggetti politicamente inibiti, ben felici di scegliere degli obiettivi su cui far scaricare tutta l'energia non impiegata su questioni legate alla «causa comune». E di figure che ispirano odio e paura non c'è certo penuria: pedofili tornati in libertà dopo aver scontato una condanna, «lavavetri abusivi», teppisti, ubriacconi, scansafatiche, falsi rifugiati politici o emigranti «puramente economici», tanto per fare qualche esempio. Poiché il combattere una qualsiasi di queste figure lascia un senso d'incertezza non meno deprimente di quanto lo fosse prima dello scontro, ed è improbabile che allievi l'attanagliante, dolorosa sensazione d'impotenza per un tempo maggiore di quello che passa tra un'esplosione di aggressività e l'altra, occorrono sempre nuovi oggetti di odio e nuovi bersagli di aggressione. E i giornali scandalistici provvedono tempestivamente a scoprirli o inventarli, e a darli in pasto ai loro ansiosi lettori, già precotti e pronti per il consumo. Ma per quanto intensi possano essere, tutti gli sforzi di questi giornali sarebbero vani se non esistesse un'ansia grande e profonda, distolta dalla sua reale causa e alla disperata ricerca di sbocchi alternativi.

Raramente l'orchestrazione dell'aggressione consuma tutta l'energia aggressiva generata dalla costante incertezza e impotenza. Ne resta sempre abbastanza da poter essere riversata sui settori privati, autonomi, della rete di legami sociali: partnership, famiglie, quartieri, colleghi di lavoro. Tutti questi tendono oggi a diventare luoghi di violenza, spesso etichettata da commentatori esterni come «gratuita», perché priva di un motivo apparente e tanto meno di un fine razionale. Le case domestiche diventano surrogati dei campi di battaglia per i giochi di autoaffermazione eliminati dalla pubblica arena. Altrettanto dicasi per i supercontrollati quartieri dai quali uno spera di poter

dirigere il gioco dell'eliminazione anziché diventarne il bersaglio. E lo stesso vale per i luoghi di lavoro, che si trasformano facilmente da ripari di solidarietà e cooperazione in teatri di competizione all'ultimo sangue.

Tutti questi mezzi per scacciare lo spettro dell'impotenza sono irrazionali, nel senso che non colgono il bersaglio. Non si avvicinano affatto alle vere cause del dolore, che restano dunque immutate. Date le circostanze, tuttavia, fintantoché sarà impossibile giungere alla radice del problema (o questa sarà l'impressione), essi potranno essere interpretati come «razionali», nel senso di una razionalizzazione psicologica della disattesa urgenza di autoaffermazione e autostima. Qualunque sia il verdetto, nessuno mette in dubbio che gli sbocchi alternativi all'ansia generata dalla combinazione di incertezza e impotenza approfondiscono e intensificano, anziché placare, l'ansia che dovrebbero combattere o dissolvere. Tendono a logorare o spezzare i legami dell'impegno reciproco, questa *conditio sine qua non* dell'azione solidale, senza la quale non è possibile né giungere alle cause reali dell'ansia né influire su di esse.

Difendere la legge e l'ordine è, tuttavia, una delle funzioni ortodosse che lo stato, oggi come ieri, è ancora ansioso di espletare, e dunque è poco probabile che venga tollerata l'aggressione autoalimentata e autodiretta. Lo stato non resterebbe certo a guardare passivamente i propri cittadini «prendere la legge nelle proprie mani». La violenza familiare, di quartiere, di strada o da stadio tende a essere schiacciata con la coercizione e la repressione da parte degli organi statali; e chi la perpetra non fa altro che chiedere scriteriatamente un'ulteriore prova della propria impotenza. Minore invece è il rischio implicito qualora l'aggressione venga rivolta contro se stessi: contro il proprio corpo o la propria psiche. Poiché gli sbocchi alternativi sono o bloccati o irti di pericoli, ci sono buoni motivi per ritenere che l'odierna ossessione per la forma fisica (che ritroviamo in pratiche quali dieta, controllo del peso, jogging, «sessioni di palestra» e altre attività snervanti e a volte dolorose, che in qualche caso ricordano la tortura autoinflitta), a parte le sue altre funzioni, serva proprio a reindirizzare il surplus di ansia. È tuttavia più probabile che una simile diversione di energie spieghi almeno in parte l'uso di droghe, l'epidemicamente diffusa diffusione di disturbi anoressici e bulimici, le malattie allergiche e altre patologie psicosomatiche, nonché le numerose forme, nuove e vecchie, di depressione psichica.

Tutti questi sono effetti collaterali dell'incertezza, mascherati da cure. La prima vittima dell'errore è l'impegno politico, quel tratto costitutivo dell'essere cittadino. E, di conseguenza, della politica nel suo originario senso aristotelico.

La seconda secessione

L'odierna crisi di cittadinanza e di disincanto verso le potenzialità dell'impegno politico è in ultima analisi radicata nell'impressione non del tutto infondata che le forze di azione *efficace*, e in particolare di azione efficace *collettiva*, e soprattutto di azione efficace *collettiva di lungo periodo*, siano assenti e che non esistano modi evidenti di farle risorgere o di concepirne di nuove. Come ci si potrebbe aspettare nella situazione di dissonanza cognitiva che ne deriva, il disagio generato da tale impressione tende a essere lenito dalla convinzione che la dipartita dell'azione collettiva non sia da compiangere, dal momento che era, e sempre sarà, irrilevante nel migliore dei casi, e nel peggiore un'acerrima nemica dell'avanzamento del benessere e della felicità individuali. Si può tuttavia sostenere che in buona misura tale convincimento ricorda la favola della volpe e l'uva.

Comunque stiano le cose, sembra che la chiave per i problemi che affliggono la vita

politica contemporanea, e che preoccupano chi ricerca quella vita, vada ricercata e con tutta probabilità possa essere trovata nei mutamenti responsabili della crescente impotenza delle attuali forze di azione politica collettiva.

Nel riassumere le radicali trasformazioni del XVIII e XIX secolo, Max Weber concluse che l'«atto di nascita» del capitalismo moderno è da individuare nella separazione del lavoro dalla amministrazione domestica. Molti anni dopo, Karl Polanyi avrebbe suggerito che questa separazione, associata a quella dei produttori dai mezzi di produzione già rilevata da Karl Marx, mise in moto la «grande trasformazione» che noi oggi tendiamo a compendiare nell'idea di società moderna.

Nel parlare di «amministrazione domestica», Weber intendeva ben altro che la cucina comune, le camere da letto, il nucleo intorno al quale la famiglia si riuniva per i pasti e la piccola fattoria o officina a conduzione familiare. In epoca precapitalista, «amministrazione domestica» significava la complessa rete di istituzioni interconnesse – quartiere, villaggio, paese, parrocchia, gilde – di cui la masseria di famiglia era parte integrante. Nell'ambito di tale struttura, gran parte delle singole e indipendenti attività umane venivano ad aggregarsi. Tale struttura implicava tutto quanto era necessario per riprodurre quotidianamente il modello di vita comune e la regolarità delle interazioni umane. Essa era anche l'efficace tutore collettivo degli standard etici ritenuti obbligatori per tutte le persone coinvolte, dei diritti, doveri e obblighi che tutti dovevano osservare: il loro unico e per gran parte della storia più che sufficiente guardiano.

Nel separarsi da questa struttura incentrata sull'amministrazione domestica, il lavoro acquisì una libertà senza precedenti. Si ritrovò slegato dalle pastoie degli obblighi etici e degli impegni a lungo termine e divenne in misura inusitata un territorio libero da norme e da qualsiasi tipo di governo. O piuttosto, fu libero di stabilire le proprie norme e regole, e di ignorare norme e regole cui altri ubbidivano e che desideravano fossero vincolanti per tutti. Poté subordinare tutte le proprie azioni, dal concepimento alla realizzazione, alla ricerca del profitto e al calcolo razionale di guadagni e perdite, prestando poco o nessun interesse ai possibili effetti di tali attività sulla vita delle persone direttamente coinvolte o indirettamente colpite.

Le conseguenze immediate di questa radicale svolta sono ben note. L'epoca del «decollo» del capitalismo moderno è passata alla storia come un'era di smodata cupidigia e di efferata crudeltà nei confronti dei più poveri e meno fortunati, di tetre, assordanti e maleodoranti «fabbriche infernali», del proliferare di fetide e squallide strade malfamate, di una sempre più accentuata polarizzazione sociale tra abbienti e non abbienti, di una crescente povertà di massa, miseria e squallore. I successi dei primi spregiudicati imprenditori, inebriati dal vasto spazio vuoto che dall'oggi al domani sostituì i campi coltivati delle piccole officine familiari, delle gilde artigiane e dei distretti rurali, scatenarono una diffusa e pressoché universale protesta morale. Ma i lamenti dei diseredati e degli spiantati e le rimostranze dei predicatori etici sarebbero rimaste voci nel deserto se non ci fosse stato l'avvento degli stati nazionali, che invasero la «terra di nessuno», sempre più decisi a contestare e abbattere il dominio dei suoi sfruttatori fino ad allora incontrastati.

Il XIX secolo divenne un'epoca di restrizioni gradualmente imposte al gioco del profitto – condotto senza regole e senza esclusione di colpi. Al divieto del lavoro minorile seguirono la riduzione per legge dell'orario di lavoro, le regolamentazioni in materia di sicurezza e igiene e l'infinita serie di altre leggi che proteggevano il più debole dall'onnipotenza del più forte. Soprattutto, la legalizzazione dei sindacati e delle loro strategie di lotta garantì alle vittime presenti e future del progresso capitalistico il diritto a

un'efficace autodifesa. Infine, ma non meno importante, la forte espansione dei diritti umani, anche se duramente contestata, sfociò in un consenso «al di sopra della destra e della sinistra» sulla necessità di un'assicurazione collettiva contro le disgrazie individuali, la cui espressione pratica fu l'introduzione dello stato assistenziale.

Oggi stiamo vivendo il processo della «grande separazione-stadio 2». Fino a ieri imprigionato in una ancora più restrittiva, irritante e invadente gabbia di controllo etico/sociale esercitato dallo stato nazionale, il capitale è riuscito a fuggire in una nuova «terra di nessuno», dove quasi nessuna regola confina, restringe o limita la libertà imprenditoriale. Il nuovo spazio in cui oggi si muovono i nuovi affari (globali) è, in base agli standard degli ultimi due secoli, pienamente e autenticamente *extraterritoriale*. Si tratta di un vero e proprio «spazio esterno», dal quale è possibile sferrare colpi e incursioni mordi-e-fuggi che trovano tutte le aree del globo territorialmente definite, e al quale nessun potere legato al territorio può resistere. Questo spazio globale è fuori portata di tutti gli odierni custodi istituzionali degli standard di decenza e responsabilità etica. La storia, potremmo dire, si ripete, sebbene questa volta su scala molto maggiore. E altrettanto fanno la miseria e lo squallore umani che tendono a crescere e dilagare nel corso dell'emancipazione degli affari dal controllo politico ed etico.

Lo studio di Alexis de Tocqueville sugli anni di decadenza dell'*ancien régime* ci insegna che i protagonisti dell'originaria separazione poterono scappare dalla rete tanto facilmente perché gran parte delle sue maglie erano già logore e l'intera rete era già in un avanzato stato di sfacelo. Gli affari non volevano restarvi impigliati, ma essa non era comunque in grado di trattenerli. E così l'introduzione da parte dei rivoluzionari francesi di un nuovo tipo di autorità statale, che ovunque penetra, indaga e interferisce, poté essere visto come frutto dell'urgente necessità di riparare al danno fatto dalla fin troppo palese debolezza delle vecchie istituzioni, che combattevano vanamente e in condizioni di inferiorità per arrestare o quanto meno rallentare l'incessante processo di disintegrazione dell'ordine sociale. Anche questo aspetto della storia sembra ripetersi nell'epoca della seconda grande separazione. Ancora una volta il lavoro si è emancipato dai vincoli locali, questa volta non dall'amministrazione domestica, ma dallo stato nazionale. Ancora una volta si è ritagliato un «territorio extraterritoriale» in cui è praticamente libero di dettare le proprie regole. Sembra che l'odierno *ancien régime*, così come rappresentato dalla moltitudine di stati nazionali sovrani, sia sempre più incapace di tamponare, e tanto meno arrestare, la fuga delle lobby affaristiche da un controllo democratico confinato, oggi come ieri, localmente. Ancora peggio, sembra anche che ciascun nuovo atto di fuga acuisca ancor più l'impotenza dell'*ancien régime*-stadio 2.

Fino alla sua pressoché completa divisione in due blocchi di potere, che guardavano in cagnesco qualsiasi rifiuto di schierarsi (perfino i pochi e sparuti paesi «neutrali» tentarono disperatamente di formare un proprio «blocco antiblocco»), la superficie del globo era suddivisa nei territori distinti e reciprocamente indipendenti degli stati sovrani. La sovranità statale era proclamata totale e indivisibile e lottava per conformarsi a quell'ideale, con tutti gli altri stati parimenti sovrani pronti ad aiutarsi tra loro a sostegno del principio comune.

Tale sovranità politica era una questione onerosa. Richiedeva la capacità di far quadrare i conti, difendere i propri confini e tenere a bada i vicini potenzialmente pericolosi, nonché il potere di assemblare e sostenere un modello culturale completo che provvedesse a ciascun aspetto della vita in comune. Per tal motivo, solo un numero relativamente esiguo di popolazioni poteva superare la prova di «statalità». L'indipendenza poteva essere un premio ambitissimo e affannosamente ricercato, ma era

accessibile solo a poche anime elette. La Società delle Nazioni, diversamente dalle Nazioni Unite dei giorni nostri, contava pochissimi membri.

Tutto cambiò, tuttavia, una volta che tutti gli elementi della triade di poteri (economico, militare e culturale) su cui si presumeva poggiasse la sovranità politica iniziarono a traballare, logorarsi e cadere a pezzi, anche nel caso di stati tradizionali, relativamente provvisti di risorse e con salde radici. Oggigiorno sono ben pochi (se mai ne esistono ancora) gli stati nazionali di cui si possa dire che sono autonomi, e tanto meno autonomi e autosufficienti in senso economico, militare e culturale. Le ortodosse, severe e rigorose prove di «statalità» sono tali, che pochi se non nessuno degli stati esistenti oggi le supererebbe. L'autarchia economica, militare e culturale non è più un requisito indispensabile quando si tratta di reclamare e concedere l'indipendenza politica. Il risultato congiunto di tutte queste svolte è la progressiva frammentazione politica (alcuni osservatori dicono *balcanizzazione*) del globo. Gli edifici delle Nazioni Unite, non progettati per una tale esplosione, cadono a pezzi.

Il proliferare di stati nazionali procede tuttavia di pari passo con il loro indebolimento. Piccoli per dimensione, quantità di risorse o entrambe le cose, gli stati economicamente e militarmente dipendenti e culturalmente menomati non hanno alcuna influenza e troppo poco potere negoziale o d'interdizione per acquisire lo status di attori rispettati e di pari statura dei protagonisti della scena globale. Molti, forse quasi tutti i seggi nell'assemblea delle Nazioni Unite – un'organizzazione creata per stabilire, applicare e controllare le regole del gioco globale – sono occupati dai portavoce delle varie «repubbliche delle banane»; da bardi di corte delle grandi multinazionali anziché da persone autonome e dotate, capaci di stabilire e far rispettare le regole per il capitale «straniero» o, più correttamente, nomade.

Le prospettive della politica globale

Come spiegare questo puzzle di due processi che puntano palesemente in direzioni opposte? L'odierno proliferare di unità politiche nominalmente sovrane è una questione di sfasamento temporale, una temporanea disfunzione che verrà prima o poi rettificata? È una questione di istituzioni economiche che si muovono più rapidamente e si lasciano dietro le più lente e inerti strutture politiche, riluttanti a «modernizzarsi», almeno nelle prime fasi della maratona? È presumibile che queste strutture si levino, sebbene più lentamente, al livello di pensiero ed azione già conseguito dagli affari globali e così facendo ripristinino ciò che secondo i criteri ortodossi saremmo disposti a riconoscere come un *equilibrio sistemico*? Forse è questo che ci riserva il futuro. Ci sono, tuttavia, molti fatti che dovrebbero metterci in guardia dal saltare a una simile conclusione.

Oggigiorno la sovranità *politica* non è semplicemente invocata con più forza e vigore che mai; e non lo è soltanto da popolazioni che l'avrebbero difficilmente reclamata in passato. È anche supportata dall'«opinione pubblica mondiale» in modo più partecipe di quanto sia mai avvenuto in passato e concessa dai poteri che contano – tranne quando c'è tra i piedi un vicino più intraprendente e potenzialmente dannoso. Allorché la Slovenia si rifiutò di condividere le sue entrate fiscali con Belgrado, Helmut Kohl affermò che le si dovesse concedere l'indipendenza perché etnicamente omogenea; in quell'occasione nessuno parlò di autosufficienza economica, militare o culturale. Ciò segnò una radicale svolta nei criteri di assegnazione dell'indipendenza politica nel nuovo mondo globalizzato.

Per dominare un territorio nel mondo odierno (diversamente dall'imperialismo ai

tempi della modernità solida) non è necessaria alcuna invasione territoriale, nessun invio di truppe per occupare e controllare il territorio conquistato, nessuna installazione di guarnigioni permanenti e uffici amministrativi. Oggigiorno tutte queste strategie sembrerebbero, se raffrontate ai nuovi mezzi disponibili, insopportabilmente vecchie, inutili e soprattutto costose. Oggi il vero potere si manifesta nella capacità di evitare tali antiquate strategie. Una calamità da evitare più di qualunque altra e tenacemente rifuggita da chi ha il potere è il «coinvolgimento a terra», il doversi assumere la responsabilità della gestione locale della legge e dell'ordine e il doversi occupare quotidianamente della sopravvivenza dei residenti. Dopo tutto, oggi è possibile conquistare e asservire territori a un costo molto minore. L'«indipendenza» statale garantita a unità territoriali e popolazioni sempre più piccole e deboli è un mezzo molto più economico e dunque «più razionale» di diffondere e rafforzare il dominio globale. Oggi l'instaurazione del libero commercio e l'abolizione di tariffe e dazi di consumo è sufficiente per ottenere quel tipo di dominio per il quale un tempo erano necessari la conquista militare, il controllo gestionale e l'appropriazione di territorio.

E così la sovranità statale diventa più semplice da ottenere, mentre il suo ambito e contenuto vengono progressivamente a impoverirsi. Via via che l'autogestione economica, militare e culturale diventano rapidamente reliquie del passato e sopravvivono sempre più come mere finzioni o vuote pretese («concetti-zombie», per usare l'arguta definizione di Ulrich Beck), lo stato tende a essere ridotto allo status di un distretto di polizia ampliato e nobilitato. La funzione che ci si attende espletare è mantenere la legge e l'ordine e in tal modo impedire che il territorio sotto il proprio dominio si trasformi in un'«area proibita» per il capitale nomade. Una parte cruciale del dovere di «legge e ordine», che l'indipendenza garantita dallo stato è chiamata a sostenere, è controllare la selettività dell'osmosi: separare le cose e le persone ammesse da quelle che è meglio bloccare alla frontiera.

Un'ulteriore funzione è assicurarsi che il paese offra a chi vi è stato ammesso, ai venditori ambulanti del capitale nomade, un ambiente confortevole, ospitale e attraente nel quale essi sarebbero lieti, seppur fino a ulteriore notifica, di piantare le tende. Un obiettivo probabilmente raggiungibile mediante costanti riduzioni fiscali, riducendo al minimo indispensabile la regolamentazione delle condizioni di lavoro, pacificando o imbavagliando le organizzazioni di difesa dei lavoratori, e soprattutto non applicando alcuna restrizione al libero movimento in entrata e in uscita di quel capitale. Nel complesso, la *conditio sine qua non* per rendere felici gli «investitori globali» e indurli a cercare profitti nel proprio paese anziché in un altro è rendere la condizione dei produttori e consumatori locali il più precaria possibile. La *precarité*, come Pierre Bourdieu ha ripetutamente affermato²⁷, è la migliore assicurazione contro un'efficace opera di resistenza o ribellione a tutti i poteri costituiti; nonché, ai nostri tempi, contro le pressioni della globalizzazione.

Riepilogando: la globalizzazione nella sua forma attuale impone un drastico ridimensionamento della sovranità statale di stile ortodosso. Al contrario, il sottrarre alla sovranità statale le sue prerogative ortodosse è per i partecipanti del capitale globale la più sicura e ambita garanzia del loro incontrastato dominio globale. Alla luce di tale interdipendenza, ci si chiede se l'odierna frammentazione politica – che ha reso impossibile, se non impensabile, una qualsiasi azione politica (e tanto meno democraticamente controllata) equiparabile alla dimensione globale delle forze economiche – sia davvero, com'è stato detto, l'effetto di uno «sfasamento temporale» (un temporaneo malfunzionamento di un sistema momentaneamente sfasato, un'a-

berrazione destinata a essere curata nel lungo periodo), o se non sia piuttosto un tratto endemico e duraturo di un emergente sistema globale diverso da tutti gli altri sistemi sociali fino a oggi conosciuti. Non sono forse la reciproca sfasatura degli elementi, il continuo disequilibrio, l'infinita serie di squilibri e scombussolamenti sfocianti in una massiccia produzione di incertezza a ogni livello di organizzazione sociale, le qualità intrinseche che fanno del «nuovo disordine globale» (per usare la felice espressione di Kenneth Jowitt) un *sistema*? È questa una domanda alla quale non è possibile dare una risposta netta e precisa, e tale è destinata a restare nella misura in cui è soltanto una domanda *teorica*. La risposta, qualsiasi possa essere, può essere fornita solo dalla *pratica politica*.

Poiché in un regime d'interdipendenza globale le possibilità di azioni efficaci e di un loro esito soddisfacente sono flebili ed erratiche, e soprattutto refrattarie a qualsiasi forma di predeterminazione, la mobilità diventa una risorsa quanto mai preziosa e ambita. Se le possibilità non possono essere «ancorate a terra» e rese durevoli, occorre andare *là dove* queste appaiono e *quando* appaiono: e ciò impone di non farsi mai coinvolgere a livello locale, essere sempre liberi di tagliare i vincoli localistici e fare le valigie con brevissimo preavviso, portarsi poco bagaglio e viaggiare leggeri. La capacità di muoversi è diventata il maggiore e forse il principale fattore di stratificazione dell'emergente gerarchia globale. Non sorprende che l'acquisizione di tale capacità sia fortemente disuguale e sia diventata materia di contesa nonché un'ambitissima posta in gioco nella lotta per la competitività. È un elemento cardine del nuovo fenomeno di polarizzazione di opportunità e standard di vita, di poteri di autoaffermazione e livelli di libertà personale.

Nonostante le apparenze (insinuate e rese credibili dalle statistiche sui viaggi aerei, vendite di automobili, o dalla saturazione delle reti per telefonia mobile, che tendono di norma a riportare i «totali» o le «medie» e dunque a mascherare anziché rivelare gli effetti sociali della «crescita»), la mobilità resta una risorsa scarsa. Come alcune cifre recenti dimostrano²⁸, i viaggi a lunga distanza sono principalmente appannaggio dei residenti dell'Europa occidentale e meridionale e del Nord America, e di questi il 20% più ricco viaggia circa 3,5 volte più del 20% più povero. Nel complesso, il 98% della popolazione mondiale non si trasferisce mai in un altro luogo di residenza, mentre anche nella benestante Gran Bretagna il 50% della popolazione vive ancora in un raggio di otto chilometri dal luogo natio. E via via che il valore e l'attrattiva della mobilità aumentano, crescono anche le pene e le privazioni che la promozione della mobilità inevitabilmente produce.

La palese disuguaglianza nell'accesso alla mobilità non è solo il prevedibile, in quanto «naturale», effetto della disparità di reddito, che non permette ai poveri di sostenerne i costi. La differenziazione delle occasioni di mobilità è una delle poche strategie avidamente e tenacemente perseguite dai governi delle aree più benestanti nella loro interazione con la popolazione di quelle meno abbienti. Tale differenziazione è gestita accuratamente e difesa laboriosamente. Allo smantellamento di tutte le barriere che ostacolano il libero movimento del capitale e dei suoi agenti si abbina l'erezione di nuove barriere, sempre più alte e scoraggianti, contro la massa di persone desiderose di adeguarsi e andare *là dove* spuntano le opportunità. Il viaggiare per profitto viene incoraggiato; il viaggiare per sopravvivenza viene condannato, con grande gioia dei trafficanti di «immigrati illegali» e a dispetto di occasionali ed effimere ondate di orrore e indignazione provocate dalla vista di «emigranti economici» finiti soffocati o annegati nel vano tentativo di raggiungere la terra in grado di sfamarli. Il mondo globalizzato è un luogo accogliente e amichevole per i turisti, ma inospitale e ostile per i senzatetto. Ai

secondi è vietato seguire il modello instaurato dai primi, che però, in fondo, non era mai stato progettato per loro. Inoltre, qualora fosse un modello liberamente perseguibile dalle grandi masse anziché un privilegio esclusivo di una ristretta cerchia di persone ben protette, non arrecherebbe certo quei vantaggi per i quali è stato vantato dai suoi fautori e beneficiari.

Non sorprende, dunque, che la continua globalizzazione della dipendenza umana scateni reazioni ambigue, spesso contraddittorie. La globalizzazione non è certo carente di entusiastici predicatori, epici profeti e poeti lirici. Ma ha anche i suoi Geremia. Le reazioni sono molte e variegate, ma rientrano tutte in due ampie categorie.

La prima coincide grosso modo con la tendenza comunitaria oggi in rapida ascesa. Poiché lo stato nazionale non è evidentemente riuscito a proteggere i suoi cittadini dalla marea montante di incertezza, forse è possibile trovare una qualche sorta di salvezza nel trinceramento. Con la diversità e la molteplicità che alimentano i terribili pericoli della *precarité*, forse un'uniformità di identità sarà più capace di portare la tanto agognata sicurezza? Forse la confraternita della nazione potrebbe restaurare la fiducia smarrita, garantendo quella sicurezza che la repubblica dei cittadini è così spaventosamente incapace di fornire? Se la solidarietà tra i diversi è così difficile da ottenere (né ricercata con particolare fervore), è forse possibile ritirarsi nella solidarietà dei legami primordiali, che precedono, anziché seguire, il processo politico con i suoi negoziati difficili, dai compromessi e incerti risultati? Forse si può saltare a piè pari il processo politico, e in tal modo liquidare, anziché risolvere, il problema sempre più scabroso della responsabilità collettiva e della produzione sociale della giustizia?

Il comunitarismo (o andrebbe più precisamente chiamato «tribalismo»?) è essenzialmente il sogno di una Salem che è riuscita a liberarsi dalle streghe e dalla paura delle streghe. Non può che essere puntato tanto contro gli infedeli, gli eretici e gli indifferenti all'interno dei propri ranghi quanto, se non di più, contro il nemico esterno. Una linea tanto sottile e facilmente cancellabile da destare preoccupazione separa la visione confortevole di una beatitudine comunitaria dall'aberrante fenomeno della pulizia etnica e della ghettizzazione. Il comunitarismo è straordinariamente capace di causare nuove sofferenze mentre tenta di curare quelle vecchie.

Ma oltre a ciò, è improbabile che il comunitarismo mitighi, e tanto meno elimini, le sofferenze che promette di curare, per quanto possa accrescere il proprio capitale emotivo e intascare profitti politici sulla forza di tale promessa. Una grave debolezza del comunitarismo è la sua endemica incapacità di espletare il compito per il quale era stato concepito, nella misura in cui tale compito consiste nello sradicare le cause della miseria che indusse originariamente i suoi fautori a cercare rimedio, rendendoli in tal modo desiderosi di «fare qualcosa in merito alla globalizzazione». Anziché contenere le forze della globalizzazione e sottrarsi alle disastrose conseguenze derivanti dal lasciar loro briglia sciolta, la frammentazione politica, la profusione di ostilità e il frantumarsi della solidarietà che il comunitarismo è capace di generare (e forse è destinato a generare) spianerebbero solo la strada a un dominio ancor più assoluto e incontrastato delle forze che intendeva addomesticare e tenere a distanza.

Le risposte della seconda categoria si riducono a postulare il compito di assoggettare ancora una volta le forze economiche al controllo democratico (etico, politico e culturale) al quale sono riuscite a sfuggire, frantumando e distruggendo di conseguenza la solidarietà umana. Di tale compito si possono dire molte cose, ma non che sia facile da espletare.

Permettetemi di ripetere che *una risposta efficace alla globalizzazione non può che essere*

globale. E il destino di tale risposta globale dipende dall'emergere e radicarsi di un'arena politica globale (in quanto distinta da «internazionale» o, più correttamente, interstatale). È di un'arena di questo tipo che si sente oggi maggiormente l'assenza. I contendenti globali oggi esistenti sono assolutamente restii a istituirla, mentre i loro avversari, dichiarati od occulti, addestrati nella vecchia ma sempre più inefficace arte della diplomazia, sembrano non avere le capacità e le risorse indispensabili per assolvere tale compito. Occorrono nuove forze per ristabilire e rinvigorire un'*agorà* adeguata all'era della globalizzazione, e queste forze possono affermarsi solo aggirando *entrambi* i tipi di contendenti. Questa sembra essere l'unica certezza, essendo tutto il resto una questione d'inventiva comune, di attività politica «per tentativi ed errori», e di determinazione nel perseguirla. Potrebbe apparire un programma d'azione terribilmente astratto e generico, ma serve a ricordare che ben pochi (semmai ve ne furono) furono i pensatori capaci di immaginare, nel bel mezzo della «grande separazione», la forma che avrebbe finalmente assunto l'opera di riparazione dei danni. Ciò di cui erano sicuri era che una qualche operazione di tal genere era l'imperativo assoluto della loro epoca.

E su questo neanche noi possiamo nutrire alcun dubbio. Qual è, in realtà, la posta in gioco? Con la sua rara capacità di cogliere appieno le pene e le preoccupazioni, nonché le idiosincrasie e le manie che tormentano/bloccano i suoi contemporanei, Woody Allen ha offerto una risposta plausibile a questa domanda (in un programma di immaginari «corsi estivi per adulti» che i suoi compatrioti americani amano tanto)²⁹. La descrizione del corso di Astronomia ci informa che «il sole, che è fatto di gas, può esplodere in qualsiasi momento, distruggendo l'intero sistema planetario; il corso spiega cosa debba fare il cittadino medio in tal caso». Senza il suo contrappeso politico, il processo di globalizzazione diventerà probabilmente sempre più simile al sole di Woody Allen, mentre le possibilità di evitare che il pianeta «si disintegri» non appaiono molto maggiori delle opzioni a disposizione del cittadino medio qualora il sole esploda... Senza un efficace contrappeso politico, il processo di globalizzazione dà l'impressione di porre esclusivamente il tipo di dilemma che, pur nella sua ironia, Woody Allen ha magistralmente catturato: «Più di qualsiasi altro momento della storia, il genere umano si trova dinanzi a un bivio. Una strada conduce alla disperazione e alla più nera prostrazione, l'altra all'estinzione totale. Che Iddio ci dia il senno per fare la scelta giusta».

Permettetemi di osservare che disperazione e prostrazione sono riflessi della solidità e resistenza dell'oggetto che si desidererebbe trasformare, ma anche della debolezza degli strumenti disponibili a tal fine. L'oggetto continuerà a resistere fino a quando gli strumenti restano deboli e dunque penosamente inadeguati al compito. Dal nostro ragionamento consegue che un'azione efficace sembra restare tenacemente al di là della capacità umana, a causa dell'acuta incertezza che permea la nostra condizione individuale e comune. L'incontrollato avvitarimento del processo di globalizzazione e l'incertezza esistenziale si alimentano e rafforzano a vicenda, formando un vero e proprio circolo vizioso, una sorta di nuovo nodo gordiano che deve essere assolutamente tagliato. Il secolo appena conclusosi ha stretto quel nodo. Tocca a quello appena iniziato trovare il modo di reciderlo.

- ¹ Aristotele, *Politica*, Bari 1966, pp. 17, 42-43.
- ² Ivi, pp. 8-9.
- ³ Ivi, pp. 9, 11.
- ⁴ Ivi, pp. 110, 109.
- ⁵ Robert Musil, *The Man without Qualities*, trad. ingl. New York 1965, vol. 2, p. 174 (trad. it. *L'uomo senza qualità*, Torino 1996).
- ⁶ Jacques Ellul, *L'illusion politique* (1965), qui citato dalla traduzione inglese *The Political Illusion*, New York 1972, pp. 186, 185.
- ⁷ Ernst Cassirer, *The Myth of the State*, Garden City, NY 1955, pp. 362-3 (trad. it. *Il mito dello stato*, Milano 1950).
- ⁸ *Ibid.*
- ⁹ Erich Fromm, *The Fear of Freedom*, London 1960, p. 23 (trad. it. *Fuga dalla libertà*, Milano 1963).
- ¹⁰ Cassirer, *The Myth of the State* cit., p. 351.
- ¹¹ Theodor W. Adorno, *Eingriffe. Neun kritische Modelle*, Frankfurt am Main 1963, e *Sichworte. Kritische Modelle 2*, Frankfurt am Main 1969 (trad. it. *Parole chiave: modelli critici*, Milano 1974); qui citato dalla traduzione inglese *Critical Models: Interventions and Catchwords*, New York 1998, pp. 118, 139.
- ¹² Si veda «L'Express», 5 maggio 2001, p. 64.
- ¹³ Ignacio Ramonet, *Big Brother*, in «Le Monde Diplomatique», giugno 2001, pp. 1, 24-5.
- ¹⁴ Si veda *The Editor*, in «Guardian», 2 giugno 2001.
- ¹⁵ Questa caratterizzazione è tratta da Michael Allen Gillespie, *The theological origins of modernity*, in «Critical Review», 13, 1-2, 1999, pp. 1-30.
- ¹⁶ Peter F. Drucker, *The New Realities*, London 1990, pp. 9-15.
- ¹⁷ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, London 1951, p. 438 (trad. it. *Le origini del totalitarismo*, Milano 1999).
- ¹⁸ Pierre Bourdieu, *Contre-feux. Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale*, Paris 1998, p. 117 (trad. it. *Controfuochi: argomenti per resistere all'invasione neo-liberista*, Milano 1999).
- ¹⁹ Pierre Bourdieu, *Contre-feux 2. Pour un mouvement social européen*, Paris 2001, p. 30. (trad. it. *Controfuochi 2: per un nuovo movimento europeo*, Roma 2001).
- ²⁰ Ivi, p. 46.
- ²¹ Ulrich Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne* (1986), qui citato dalla traduzione inglese *Risk Society: Towards a New Modernity*, London 1992, pp. 135-7 (trad. it. *La società del rischio: verso una seconda modernità*, Roma 2000).
- ²² Richard Sennett, *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, London 1998, pp. 43, 31, 25 (trad. it. *L'uomo flessibile: le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Milano 2001).
- ²³ Alain Peyrefitte, *La société de confiance. Essai sur les origines de développement*, Paris 1998, pp. 514-7, 539.
- ²⁴ Si veda il mio *Modernità liquida*, Roma-Bari 2002.
- ²⁵ Laurent Fabius, *Le temps des projets*, in «Le Monde», 1 giugno 2001, pp. 1, 16.
- ²⁶ Luc Boltanski e Ève Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris 1999, p. 144.
- ²⁷ Si veda, ad esempio, il suo *Contre-feux* cit.
- ²⁸ Si veda Judith Doyle e Max Nathan, *The hypermobile must not be allowed to rule roost*, in «Guardian», 23 aprile 2001, p. 23.
- ²⁹ Si veda *The Complete Prose of Woody Allen*, London 1980.

3.

Vivere e morire nella terra di frontiera planetaria

Gli eventi dell'11 settembre 2001 hanno molti significati. Saranno interiorizzati e rielaborati da molti discorsi e interpretati come punti di svolta in moltissime narrazioni storiche, e tuttavia si è tentati di affermare che alla fine il significato più pregnante e duraturo di quegli eventi si dimostrerà quello di una *fine simbolica dell'era dello spazio*.

Una fine simbolica, anziché propriamente storica, dell'era, dal momento che quanto è accaduto l'11 settembre 2001 ha semplicemente portato drammaticamente a galla e imposto all'attenzione pubblica sviluppi sotterranei in corso già da lunghissimo tempo, che hanno impiegato almeno qualche decennio per maturare. Gli aerei diretti a Boston e dirottati dai terroristi, al pari di un sassolino lanciato in un contenitore ricolmo di una soluzione ipersatura, hanno fatto sì che quelle sostanze, che avevano già impercettibilmente ma radicalmente alterato la struttura chimica del composto, si cristallizzassero repentinamente e divenissero così visibili ad occhio nudo. Gli eventi dell'11 settembre sono stati simbolici anche in un altro senso: l'assalto terroristico ai grattacieli più famosi della città più famosa del mondo, compiuto dinanzi al più alto numero di telecamere che i moderni mezzi di comunicazione possano concentrare in un dato luogo, ha rapidamente acquisito una valenza di simbolo a livello globale, che altri eventi, per quanto drammatici e cruenti, non potrebbero neanche sognarsi di avere. Ha dimostrato, in modo altrettanto drammatico e spettacolare, quanto *globali* possano davvero essere gli eventi. Ha dato corpo e sostanza all'idea fino allora astratta di interdipendenza globale e di globo in quanto entità unica. Per tutti questi motivi, si presta al ruolo di fine simbolica dell'era dello spazio meglio di ogni altro evento del recente passato.

L'era dello spazio iniziò con la muraglia cinese e il vallo di Adriano negli antichi imperi, continuò con i fossati, i ponti levatoi e le torri delle città medievali, e culminò nelle linee Maginot e Sigfrido degli stati moderni, per poi concludersi con il patto atlantico e il muro di Berlino al tempo dei blocchi militari sovranazionali. Durante tutta quell'epoca, il territorio è stato la più preziosa delle risorse, il premio più ambito di qualsiasi lotta per il potere, il segno di distinzione tra vincitori e sconfitti. Si poteva dire chi era risultato vincitore di una battaglia scoprendo chi restava (vivo) sul campo di battaglia al termine dello scontro. Ma soprattutto, in tutta quell'epoca il territorio è stato la principale garanzia di sicurezza: era in termini di ampiezza e profondità del territorio controllato che si misuravano e affrontavano le questioni di sicurezza. L'era dello spazio fu il tempo del «profondo entroterra», del *Lebensraum*, dei *cordons sanitaires*. Il potere era territoriale, e altrettanto lo erano la privacy e la libertà dall'interferenza di quel potere. *Chez soi* era un luogo con tanto di confini che potevano essere sbarrati e resi invalicabili; ogni forma di intrusione era adeguatamente preclusa e l'accesso severamente regolamentato e controllato. La terra era un riparo e un nascondiglio: un luogo in cui si poteva scappare e dentro il quale ci si poteva barricare, «entrare in clandestinità» e sentirsi

al sicuro. Le autorità costituite dalle quali si desiderava fuggire e nascondersi si fermavano ai suoi confini.

Tutto ciò oggi è scomparso, e ormai da tempo. È questa una realtà di cui certo non c'è stata penuria di segnali (come si può facilmente evincere dal sapore antiquato degli esempi citati poc'anzi), ma il cui definitivo quanto sconvolgente suggello è stato posto solo l'11 settembre del 2001. Gli eventi dell'11 settembre hanno reso perfettamente chiaro che nessuno, per quanto distante, distaccato e dotato di mezzi, può più isolarsi dal resto del mondo.

È altresì diventato chiaro che il venir meno della capacità protettiva dello spazio è un'arma a doppio taglio: nessuno può nascondersi agli attacchi e non esiste luogo tanto distante da non poter essere raggiunto. I luoghi non proteggono più, per quanto massicciamente armati e fortificati possano essere. Forza e debolezza, vulnerabilità e sicurezza sono oggi diventate, essenzialmente, *questioni extraterritoriali* (e diffuse) *che eludono soluzioni territoriali* (e focalizzate).

Le cause dell'odierna insicurezza globale vanno individuate in quello che Manuel Castells ha definito lo «spazio dei flussi» e non possono essere affrontate, né tanto meno risolte, fino a che le misure adottate per curare o mitigare tale insicurezza restano limitate a un ristrettissimo novero di luoghi che ne sono afflitti. Fino all'11 settembre, tuttavia, la ricerca di soluzioni alle minacce gravanti sul globo tendeva a essere sostituita da (vani e inefficaci) tentativi di trovare forme localizzate e personalizzate di immunità al pericolo (pensiamo, ad esempio, all'enorme domanda di rifugi nucleari monofamiliari all'epoca della strategia della «reciproca distruzione assicurata» durante la Guerra fredda, o all'incessante aumento di popolarità delle «comunità recintate» in un'epoca di crescente violenza e criminalità urbana). L'impossibilità di giungere alle radici globali dell'insicurezza, fino a quando si tenterà di affrontarle dall'interno di un territorio localmente definito e utilizzando strumenti disponibili solo su scala locale, ha da tempo causato un «sovraccarico di sicurezza»: uno spostamento delle ansie e preoccupazioni generate dall'insicurezza al campo d'azione dell'incolumità. L'incolumità è l'unico aspetto della triade certezza/sicurezza/incolumità su cui si può agire (se efficacemente o meno, è un altro discorso) nella limitata cornice di un singolo luogo. Soprattutto, l'azione che genera incolumità è l'unico tipo di azione che può essere *visto* come prova che si sta facendo qualcosa.

Un attacco terroristico come quello perpetrato l'11 settembre era plausibile e prevedibile già da molto tempo, alla luce dell'insicurezza globale massicciamente generata all'interno dello «spazio dei flussi»: non colonizzato, politicamente non controllato, totalmente deregolamentato ed extraterritoriale. Ma è rimasta una minaccia astratta, presa in considerazione solo da studiosi interessati a una visione globale degli affari internazionali. Il materializzarsi di quella minaccia nella forma defintiva trasformò repentinamente le previsioni degli studiosi in verità lapalissiane, avendo reso palpabile l'impalpabile, visibile l'invisibile e prossimo il distante. E così facendo permise che la minaccia fosse convertita dal linguaggio dell'*insicurezza globale*, difficile da padroneggiare e complicato da utilizzare – un linguaggio semanticamente impoverito con poche se non nessuna regola sintattica –, al linguaggio della *incolumità personale*, fin troppo familiare, quotidiano e facilmente comprensibile. Nel lungo periodo questa conversione potrebbe contribuire alla comprensione del nesso esistente tra le due questioni, fin troppo spesso considerate distinte, e potrebbe anche consentire di operare la conversione opposta (dalle ansie per l'incolumità a livello locale alle tematiche di sicurezza a livello globale). Per il momento, però, l'unica cosa che sembra aver messo radici nell'attuale *doxa* è la nuova

condizione della *reciproca vulnerabilità assicurata* di tutte le parti politicamente separate del globo.

La cosa oggi più evidente rispetto al passato è che il livello di vulnerabilità non è più misurabile in base alla dimensione degli arsenali di armi altamente tecnologiche sviluppati pensando alle (ormai obsolete) *guerre territoriali*. Eric Le Boucher ha ben sintetizzato la nuova visione comune sviluppatasi all'indomani dell'11 settembre: «Il mondo non può dividersi in due parti distinte e separate: una ricca e sicura dietro il suo moderno sistema antimissilistico, l'altra abbandonata [...] alle sue guerre e ai suoi 'arcaismi'»¹. Dopo l'11 settembre è apparso chiaro che se il paese ricco e apparentemente al sicuro vuole restare ricco ed essere realmente al sicuro «i paesi distanti non possono più essere abbandonati alla loro anarchia».

La terra di frontiera globale

La nuova esperienza è riassumibile al meglio nella seguente tesi: *lo spazio globale ha assunto il carattere di una terra di frontiera*.

In una terra di frontiera agilità e scaltrezza contano più di una batteria di cannoni. Nelle terre di frontiera, recinti e staccionate annunciano intenzioni più che contrassegnare realtà. In una terra di frontiera, i tentativi di dare ai conflitti una dimensione territoriale, di ancorare al suolo le divisioni, raramente sortiscono risultati. Da sempre sospettati di essere inefficaci, tali tentativi appaiono comunque poco convinti; le palizzate di legno segnalano una mancanza di quella fiducia in sé che i muri di pietra incarnano e palesano. Nelle guerre combattute nella terra di frontiera raramente si scavano trincee. Si sa che il nemico è sempre in movimento: la sua forza e la sua capacità di creare problemi risiedono nella segretezza e rapidità delle sue mosse. Gli avversari sono a tutti i fini pratici *extraterritoriali*. Conquistare il territorio che essi occupavano ieri non significa una vittoria oggi, e tanto meno una «conclusione delle ostilità». Di certo, non assicura un domani sicuro.

In una terra di frontiera le alleanze e le prime linee che separano gli alleati dal nemico cambiano, al pari degli avversari, continuamente. Le truppe sono sempre pronte a passare dall'altra parte, mentre la linea di divisione tra i non belligeranti e quelli in servizio attivo è tenue e mutevole. Per quanto concerne le coalizioni, non esistono matrimoni stabili, solo coabitazioni di convenienza esplicitamente temporanee. La fiducia è l'ultima cosa da offrire, la fedeltà l'ultima cosa in cui sperare. Per parafrasare Anthony Giddens, potremmo usare le nozioni di «alleanza confluyente» e di «ostilità confluyente». La prima viene stipulata nell'attesa di ricavarne un vantaggio, e si sgretola o viene infranta allorché non soddisfa più. La seconda – anche se oberata da una lunga storia di animosità – tende tuttavia a essere volontariamente sospesa (almeno per un certo periodo) fino a quando la cooperazione col nemico promette maggiori vantaggi rispetto a una resa dei conti.

Nell'iniziare la guerra contro i talebani, il segretario alla difesa americano Donald H. Rumsfeld ammonì che la guerra «non sarà combattuta da una grande alleanza unita per sconfiggere un asse di potenze ostili. Implicherà invece coalizioni fluttuanti di paesi, che potrebbero mutare ed evolversi»². Il suo vice, Paul Wolfowitz, confermò tale strategia sanzionando un ritorno alle condizioni da terra di frontiera (o piuttosto contribuendo a riforgiare lo spazio globale sul modello della terra di frontiera) allorché prevede per la guerra imminente «coalizioni mutevoli» in cui «alcune nazioni potrebbero offrire il proprio aiuto in certe operazioni, mentre altre potrebbero essere convocate in una veste diversa». Egli riassunse la nuova filosofia militare con il seguente slogan: «Per essere

efficaci dobbiamo essere flessibili. Dobbiamo essere adattabili»³. E le operazioni che seguirono furono effettivamente flessibili – sebbene inevitabilmente la flessibilità opera in entrambi i sensi, e si scoprì ben presto che significava qualcosa di notevolmente meno diretto di quanto Rumsfeld e Wolfowitz volevano che significasse.

L'offensiva aerea americana contro i talebani iniziò con lo slogan «*con* i pakistani contro i terroristi», addestrando i pakistani al ruolo di alleato cruciale. Ma via via che gli attacchi aerei continuarono a trascinarsi stancamente, avendo poco o niente da mostrare a giustificazione del denaro e degli sforzi profusi e con alle spalle una lunga scia di distruzione, l'alternativa di preparare il terreno per un attacco di terra da parte delle forze uzbeke e tagike dell'Alleanza del Nord (fortemente antipakistane) divenne sempre più attraente. La tentazione si dimostrò irresistibile – e l'applicazione di una diversa strategia finì con i nuovi padroni dell'Afghanistan, ripulito dai talebani, che proclamavano guerra «contro i terroristi e *contro* i pakistani»... Nel prepararsi alla guerra, il segretario di stato americano e il primo ministro britannico corteggiarono i governi arabi più o meno amici per convincerli a entrare nella coalizione bellica. La prima fase della guerra si concluse con il massacro dei volontari arabi in Afghanistan da parte delle bande vittoriose dell'ex Alleanza del Nord e la richiesta di ripulire il paese dagli «stranieri», amichevoli o ostili che fossero le loro reali o presunte intenzioni.

Mentre scrivo, il balletto delle coalizioni è ben lungi dall'essersi concluso. I nuovi, temporanei padroni del paese devastato da decine di guerre intestine e svariate settimane di bombardamenti a tappeto non incarnano la coalizione che si pensava avrebbe prevalso al termine della campagna antitalebana. Momentaneamente uniti dalla prospettiva di un ampio riconoscimento internazionale, e dall'ancor fresco ricordo di quanto devastante possa essere la risposta del Pentagono contro chi osa disubbidirgli, essi restano comunque una sorta di compagni di letto destinati a non condividere a lungo lo stesso talamo. È probabile che cerchino di guadagnare tempo in attesa che gli obiettivi militari americani si spostino altrove, cosa che con tutta probabilità avverrà e anche abbastanza presto. Una volta che un ente burocratico impara a svolgere bene un certo tipo di compito, è inevitabilmente portato a cercare sempre nuove occasioni per espletarlo. In una terra di frontiera, ciò si traduce nella probabilità che cerchi e individui altri obiettivi confacenti alla sua efficientissima aeronautica militare. E come Gary Younge, acuto editorialista del «Guardian», ha osservato, «la definizione di terrorista [...] dipende totalmente dall'equilibrio di forze esistente in ogni dato momento. Oggi gli americani stanno cercando di giustiziare le stesse persone che in passato hanno finanziato»⁴. Il probabile effetto complessivo della guerra afghana sarà minore sicurezza e più spargimenti di sangue nella terra di frontiera globale.

Nelle condizioni della terra di frontiera, qualsiasi guerra contro i *terroristi* può essere vinta, a patto di disporre di sufficienti armi volanti e abbastanza denaro da convincere (anche corrompendoli) alleati «fluttuanti» e «flessibili» a mettere in campo la fanteria. Ma la guerra contro il *terrorismo* è invincibile (non si può vincere in modo definitivo) fino a quando lo spazio globale preserva il proprio carattere di «terra di frontiera». Mantenere le coalizioni «fluttuanti» o «mutevoli» è di per sé uno dei fattori che più contribuiscono a perpetuare questo status di terra di frontiera dello spazio globale. La strategia di temporanee coalizioni di interessi fugaci, il concomitante rifiuto di strutture saldamente istituzionalizzate in grado di imporre un'ubbidienza permanente a regole universali, la refrattarietà ad assumere impegni a lungo termine, reciprocamente vincolanti e monitorati con la dovuta autorevolezza: tutto ciò si erge a ostacolo tra l'odierna terra di frontiera e qualsiasi prospettiva di sostituirla con un ordine globale, servito e controllato

dalla politica. Non si vede alcun vantaggio nel costruire e cementare strutture globali giuridiche e politiche se, potendo disporre di armi superiori e di risorse apparentemente inesauribili, è possibile centrare i propri obiettivi in modo più rapido ed economico. E le autorità globali, una volta messe le radici, potrebbero prima o poi sollevare ostacoli all'individuazione unilaterale dei bersagli e alla scelta dei modi più efficaci di colpirli; limiteranno la libertà di chi attacca o quanto meno renderanno più onerose le loro scelte. Democrazia e primato della legge tornano a sembrare un odioso e inutile fardello.

In realtà è facile capire perché la strategia della «coalizione flessibile», abbinata a un netto rifiuto di qualsiasi struttura duratura e universalmente vincolante, attiri quei poteri che, forti della propria superiorità, sperano di trarre beneficio dall'incertezza che tale strategia produce e non desiderano condividere i prospettati vantaggi con i meno fortunati e dotati. Il punto è, tuttavia, che tale strategia può servire più di un padrone, e una volta applicata sviluppa condizioni che ne consentono l'adozione da parte di ogni genere di attore non previsto e non desiderato. Le «alleanze mutevoli» della terra di frontiera vecchio stile servivano tanto ai grandi allevatori di bestiame quanto ai pistoleri solitari con tanto di taglia sulla testa.

Di fatto, il perpetuarsi del disordine globale risponde ai fini dei terroristi altrettanto bene di quanto serve al domino mondiale di chi muove loro guerra. Uno dei motivi principali per cui la guerra contro il terrorismo è invincibile è il fatto che entrambe le parti hanno un forte interesse a far sì che le condizioni della terra di frontiera si perpetuino. Su questo unico punto entrambe le parti, pur parlando lingue diverse, la vedono allo stesso modo. Potremmo dire che esiste un tacito accordo, che nessuno dei partecipanti alla «guerra contro il terrorismo» mostra la benché minima intenzione di infrangere. Entrambe le parti rifiutano l'imposizione di restrizioni alla neoacquisita extraterritorialità dei cieli o alla libertà di ignorare o aggirare le «leggi delle nazioni» ogni qualvolta tali leggi appaiano d'intralcio al fine perseguito. Questa coalizione – la coalizione contro un ordine globale equo, universalmente vincolante e democraticamente controllato – sembra essere la sola che resiste pervicacemente alla «flessibilità» e non mostra la benché minima tendenza a «fluttuare».

All'incirca un paio di secoli fa, quando l'*ancien régime* premoderno (caratterizzato da società suddivise in località scarsamente collegate tra loro e spesso separatiste, e da una legge frammentata in un aggregato di privilegi e privazioni) crollò, aprendo la strada ai terrorismi di stato e anti-stato e rendendo la società un luogo pericoloso, emerse la visione di un nuovo livello di integrazione sociale sovralocale, fondato sullo stato nazionale. Tale visione generò e nutrì dei tentativi di costruzione dello stato e di costruzione della nazione. Se gli effetti pratici di tali sforzi soddisfacessero o meno l'ideale prefigurato, e in che misura, è un altro discorso. L'aspetto importante nel lungo periodo fu il fatto che esisteva *una visione*, e che essa scaturì da un impulso di invadere e conquistare l'emergente terra di frontiera al fine di domarla, addomesticarla e renderla sicura per l'abitazione umana (tale sforzo tremendo e dal successo tutt'altro che uniforme sarebbe stato retrospettivamente chiamato «processo di civilizzazione»). Potremmo dire che la politica dello stato nazionale *precedette* e *guidò* la creazione dello stato nazionale: in un certo senso, la politica creò il proprio oggetto.

Nessuna visione comparabile è emersa fino a oggi nella nostra epoca, in cui l'interpretazione fluido-moderna dell'*ancien régime* (sotto forma di un pianeta suddiviso in stati nazionali sovrani senza una legge universale che li vincoli tutti) sta crollando, aprendo così la strada che conduce allo stato globale e ai terrorismi non di stato. Non si scorge all'orizzonte nessuna «politica di ordine globale» portatrice di una visione più

ampia, che superi ogni localismo. In mancanza di tale visione, l'unica strategia capace di imporre il predominio della legge e dell'ordine è quella di rastrellare, incarcerare e comunque ridurre all'impotenza quelle forze la cui pretesa di sfruttare la libertà resa possibile dallo scenario della terra di frontiera è stata dichiarata illegittima dai poteri imperanti. Di certo, fino a oggi c'è stata scarsa attenzione e ancor meno volontà politica di affrontare un problema serio: come esercitare un controllo democratico sulle forze attualmente emancipate dalle esistenti istituzioni di controllo giuridico ed etico e libere di sferrare colpi decisi da loro contro bersagli decisi da loro...

Come diceva Clausewitz, la guerra non è che la continuazione della politica con altri mezzi. Della guerra al terrorismo dichiarata da Stati Uniti e Gran Bretagna, Jean Baudrillard ha detto che non è altro che la continuazione dell'*assenza di politica* con altri mezzi⁵. In mancanza di una politica globale e di un'autorità politica globale, ci si può attendere solamente l'esplosione di scontri violenti. E ci sarà sempre qualcuno pronto a bollare l'atto di violenza come terroristico, vale a dire come atto illegittimo, criminale e condannabile. Le espressioni «terrorismo» e «guerra al terrorismo» resteranno nozioni fortemente contestate e le azioni che da esse emanano resteranno tanto inconcludenti quanto autopertpetuanti e reciprocamente rinforzantesi.

Battaglie di ricognizione

In un ambiente fluido, dove le vecchie consuetudini vengono rapidamente spazzate via e quelle nuove raramente hanno tempo a sufficienza per acquisire forma (e tanto meno di solidificarsi), brancolare in un buio perforato da sporadici e casuali raggi di luce (una condizione nobilitata nella retorica sociologica attualmente in voga con il nome di «riflessività») è l'unico modo disponibile di agire. Qualsiasi tipo di azione non può che essere sperimentale – non nel senso ortodosso dell'«esperimento» (vale a dire di un collaudo accuratamente progettato volto a provare o confutare l'esistenza di una regolarità preconizzata/ipotizzata/immaginata), ma nel senso di una ricerca casuale di un'unica mossa azzeccata tra tante errate e sconsiderate. L'azione procede attraverso tentativi, errori, nuovi tentativi e nuovi errori, fino a che uno dei tentativi non sortisce un risultato che potrebbe, in quelle date circostanze, passare per soddisfacente.

In assenza di ricette collaudate per il successo, imposte apoditticamente o autorevolmente avallate, le azioni devono essere, e tendono a essere, sovrabbondanti. Quasi tutte le mosse sono prevedibili, se ne paventa l'insuccesso, e l'unico contributo che ce ne si può ragionevolmente attendere è quello di essere eliminate dalla trabocchevole moltitudine di possibilità da considerare in futuro. Una valanga di tentativi non garantisce il successo, ma mantiene viva la speranza che tra i tanti tentativi falliti almeno uno centerà il bersaglio. George Bernard Shaw, un eccelso autore teatrale ma anche un appassionato di fotografia, è noto per aver detto che così come il merluzzo deve produrre migliaia di uova perché un solo pesce raggiunga la maturità, il fotografo deve scattare migliaia di foto per produrne almeno una soddisfacente. Molte e forse quasi tutte le azioni intraprese nella terra di frontiera globale, sottodefinita, sottodeterminata e sottoregolamentata, sembrano seguire, volutamente o casualmente, il consiglio dispensato da Shaw ai fotografi. Esempi rilevanti di tali azioni sono le battaglie di ricognizione – presumibilmente il tipo di guerra (e di violenza in generale) più comune nella nostra terra di frontiera globale.

Nella pratica militare, le «battaglie di ricognizione» (o la ricognizione-tramite-battaglie) hanno un solo scopo: separare il grano del possibile dalla paglia dell'impossibile o

insperabile. Le battaglie di ricognizione *precedono* la fissazione degli obiettivi bellici e l'enucleazione della strategia di guerra. Sono intese a fornire i fatti bruti che servono a individuare gli obiettivi praticabili e la gamma di opzioni realistiche nel cui ambito decidere le future azioni militari.

Nelle battaglie di ricognizione, le unità non vengono mandate in azione al fine di conquistare territorio nemico, ma bensì per saggiare la determinazione e la capacità di resistenza del nemico, per conoscere l'entità delle sue risorse e quanto rapidamente sia in grado di trasferirle sul campo di battaglia. L'ordine è quello di individuare punti forti e punti deboli dell'avversario, di tastare la sagacia e l'avventatezza dei comandanti nemici. Analizzando il corso di una battaglia di ricognizione, i capi di stato maggiore sperano di formulare ipotesi fondate sulla capacità di resistenza e di contrattacco del nemico, e in tal modo di poter elaborare piani di guerra realistici.

Le battaglie di ricognizione presentano una fortissima somiglianza con i *focus group*, lo strumento di acquisizione di informazioni preferito dai politici moderni prima di decidere la mossa successiva: saggiare le reazioni dell'elettorato a determinate possibili iniziative non ancora intraprese, nel tentativo di evitare che una mossa sbagliata o calcolata male possa rivelarsi impopolare e provocare danni irreparabili. Di fatto, buona parte dell'attuale teoria militare e delle politiche di armamenti ispirate ad essa assume la forma di «battaglie di ricognizione simulate», condotte all'interno delle sale conferenze degli stati maggiori o durante esercitazioni militari su aree sperimentali anziché su campi di battaglia temporaneamente non disponibili.

Le battaglie di ricognizione sono la principale categoria di violenza in un ambiente scarsamente regolamentato. L'attuale caso di «sottoregolamentazione» è il risultato del progressivo disgregarsi delle strutture di autorità considerate fino a poco fa intoccabili e che andavano sopportate supinamente per quanto oppressive potessero essere; o dell'apparizione di nuovi luoghi di azione in cui la questione della legittima autorità non è mai stata posta e tanto meno risolta. Il crollo delle vecchie strutture di autorità influisce su tutti i livelli di integrazione sociale, ma è particolarmente importante e gravido di conseguenze a due livelli: quello della politica globale e quello della politica della vita. Entrambi hanno acquisito un'importanza inusitata tra tutti i fattori che determinano le odierne condizioni di vita, ed entrambi mancano di una tradizione alla quale poter fare ricorso e affidamento ogni qual volta si ricercano modelli d'azione nuovi e non collaudati, ma si spera corretti e forieri di successo.

Gran parte della violenza di quartiere e intrafamiliare è un'applicazione della strategia della battaglia di ricognizione alla politica della vita. Forme di coercizione praticate quotidianamente nella vita familiare, un tempo ritenute inevitabili e subite in silenzio, (spesso mascherate dal verdetto «è naturale» o «non c'è alternativa») hanno perso o sono state private di legittimità una volta che i poteri che le sostenevano sono venuti meno, permettendo così di scoprire (come è stato prontamente fatto) il bluff della presunta imm modificabilità dello status quo. Nuove forme di «rapporti puri» (di coabitazione e partnership, prive di diritti e doveri prefissati e spogliate di qualsiasi forma di coinvolgimento a lungo termine) esistono soltanto attraverso una sperimentazione continua ed endemicamente inconcludente, di cui una serie di battaglie di ricognizione è un ingrediente indispensabile. Con l'abbandono delle passate ambizioni di costruzione della nazione da parte delle autorità costituite, il venir meno della regola del *cuius regio, eius religio* e l'abbandono o il fallimento delle crociate culturali e di tutte le altre forme di strategia antropofagica (divorante) e antropoemica (rigettante), impiegate per il raggiungimento di questi e simili scopi, le interfacce etniche e denominazionali sono

diventate un ulteriore terreno per le battaglie di ricognizione. Durante il processo di smantellamento del modello panottico di ordine sociale, con le famiglie patriarcali quali cellule elementari del tessuto sociale e i maschi «a capo della famiglia» che espletavano la funzione disciplinare parallela a quella del caposquadra nell'officina o del sergente nelle caserme, i rapporti tra i sessi sono diventati ancora un altro territorio in cui vengono quotidianamente combattute battaglie di ricognizione.

Sul piano planetario, il vuoto politico che ha sostituito un mondo densamente strutturato (più sul modello delle cattedrali gotiche che su quello dei palazzi classici) dalle tensioni emergenti dal reciproco contenimento ed equilibrio dei due blocchi di potenze, fornisce oggi un altro terreno naturale per le battaglie di ricognizione. Un vuoto politico è un costante invito a un negoziato armato. Né l'esito della partita globale né le sue regole sono predeterminate e non esistono istituzioni politiche globali capaci di limitare sistematicamente la gamma di scelte dei giocatori e di costringerli o persuaderli a rispettare i limiti. Le risposte all'attacco terroristico dell'11 settembre hanno ancor più palesato l'anarchia di fondo della terra di frontiera globale e l'irresistibile seduzione della tattica della lotta libera.

Per citare il riepilogo dell'esperienza della guerra afgghana di Madeleine Bunting sul «Guardian»:

Ciò che gli eventi di questi ultimi giorni hanno crudamente rivelato è che gli Stati Uniti avevano un unico interesse nel condurre questa guerra in Afghanistan: catturare Bin Laden e distruggere al-Qaeda; tale imperativo ha soverchiato qualunque altra considerazione sul futuro dell'Afghanistan. Così, il momento dell'attacco è stato deciso dal grado di preparazione militare degli americani più che da una qualsiasi strategia politica coerente nella regione, e l'obiettivo di guerra degli Stati Uniti ha determinato il cruciale mutamento di tattica intorno al 4 novembre, allorché Washington decise di schierarsi al fianco della poco allettante Alleanza del Nord e di bombardare le prime linee dei talebani⁶.

Il giornalista dell'«International Herald Tribune» William Pfaff vide in questo repentino voltafaccia un'inevitabile conseguenza dell'atteggiamento americano verso i problemi del mondo: primo, «l'Afghanistan ha preso il posto del terrorismo, perché l'Afghanistan è accessibile al potere militare, e il terrorismo no»; e secondo, inevitabilmente, «la Washington ufficiale [ha iniziato] a perdere rapidamente interesse alle soluzioni politiche. C'è una tendenza crescente a ricorrere alla forza bruta e a usare qualsiasi alleato sia a portata di mano, anche se ciò minaccia di lasciare l'Afghanistan nel caos e di impantanare del tutto la guerra al terrorismo»⁷. Seppur da una visuale opposta, George F. Will ha sottoscritto tale verdetto sulla logica della strategia americana: «Nonostante la mania del segretario di stato per le coalizioni, l'amministrazione ben comprende il ruolo di un robusto unilateralismo. E né gli avvocati che si richiamano al 'diritto internazionale' né i diplomatici che invocano 'l'opinione pubblica mondiale' impediranno all'America di agire [...] in modo preventivo per la propria autodifesa»⁸. Si noti che sia «diritto internazionale» che «opinione pubblica mondiale» appaiono tra virgolette.

È stato detto che i talebani, l'obiettivo della più recente guerra al terrorismo, siano stati inventati dai britannici, gestiti dagli americani, finanziati dall'Arabia Saudita e messi al loro posto dal Pakistan. Il problema di tale verdetto è che può essere pronunciato solo col vantaggio del senno di poi. Nel momento in cui scrivo, i talebani sono stati spazzati via a colpi di bombe e il posto lasciato vacante dai governanti ufficiali dell'Afghanistan è stato riempito da capitribù sponsorizzati e legittimizzati dall'Occidente. Col tempo, tuttavia, forse si finirà col dire di loro molte delle stesse cose che oggi diciamo dei

talebani, con qualche lieve modifica, una volta che avranno riempito il posto lasciato vuoto dalla congerie di terroristi attualmente sconfitta.

La condizione di anarchia, prontamente sfruttata in tutte le battaglie di ricognizione, viene autopropagata a ogni successivo tentativo, da qualunque parte intrapreso, di volerla a proprio favore. Ciascun atto di violenza innesca rappresaglie che scatenano risposte di uguale tenore. Via via che gli equilibri di potere e il ventaglio di opportunità vengono a mutare, le animosità di ieri vengono sopite o congelate al fine di aprire nuovi e diversi fronti di battaglia. I nemici di ieri diventano gli alleati di oggi, e viceversa, via via che nuove coalizioni ad hoc rimescolano quelle vecchie, nella speranza che un tempestivo passaggio di campo possa arrecare frutti favolosi. E così, il condurre battaglie di ricognizione nella speranza di individuare le opportunità offerte dalla costante instabilità diventa una strategia sempre più seducente, prontamente adottata con pari ardore e zelo tanto da chi mira a preservare i propri privilegi quanto da chi cerca di conquistarli. Le «catene scismogenetiche» di Gregory Bateson non hanno bisogno di alcun supporto esterno per autopropagarsi: si espandono e si autoreplicano, traendo dalla propria logica interna tutta l'energia procreativa di cui hanno bisogno. Via via che la spirale di offesa-da-riparare-con-la-vendetta-da-riparare-con... si allarga, entrambe le parti (per usare la terminologia di Knud Løgstrup) perdono la loro capacità di azione sovrana, autogenerata, e diventano sempre più vincolate nelle loro mosse successive. Le offese che gridano vendetta si autopropagano: «non c'è nessuna proporzionalità tra ciò che ha causato l'affronto e la reazione ad esso» perché le parti hanno «un'opinione troppo alta [di se stesse] per poter tollerare l'idea di [...] avere sbagliato, e così si grida all'oltraggio per sviare l'attenzione dai [propri] passi falsi»⁹.

Questo nodo gordiano non può essere sciolto; può solo essere reciso, proprio come l'interminabile spirale di vendette nella Grecia di Euripide venne interrotta dal predominio della legge di Sofocle. La serie di violente battaglie di ricognizione potrà avere fine solo se e quando non ci sarà più nulla da esplorare: se e quando verranno adottate norme di condotta universalmente vincolanti e applicabili che non consentano alcuna forma di autoesclusione e non contemplino l'uso di virgolette allorché si parla di diritto internazionale e di opinione pubblica mondiale; quando il protestare contro la violazione dei diritti umani cesserà di essere una questione di (effimera) convenienza politica e militare; quando, tanto per fare un esempio, il principio della parità tra i sessi, abilmente sfruttato per dare una patina etica all'assalto contro l'Afghanistan, verrà applicato anche contro la politica di discriminazione delle donne in vigore in Kuwait o in Arabia Saudita.

Guerre asimmetriche

Il termine «guerra asimmetrica» è entrato nel vocabolario corrente insieme ad altre innovazioni linguistiche: la nozione di «guerre apolide» e la meno impegnativa nozione di «guerre della quarta generazione»¹⁰. Anche le odierne guerre asimmetriche sono apolide. Nelle guerre asimmetriche, una delle due parti in campo agisce ufficialmente su ordine del governo statale, ma si ritiene che tale circostanza abbia un'importanza secondaria in virtù del fatto che i «nemici asimmetrici» uniscono le forze e collaborano al fine di indebolire ulteriormente i poteri sovrani degli stati nazionali. Alcuni dei combattenti possono farlo con premeditazione, altri no, ma tutti favoriscono la supremazia delle forze extraterritoriali, globali. A giudicare dagli effetti delle loro azioni e del loro impatto sulla politica planetaria, tutti i partecipanti delle guerre asimmetriche

sono alla fine «transnazionali». Lo sono anche nel modo in cui si comportano: sono mobili, non vincolati a nessun luogo, mutano rapidamente obiettivo e non riconoscono né confini né l'autorità di alcuna legge promulgata a livello locale.

Gli avversari coinvolti nelle guerre asimmetriche hanno molti elementi in comune, e si tratta di elementi essenziali e tutt'altro che accidentali. Alla luce di tale parallelismo di atteggiamenti, similitudine di condotta e convergenza delle conseguenze, in che senso le loro ostilità possono essere definite «asimmetriche»?

Uno dei possibili significati di «asimmetria» può riferirsi al fatto che gli armamenti e il potenziale di distruzione dei nemici coinvolti in una guerra asimmetrica sono di norma sproporzionati: qualora gli avversari si incontrassero faccia a faccia su un campo di battaglia in un combattimento ortodosso, il confronto terminerebbe rapidamente e l'esito sarebbe scontato in partenza. Questo è uno dei motivi per cui di norma uno dei contendenti tenta in tutti i modi di evitare lo scontro diretto col nemico e preferisce la tattica della guerriglia «mordi e fuggi», nella speranza che almeno una volta l'inadeguatezza delle armi si riveli un vantaggio: l'assenza di equipaggiamento pesante e quindi una maggiore facilità di dileguarsi, nascondersi e sottrarsi al confronto potrebbero compensare l'abissale inferiorità in termini di potenza di fuoco. Paradossalmente, la riluttanza della parte più debole ad accettare una prova di forza diretta finisce con l'essere un vantaggio per la controparte armata meglio, a ragione della sua profonda (e del tutto prevedibile, nelle condizioni liquido-moderne che alterano radicalmente la pragmatica del dominio) refrattarietà a sopportare le conseguenze della vittoria in termini di responsabilità per l'amministrazione quotidiana delle terre conquistate (il Pentagono si è sempre rifiutato ostinatamente di inviare truppe di terra in Afghanistan a meno che non si fosse prima organizzata un'adeguata «via d'uscita»). E così da ambo i lati della volatile e frammentaria linea del fronte, seppure per motivi diversi, il «combattimento» ortodosso viene rifiutato ed evitato a tutti i costi. Nonostante le forti differenze in termini di potenza di fuoco e di tattica adottata, *entrambe* le parti mostrano di prediligere i raid «mordi e fuggi», meglio ancora se imprevisti, ma sempre eseguiti con grande rapidità e che comunque non richiedono di restare sul campo di battaglia una volta sferrato il colpo. Per la parte che agisce al di fuori del proprio territorio, uno dei maggiori pregi della tattica del «mordi e fuggi» è la prospettiva di lavarsi le mani delle sue conseguenze e accollare l'onere di riparare i danni al nemico che ha subito l'attacco, oppure ai partner della «coalizione flessibile» di ieri.

La vera asimmetria delle «guerre di terrorismo» sta tuttavia nella diversa – anzi opposta – influenza che le condizioni globalizzate esercitano sulla condizione e la gamma di opzioni disponibili per gli avversari. Nell'era della globalizzazione, la mobilità e la sua velocità di acquisizione diventano i principali fattori della nuova stratificazione globale. È la velocità di trasmissione a distanza (di informazioni e di azione) che pone l'élite globale (extraterritoriale grazie alla rapidità del suo movimento) in cima alla gerarchia del potere. Per contro, sono lo status di *glebae adscripti* – di «confinati alla terra» – e le restrizioni imposte alla possibilità di cambiare luogo, uniti all'impotenza di arrestare o finanche rallentare la libertà di movimento dell'élite al potere, che relegano il diseredato globale al fondo di quella gerarchia. È questa radicale differenza di status che induce i terroristi e chi fa loro guerra ad agire in modo contrapposto. Questo è forse il solo fattore che offre un fondamento empirico alla nozione, altrimenti «essenzialmente contestata» e usata indiscriminatamente, di «terrorismo» e che consente di distinguere tra atti terroristici *stricto sensu* e il tipo di azioni punitive da parte di forze comandate da stati cui altrettanto bene si ataglia la definizione di terrorismo in quanto «uso calcolato, per fini politici o

religiosi, della violenza, della minaccia di violenza, dell'intimidazione, coercizione e paura»¹¹.

I terroristi (intendo dire quelli *stricto sensu*) sono chiamati a dimostrare di non essere del tutto immobilizzati e dunque a far risaltare la vulnerabilità dell'élite nonostante la sua maggiore mobilità. Uno degli obiettivi degli attacchi terroristici è dimostrare che la segregazione ha le sue scappatoie, che è inefficace in quanto strumento per ridurre all'impotenza, che è possibile sferrare colpi ben oltre i limiti dell'area di confino e che, nonostante i vantaggi derivanti dalla velocità di cui dispongono e dalla loro libertà di movimento, i potenti avversari (che comunque hanno ancora bisogno di scendere al suolo, seppur sporadicamente, anche solo per fare rifornimento, nonché di uffici in cui dirigere le attività e di case in cui godere dei loro successi) hanno il loro tallone d'Achille dove possono essere comunque colpiti e feriti, in modo forse non letale, ma comunque doloroso (e umiliante!). Frenare e tanto meno immobilizzare l'élite globale è impresa certo irrealizzabile, ma quanto meno è possibile smascherare il bluff dell'immunità offerto dalla velocità e dalla mobilità, o escogitare un ingegnoso sistema per minare il senso di sicurezza dei potenti e far capire loro che non potranno più confidare sulla propria invulnerabilità.

Nella sua risposta ai terroristi, l'élite punta, asimmetricamente rispetto alle intenzioni dei terroristi, a riaffermare e rafforzare il blocco del nemico. Nella propria strategia tende dunque a enfatizzare la territorialità del nemico, riformulando il problema del terrorismo mondiale in una questione di «stati-canaglia» e riducendo il compito di combattere il terrorismo al rinchiudere in galera i terroristi presi di mira in quanto corpi fisici, spaziali.

Da questa asimmetria ne consegue un'altra: l'asimmetria degli armamenti. Le armi di ciascuna parte sono subordinate agli obiettivi di guerra; essendo tali obiettivi diversi, anche le armi impiegate non sono comparabili. Diversamente dalle armi conosciute ai tempi della «distruzione reciprocamente assicurata» che attribuivano massima importanza alla conquista e alla difesa del territorio, il tipo di armi sviluppate e usate nel tipo di guerra propria della «insicurezza reciprocamente assicurata», una guerra che privilegia la «strategia del mordi e fuggi» e dell'evitare il faccia a faccia, deve essere asimmetrico proprio come lo è lo status dei contendenti e gli obiettivi delle rispettive campagne. Oggigiorno, le armi sono tagliate a misura di azioni di ricognizione occasionali, brevi e notoriamente inconcludenti. Di fatto, per quanto dolorosi e scioccanti possano essere i colpi messi a segno dai terroristi, non possono certo minare le fondamenta del dominio globale dei loro avversari. Del pari, il terrorismo non potrà mai essere sradicato con la forza delle armi impiegate nei contrattacchi.

Lungi dall'essere scomparso, il rischio di guerre ortodosse, territoriali, volte a espandere il possesso di terra a spese dei propri vicini, è oggi più forte di ieri, alimentato dalle nuove e contesissime poste in gioco offerte dal processo di globalizzazione. Certo, i premi disponibili, promessi o preconizzati nel mondo della modernità liquida, palesemente sottodefinito e sottoistituzionalizzato, fanno nascere la tentazione di combattere battaglie di ricognizione in stile terroristico nella speranza di assicurarsi una porzione maggiore del bottino. Se la posta in gioco è il territorio, tuttavia, il mettere alla prova la capacità di resistenza e di difesa dei propri vicini ha un'importanza solo secondaria; la principale preoccupazione è infatti quella di attrarre i maggiori partecipanti della partita globale alla propria causa, in modo da indurli (o piuttosto farli sentire obbligati) ad aiutare chi attacca ad ottenere la sottomissione del nemico (come ad esempio riuscirono a fare i kosovari albanesi e come hanno tentato disperatamente di fare, ma senza successo, i palestinesi, i baschi o i curdi). Per le loro similitudini esteriori,

le guerre territoriali possono facilmente essere scambiate per un'esemplificazione ulteriore delle «battaglie di ricognizione». Il fatto che nel condurre tali guerre ortodosse, territoriali, si impieghino metodi terroristici e da «battaglia di ricognizione» non le colloca comunque nella categoria delle guerre asimmetriche. Allorché si contendono un territorio, entrambe le parti sono costrette, volenti o nolenti e ciascuna in base alle proprie risorse, a ricorrere a tipologie simili di armi e di strategie.

Le guerre asimmetriche propriamente dette sono un effetto concomitante del processo di globalizzazione. Sono tagliate su misura dello spazio globale, vengono condotte sul palcoscenico globale e non hanno – dichiaratamente – ambizioni territoriali. In gioco non c'è il territorio, ma il principio della territorialità e la sua abolizione, sebbene – esplicitamente o meno – tutte le parti contribuiscano a radicare la nuova extraterritorialità della condizione umana.

La guerra come vocazione

Il declino delle guerre territoriali ha coinciso con il declino dei grandi eserciti di leva. Questi due fatidici mutamenti sono a loro volta strettamente correlati al passaggio dalla fase solida a quella liquida della modernità e allo smantellamento della forma panottica di dominio; e a voler seguire ulteriormente la catena causale, alla fine dell'«era dello spazio» e all'avvento dell'«era della velocità», caratterizzata dalla svalutazione dello spazio e dall'aver portato (per usare le suggestioni di Paul Virilio) la velocità della tele-visione e tele-azione nello «spazio-velocità» al suo limite ultimo, quello della luce.

Gli eserciti di leva sono stati sostituiti da unità militari altamente specializzate di professionisti la cui funzione principale (almeno in teoria) consiste nel distruggere e mettere fuori combattimento bersagli altrettanto confinati nello spazio: le unità dell'esercito professionista nemico e il nuovo «nerbo della guerra» dell'epoca liquido-moderna, vale a dire i centri di raccolta ed elaborazione di informazioni segrete, stazioni radio o depositi di armi e di carburante. Gli eserciti diventano più snelli, più agili, più rapidi. Tendono a essere addestrati all'azione dispersiva, a piccoli gruppi o individualmente, con un sistema che ricorda più gli sciami d'api che le colonne in marcia di una volta. Il rapporto tra equipaggiamento tecnico e le cognizioni umane necessarie per farlo funzionare sta rapidamente cambiando a favore del primo, e una parte sempre maggiore delle capacità un tempo affidate alla memoria e all'addestramento dei soldati viene trasferita ai dispositivi elettronici di puntamento, ai quali vengono affidate anche – in misura sempre crescente – decisioni operative sia tattiche che strategiche. (Viene in mente la barzioletta sulla fabbrica automatizzata del futuro: impiegherà solo due esseri viventi, un uomo e un cane. L'uomo servirà a nutrire e far passeggiare il cane, il cane servirà a impedire all'uomo di toccare i macchinari. Vedendo lo sviluppo degli eserciti professionali, tale futuro non sembra tanto lontano.)

I nuovi metodi di azione militare mirano ad escludere possibilmente del tutto il confronto faccia a faccia con il nemico. Si spera che la tattica del «mordi e fuggi» possa mettere fine, tra l'altro, alle minacce tradizionalmente insite nell'impiego di forze d'invasione, quali i rischi di fraternizzazione con i locali e il graduale deteriorarsi del morale delle truppe di leva dell'esercito di conquista, che un tempo doveva essere contrastato con un'intensa sorveglianza e un continuo indottrinamento ideologico. La nuova tattica del colpire e uccidere a distanza, abbinata al trasferimento del compito di scegliere il bersaglio ad apparecchiature non umane (prive di sentimenti e moralmente cieche) della macchina da guerra, ha altresì ampliato in misura senza precedenti la tecnica

della «adiaforizzazione» dell'azione militare, spogliando l'azione-su-comando di qualsiasi considerazione etica e inibizione morale.

Il compito del soldato, come quello di qualsiasi altro professionista, è semplicemente «un lavoro da sbrigare». Come in tutte le altre professioni, la valutazione della qualità del lavoro svolto non è minimamente influenzata da considerazioni d'ordine morale. Le sole regole etiche ammesse in tale valutazione devono attenersi strettamente alla logica del comando gerarchico e svolgere il compito assegnato nel modo meno costoso e più fedele possibile alle istruzioni fornite dai comandanti. La tattica del «mordi e fuggi» assieme alla mediazione elettronica tra gli attori umani e i loro bersagli umani sono riusciti a raggiungere ciò che per le burocrazie al tempo di Max Weber restava, ostinatamente e fastidiosamente, solo un inaccessibile orizzonte di «tipo ideale».

La moderna obsolescenza dell'occupazione territoriale, l'inutilità degli eserciti di leva e la totale professionalizzazione delle forze armate hanno permesso alle guerre di adattarsi, in generale, alle condizioni di modernità liquida e in particolare alle modalità di funzionamento che meglio rispondono alla natura dello «spazio-velocità». Andare in guerra all'epoca degli eserciti di leva richiedeva un lungo periodo d'intensa preparazione ideologica. Ardore patriottico e senso della minaccia imminente sul proprio paese andavano fomentati per subordinare o dissolvere l'istinto di sopravvivenza personale alla causa della salvezza collettiva. Chi veniva chiamato alle armi doveva prima essere addestrato a morire per la patria. Quanta strada sia stata fatta oggi rispetto a tali terribili necessità è stato recentemente dimostrato dalla solerzia con cui l'essere pronti a sacrificare la propria vita alla causa è stata condannato e classificato come un sintomo di fanatismo religioso, di arretratezza culturale o di barbarie. E questo da paesi che per molti secoli hanno elevato il martirio-per-la-causa a prova di santità e passaporto per la beatificazione; che meno di un secolo fa adornavano le loro capitali con cenotafi intorno ai quali si radunavano ogni anno per rendere omaggio agli eroi caduti per dar vita alla nazione; e che hanno sempre usato il culto dei soldati caduti per conquistare e difendere le proprie identità collettive.

L'avvento degli eserciti professionali ha destrumentalizzato l'ardore patriottico. La frenesia collettiva, ora inutile a fini militari, può tranquillamente riversarsi su partite di calcio, competizioni canore e manifestazioni olimpioniche: è stata prontamente imbrigliata e posta al servizio (e profitto) dell'industria dello spettacolo. Ciò che ne resta viene costantemente riciclato per alimentare il sostegno a questa o quella coalizione politica; a volte viene solleticata (con scarsi risultati) per far lievitare la domanda di prodotti alimentari o di produzioni cinematografiche domestiche, ma non viene mai o quasi mai usata, né occorre che lo sia, per rendere possibile l'entrata in guerra. Ciò consente di dare inizio ad azioni belliche con grande rapidità (addirittura dalla sera alla mattina) ogni qualvolta il comandante supremo delle forze armate reputi tali azioni auspicabili e con una buona probabilità di successo, accrescendo così di fatto, anziché ridurre, i rischi di proliferazione della guerra. Quella del Vietnam è stata forse l'ultima guerra combattuta da soldati di leva americani. L'invio in guerra di forze di spedizione composte esclusivamente da professionisti non implica rischi politici equiparabili a quelli affrontati da Johnson o da Nixon, ed è poco probabile che scateni il tipo di risentimento popolare che provocò il lungo trauma del post-Vietnam. Inoltre quel trauma fu in larga parte dovuto alla sconfitta militare, non alla spregevole immoralità dei bombardamenti al napalm sui villaggi o del massacro dei loro abitanti – e oggi le bombe intelligenti e i bombardieri Stealth, eliminando la necessità del combattimento a terra, garantiscono che la guerra potrà forse rivelarsi inefficace, ma di certo è a prova di sconfitta. Oggi il

presidente Bush può dichiarare senza batter ciglio che la nazione «è in guerra» e che nel paese «tutto procede come al solito».

Equiparati a qualunque altro soggetto professionale, i soldati hanno acquisito lo status di impiegati, con tanto di garanzie sulle condizioni di lavoro e diritti d'indennizzo in caso di inadempienze contrattuali. A causa dell'alto livello di capacità e specializzazione richiesta dalla manutenzione di macchinari ad alta tecnologia e dell'intenso logorio mentale ed emotivo causato dai rischi insiti nell'attività, i soldati appartengono a un settore relativamente privilegiato del mercato del lavoro, che offre livelli di sicurezza e soddisfazione sul lavoro superiori alla media. Ma forse l'effetto più sorprendente della nuova forma di guerra è che durante le azioni militari sono i soldati a godere del livello più alto di sicurezza personale. I rischi per la loro vita e incolumità sono ridotti al minimo. «In una guerra in cui per vincere basta semplicemente premere un pulsante il coraggio non conta», commentarono i cronisti dell'«Observer»¹², e permettetemi di aggiungere che non è né necessario né richiesto. Durante la campagna in Afghanistan persero la vita sette soldati, di cui solo uno a causa di un'azione nemica: gli altri furono vittime di «incidenti sul lavoro», vale a dire del normale tasso di rischio implicito anche nelle più pacifiche delle professioni (e ciò a confronto con i sei giornalisti uccisi dal nemico in quanto, a differenza dei soldati, dovevano trovarsi lì, dove si svolgeva l'azione, e non nel luogo da cui l'azione veniva controllata a distanza).

Gli odierni militari di professione non sono più degli audaci, spavaldi matador; assomigliano più a dei freddi professionisti, pragmatici operatori in un modernissimo mattatoio. In questo tipo di guerra l'unica cosa che conta e di cui si tiene il conto sono le vittime tra il personale militare. Ed è alla sicurezza dei soldati che i comandanti e i loro «referenti politici» pensano allorché proclamano che il loro primo obiettivo è «risparmiare vite umane». Tutte le altre vittime della guerra sono «considerazioni secondarie». Incalzata da Leslie Stahl della CBS riguardo al circa mezzo milione di bambini morti a causa del perdurante embargo statunitense contro l'Iraq, l'allora ambasciatrice americana presso le Nazioni Unite, Madeleine Albright, sembra abbia risposto che «è stata una decisione molto difficile da prendere», ma «abbiamo ritenuto che fosse un prezzo che valeva la pena pagare»¹³. Quale funzionario americano oserebbe dire altrettanto per la morte di mezzo milione di soldati americani? C'è grande riluttanza a contare le perdite fra civili durante una guerra e la maggior parte delle volte non sono neppure quantificabili: dopo tutto le persone uccise da attacchi diretti, dilaniate dalle bombe «taglia-margherite» o nel corso di «bombardamenti a tappeto» non sono che una piccola percentuale delle vittime. Si distruggono città e si radono al suolo villaggi, si semina il panico, si danno alle fiamme raccolti e fabbriche, e migliaia di milioni di persone vengono trasformate dall'oggi al domani in profughi senz'atetto.

Nei calcoli militari che i Pr o i portavoce dei politici (a volte la distinzione è molto sottile) presentano in modo che siano «digeriti» dall'opinione pubblica, tutto ciò è un forse spiacevole ma inevitabile effetto collaterale di azioni comunque mirate contro «forze nemiche», non contro «civili innocenti». Ai tempi della conquista territoriale e degli eserciti di massa, quando l'intera «nazione nemica» era costituita da soldati nemici reali o potenziali, l'intera popolazione del «paese nemico» era vista (con buoni motivi logici, se non morali) come un «bersaglio legittimo». Una volta che la guerra diventa un affare di professionisti, i bersagli non «legittimi» diventano danni collaterali, difficili da giustificare e tanto meno difendere in termini moralmente accettabili.

La devastazione etica causata da tale mutamento di classificazione è enorme e difficile da cogliere appieno. Le «vittime collaterali» appaiono più come gli spiacevoli effetti

collaterali di una potente medicina: difficili da evitare, ma da accettare necessariamente per il bene della terapia. Le «vittime collaterali» perdono la vita perché nel calcolo complessivo il danno loro inferto conta meno del risultato dell'azione. La loro morte fa parte del gioco, è «un prezzo che vale la pena di pagare», e non per quanto abbiano fatto o si pensa avrebbero potuto fare, ma solo perché si sono casualmente ritrovati sulla linea di tiro dei bombardieri o perché vivevano, facevano la spesa o passeggiavano, imprudentemente, nei pressi del campo di battaglia degli eserciti professionali. Se fosse possibile vietare l'accesso a quel campo di battaglia alle telecamere, il «danno collaterale» potrebbe benissimo essere del tutto escluso dai calcoli (e dai rapporti operativi).

L'esclusione della guerra e dell'«industria della morte» in generale dal centro del dibattito etico in cui sono state per gran parte della storia umana, e – cosa ancor più significativa – l'aver sottratto azioni con conseguenze letali a qualunque forma di controllo dettata da restrizioni morali e principi etici dei protagonisti, sono forse i tratti più caratteristici del nuovo esercito professionale, e tali attributi preparano il terreno per un nuovo genere di orrori, ben diverso da quelli prodotti sul campo di battaglia. A tutt'oggi, non si vede all'orizzonte nessuna nuova Convenzione di Ginevra volta a circoscrivere e limitare la devastazione umana che i nuovi orrori lasciano presagire.

Vivere insieme in un mondo pieno

Habent sua fata libelli... i libri hanno un loro destino. Il destino del libro di Kant, *Idee per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, è tanto singolare quanto illuminante: concepito nell'isolamento della tranquilla Königsberg nel 1784, rimase per ben due secoli ad ammuffire nelle biblioteche accademiche, letto soltanto – quasi sempre come una curiosità storica e senza grande entusiasmo – da un pugno di appassionati archivisti di idee. Dopo duecento anni di confino in qualche nota a piè di pagina e nelle bibliografie di studi accademici, balzò improvvisamente alla ribalta della «storia contemporanea». Oggi è difficile trovare uno studio erudito della nostra storia più recente che non citi la *Storia universale* di Kant quale suprema autorità e fonte di ispirazione di tutto il dibattito sulla cittadinanza mondiale, un argomento finito anch'esso repentinamente al centro della pubblica attenzione.

Il *fatum* di questo particolare *libellum* può apparire bizzarro e sconcertante, ma in realtà non c'è alcun mistero. Il suo segreto è semplice: il mondo ha impiegato duecento anni per raggiungere il limite estremo di una tendenza che lo ha guidato sin dagli albori dell'epoca moderna, ma che Kant, avendola sottoposta a un riscontro filosofico, scoprì in anticipo contraria al «was die Natur zur höchsten Absicht hat», allo scopo supremo della Natura. Kant osservò che il pianeta su cui viviamo è una sfera, e prese a meditare sulle conseguenze di tale banalissimo dato di fatto. E le conseguenze cui giunse furono che tutti noi viviamo e ci spostiamo sulla superficie di quella sfera, non abbiamo altro posto in cui andare e dunque siamo destinati a vivere per sempre in reciproca contiguità e compagna. E così «die vollkommene bürgerliche Vereinigung in der Menschengattung», una «perfetta unificazione civile nel genere umano», è il destino che la Natura ha scelto per noi, l'orizzonte ultimo della nostra storia universale che, stimolati e guidati dal raziocinio e dall'istinto di conservazione, siamo destinati a perseguire e a tempo debito raggiungere. Questo è quanto scoprì Kant, ma il mondo ha impiegato altri due secoli per scoprire quanto avesse ragione.

Prima o poi, ammonì Kant, non ci sarà più uno spazio vuoto dove potranno avventurarsi quelli di noi che trovano troppo scomodi o stretti i luoghi già popolati. E

quindi la Natura ci impone di considerare la (reciproca) ospitalità quale precetto supremo da abbracciare (cosa che alla fine saremo costretti a fare) per mettere fine alla lunga catena di tentativi ed errori, di catastrofi provocate dagli errori compiuti e di macerie lasciate sulla loro scia. Come Jacques Derrida ha osservato duecento anni dopo, le affermazioni di Kant avrebbero facilmente smascherato come mere tautologie espressioni oggi invalse quali «cultura dell'ospitalità» o «etica dell'ospitalità»: «L'hospitalité, c'est la culture même et ce n'est pas une éthique parmi d'autres [...]. *L'éthique est hospitalité*»¹⁴. Di fatto, se l'etica, come Kant auspicava, è un frutto della ragione, allora l'ospitalità è – deve essere o deve prima o poi diventare – la prima regola di condotta di un genere umano guidato dall'etica.

Il mondo tuttavia non lo ha ascoltato; sembra che il mondo preferisca onorare i suoi filosofi con targhe commemorative anziché ascoltandoli e ancor meno seguendo i loro consigli. Forse i filosofi sono stati i principali scribi del dramma lirico dell'Illuminismo, ma la tragedia epica post-illuminista ha completamente ignorato i loro scritti. Impegnato a equiparare le nazioni agli stati, gli stati alla sovranità e la sovranità ai confini rigidamente controllati, il mondo pare abbia seguito un indirizzo del tutto diverso da quello delineato da Kant. Per duecento anni è stato occupato a rendere il controllo dei movimenti umani una prerogativa esclusiva del potere statale, a erigere barriere contro qualsiasi altra forma non controllata di movimento umano, e a presidiarle con guardiani sempre vigili e armati fino ai denti. Passaporti, visti, controlli doganali e all'immigrazione sono stati tra le principali invenzioni della moderna arte di governo.

L'avvento dello stato moderno coincise con la nascita dell'«apolide», del *sans papiers* e dell'idea di *unwertes Leben* (vita senza valore), la reincarnazione moderna¹⁵ dell'antica istituzione dell'*homo sacer*, vale a dire la personificazione ultima del diritto sovrano di esonerare ed escludere quegli esseri umani confinati al di là dei limiti imposti dalle leggi umane e divine; di trasformarli in esseri che possono essere impunemente annientati – e il cui annientamento è privo di qualsiasi significato etico o religioso.

Durante tutta la fase iniziale della storia moderna, il pesante fardello del moderno zelo classificatorio di inclusione/esclusione è stato in qualche modo meno esasperante, alleviato in parte da un'altra impresa moderna: l'apertura di un'estensione di «terra vergine» di dimensioni senza precedenti, da impiegare come discarica per tutti gli elementi indesiderati, e che fungesse da terra promessa per chi veniva catapultato fuori dalla macchina del progresso. Ovviamente, all'epoca in cui la *Storia universale* di Kant fu data alle stampe non esisteva nessuna terra realmente «vergine», ma moltissime terre erano già state *rese* vergini e molte altre sarebbero state classificate come tali nei decenni successivi, grazie all'enorme e crescente divario di potere tra il centro sempre più industrializzato e l'arretrata periferia. Il potere delle metropoli era così schiacciante che poté dichiarare giuridicamente inesistenti i nativi di quelle terre «primitive», «arretrate» e «selvagge» e ridefinire sommariamente la popolazione di ciascuna di queste terre come un collettivo «homo sacer» della metropoli – concedendo così licenza d'uccidere a tutti gli altri. Qualche tempo dopo, la tecnica dell'esclusione sommaria dalla razza umana, sviluppata durante la conquista di terre distanti, sarebbe rimbalzata sulla stessa Europa; come Aimé-Fernand Césaire osservò nel 1955¹⁶, ciò che in realtà il borghese cristiano (dell'Europa e delle sue emanazioni) non poté perdonare a Hitler non fu il crimine del genocidio, quanto il crimine di aver applicato all'Europa la stessa politica colonialista di cui fino a quel momento erano stati succubi gli arabi, i *coolies* indiani e i neri...

La colonizzazione fece sì che le premonizioni di Kant restassero lì a impolverarsi. Al contempo, però, quando vennero infine ripulite da polvere e ragnatele, le fece anche

apparire come una profezia di sventura anziché la gioiosa utopia che intendeva Kant. Oggi la visione di Kant ci appare in questa luce perché, a causa di una fuorviante abbondanza di «terre-di-nessuno», non occorre far nulla e dunque nulla venne fatto in quei due secoli per preparare l'umanità alla rivelazione che il mondo alla fine era destinato a riempirsi fino all'orlo.

Per liberarsi dei propri *homines sacri* europei, le terre decretate come vergini fornirono le varie Isole del Diavolo, Botany Bay e altre simili discariche ai governi europei che tanto invidiavano l'impero russo e il suo dominio delle immense vastità siberiane. Per gli europei che temevano un destino da reietti, le «terre rese vergini» offrivano un'allettante prospettiva: un nascondiglio e la possibilità di «rifarsi una vita». Gli abitanti dei villaggi irlandesi cercarono lì scampo dalla carestia di patate che aveva colpito la loro patria; contadini tedeschi, svedesi e polacchi trovarono lì rifugio dai villaggi sovraffollati e i paesini fatiscenti che non offrivano né un lavoro né prospettive future; gli ebrei vi cercarono scampo dai *pogrom* russi. La progenie diseredata di famiglie nobili raggiunse le «frontiere della civiltà» nella speranza di poter riacquisire potere e ricchezza nell'esercito, nell'amministrazione coloniale o nel mondo degli affari, non prima però di aver costruito un nuovo mondo, un mondo in cui fu necessario rimpiazzare l'indolente e letargica nobiltà locale con nuove élites, in modo da renderlo capace di fornire ai nuovi arrivati prospettive di carriera completamente nuove. Per molti anni, la modernità, quella forma di civiltà intrinsecamente espansiva e trasgressiva, non ebbe motivo di preoccuparsi: la civiltà basata sulla spinta all'espansione e alla trasgressione aveva apparentemente uno spazio sterminato in cui espandersi e poteva contare su un'infinità di nuove barriere in attesa di essere superate. Sulla mappa del mondo moderno c'era una gran profusione di spazi vuoti contrassegnati (temporaneamente, è ovvio!) con un «*hic sunt leones*», «qui ci sono i leoni», e in attesa di essere disseminati di nuove città e intersecati da nuove reti stradali. Quei remoti posti vacanti erano le valvole di sicurezza che decomprimevano le metropoli e impedivano che si surriscaldassero. C'era un'infinità di posti in cui gli intrepidi potevano cercare l'avventura, gli amanti del rischio tentare la fortuna e i derelitti cambiare il proprio destino. Il mondo era tutt'altro che pieno.

Beh, adesso lo è. Non ci sono più Statue della Libertà che promettono di accogliere le masse oppresse e abbandonate. Né più vie di fuga e nascondigli se non per un pugno di disadattati e criminali. Ma neanche (e questo sembra l'effetto più sorprendente della neo-rivelata saturazione del mondo) sicuri e confortevoli *chez soi*, come gli eventi dell'11 settembre hanno dimostrato in modo drammatico e al di là di ogni possibile dubbio.

Quella manifestazione della mutata condizione esistenziale ci ha colto del tutto ignari, così come il mutamento stesso ci aveva colti impreparati. La sacrosanta divisione tra *dedans* e *dehors*, dentro e fuori, che delineò il regno dell'incolumità esistenziale e tracciò l'itinerario per la futura trascendenza, è stata quasi cancellata. Oggi, *il n'y a pas de dehors*, siamo tutti «dentro» e fuori non è rimasto alcunché. O piuttosto, tutto quanto era «fuori» adesso è entrato «dentro», e senza bussare; e vi si è insediato senza chiedere il permesso. Il bluff delle soluzioni locali ai problemi planetari è stato scoperto, l'inganno dell'isolamento territoriale è stato svelato. In tutte le epoche le terre di frontiera sono sempre state note come fabbriche di disgregazione e al contempo impianti di riciclaggio per i profughi. E niente di diverso possiamo attenderci dal nuovo modello globale di terra di frontiera, se non ovviamente una nuova scala, planetaria, di produzione e riciclaggio dei problemi. Permettetemi di ripetere: non esistono soluzioni locali a problemi globali, sebbene sono proprio le soluzioni locali quelle ricercate tanto avidamente quanto invano dalle odierne istituzioni politiche, le uniche che abbiamo

inventato collettivamente fino a oggi e le sole di cui disponiamo. Non può dunque sorprendere che tutte queste istituzioni siano locali e che il loro potere sovrano di azione praticabile (o legittima) sia localmente circoscritto.

I rifugiati in un mondo pieno

Per tutti i duecento anni di storia moderna si è sempre dato per scontato che rifugiati, emigranti volontari o coatti, profughi *tout court*, fossero un problema dei paesi ospitanti e come tali sono stati trattati. Pochi o nessuno degli stati nazionali presenti sulle moderne carte geografiche erano altrettanto autoctoni, «locali» in senso demografico di quanto lo fossero nell'esercizio delle loro prerogative sovrane. A volte di buon grado, altre volte a denti stretti, tutti hanno dovuto accettare la presenza di estranei nel proprio territorio, e tutti hanno dovuto accettare le varie ondate di immigrati in fuga o cacciati dalle terre di altri stati nazionali sovrani. Una volta entrati, gli stranieri ricadevano sotto la completa ed esclusiva giurisdizione del paese ospitante, il quale era libero di applicare le versioni aggiornate e modernizzate delle due strategie descritte da Claude Lévi-Strauss in *Tristi tropici* quali modi possibili di affrontare la presenza di stranieri.

L'alternativa era tra la soluzione antropofagica e quella antropoemica. La prima consisteva nel «divorare gli stranieri»: o mangiandone letteralmente la carne – il cannibalismo invalso presso certe antiche tribù – oppure in senso più sublimato e – metaforico, come nell'opera (assistita dal potere) di assimilazione portata avanti pressoché universalmente dagli stati nazionali, di modo che gli stranieri venissero fagocitati nel corpo nazionale e cessassero di esistere in quanto stranieri. La seconda consisteva invece nel «rigettare gli stranieri» anziché divorarli: vale a dire rastrellarli ed espellerli (proprio come Oriana Fallaci ha affermato dovremmo fare con tutti coloro che adorano altre divinità ed esibiscono sconcertanti abitudini igienico-sanitarie) o dai confini del potere statale o dal mondo degli esseri viventi.

Osserviamo tuttavia che il perseguire l'una o l'altra delle due soluzioni aveva senso solo in virtù di un duplice presupposto: una netta divisione territoriale tra il «dentro» e il «fuori» e la completa e indivisibile sovranità del potere di scelta della strategia all'interno di quel regno. Oggi, nel nostro mondo globale liquido-moderno, nessuno dei due presupposti gode più di alcuna credibilità, e quindi le possibilità di porre in atto l'una o l'altra delle due strategie ortodosse è, a dir poco, remota.

Ora che i modi di agire collaudati non sono più disponibili, sembra che non abbiamo più una buona strategia per gestire i nuovi arrivati. In un'epoca in cui nessun modello culturale può proclamare autorevolmente ed efficacemente la propria superiorità sui modelli antagonisti, e in cui il processo di costruzione della nazione e la mobilitazione patriottica non sono più i principali strumenti di integrazione sociale e di affermazione statale, l'assimilazione culturale non è più un'opzione praticabile. Poiché deportazioni ed espulsioni sono oggetto di drammatici reportage televisivi ed è probabile che scatenino una protesta pubblica e ledano le credenziali internazionali di chi le perpetra, i governi preferiscono tenersi lontano dai guai sbarrando le porte a quelli che bussano in cerca di riparo.

L'attuale tendenza di ridurre drasticamente il diritto all'asilo politico, accompagnata dal ferreo divieto d'ingresso agli «immigranti economici», non indica affatto una nuova strategia nei riguardi del fenomeno dei profughi, ma solo l'assenza di una strategia e il desiderio di evitare una situazione in cui tale assenza possa causare imbarazzo politico. In queste circostanze, l'assalto terroristico dell'11 novembre è stato un vero e proprio regalo

ai politici. In aggiunta alle solite accuse di vivere alle spalle del paese e di rubare posti di lavoro¹⁷, ora gli immigrati vengono accusati di svolgere il ruolo di «quinta colonna» della rete terroristica globale. Finalmente c'è un motivo «razionale» e moralmente inattaccabile per rastrellare, incarcerare e deportare persone allorché non si sa più come gestirle e non ci si vuole prendere il disturbo di trovare un modo nuovo per farlo. Negli Stati Uniti, e subito dopo in Gran Bretagna, sotto lo slogan della «campagna antiterroristica», gli stranieri sono stati immediatamente privati dei fondamentali diritti umani che fino a oggi avevano resistito a tutte le vicissitudini della storia, sin dai tempi della Magna Charta e dell'*habeas corpus*. Oggi lo straniero può essere tenuto in stato di fermo a tempo indefinito con accuse dalle quali non può difendersi, dal momento che non gli viene neanche detto quali siano. Come Martin Thomas osserva con sarcasmo¹⁸, in un drammatico ribaltamento del principio di base della legge di un paese civile, a partire da oggi «l'onere di provare un'accusa criminosa è un'inutile complicazione», almeno per quanto riguarda i profughi stranieri.

Le porte possono anche essere sbarrate, ma il problema non si risolverà, per quanto massicci possano essere i lucchetti. Lucchetti e catenacci non possono certo domare o indebolire le forze che causano l'emigrazione; possono contribuire a occultare i problemi alla vista e alla mente, ma non a farli scomparire.

E così, i profughi vengono sempre più a trovarsi sotto un fuoco incrociato, o, più esattamente, in una duplice morsa. Vengono cacciati a forza o indotti col terrore a lasciare il paese natío, ma viene loro rifiutato l'ingresso in qualsiasi altra nazione. E dunque il loro non è un semplice cambio di luogo: di fatto essi perdono un posto sulla terra e vengono catapultati in un niente, nel «non-lieux» di Augé o nelle «nowhereville» di Garreau, nella «Narrenschiffe» di Michel Foucault, in un «luogo senza luogo, che esiste di per sé, che è racchiuso in sé e che al contempo è abbandonato all'infinità del mare»¹⁹ – o (come Michel Agier suggerisce in un articolo su «Ethnography») in un deserto, quella terra per definizione *disabitata*, una terra che rifiuta l'uomo e in cui l'uomo s'avventura di rado.

I profughi sono diventati, in una sorta di fotocopia caricaturale della nuova élite di potere del mondo globalizzato, l'epitome di quella extraterritorialità in cui affondano le radici dell'odierna *precarité* della condizione umana, la causa prima delle paure e delle ansie dell'uomo moderno. Tali paure e ansie, nella vana ricerca di altri sbocchi, sono confluite in un sentimento popolare di rabbia e paura nei confronti dei rifugiati. Paura e rabbia che non possono certo essere dissipate in un confronto diretto con l'altra incarnazione dell'extraterritorialità: l'élite globale che si muove e opera al di fuori di qualsiasi controllo umano, troppo potente per potercisi confrontare. I profughi, per contro, sono un bersaglio fisso su cui poter scaricare la traboccante angoscia.

Secondo l'Alto Commissariato per i Rifugiati delle Nazioni Unite (UNHCR), ci sono tra i 13 e i 18 milioni di «vittime di emigrazione coatta» che tentano di sopravvivere oltre i confini dei loro paesi di origine (senza contare i milioni di profughi «interni» in Burundi e Sri Lanka, Colombia e Angola, Sudan e Afghanistan, condannati al vagabondaggio da infinite guerre tribali). Di questi, oltre 6 milioni si trovano in Asia, da 7 a 8 milioni in Africa; ci sono 3 milioni di profughi palestinesi in Medio Oriente. E si tratta di una stima sicuramente prudente. Non tutti i profughi sono stati riconosciuti (né se ne è chiesto il riconoscimento) come tali, e solo pochi di essi sono stati abbastanza fortunati da vedersi inclusi nei registri della UNHCR e sotto la sua protezione. Di questi, in Africa l'83,2% vive in campi profughi, in Asia il 95,9% (in Europa sino a oggi solo il 14,3% è stato rinchiuso in campi profughi).

I campi profughi sono espedienti temporanei trasformati in soluzioni permanenti mediante lo sbarramento di tutte le vie d'uscita. Gli internati non possono tornare «da dove sono venuti» perché i paesi da cui provengono non li rinvogliono, avendo distrutto i loro mezzi di sussistenza e bruciato o confiscato le loro case. Ma non possono neanche andare avanti, perché nessun governo vedrebbe di buon occhio l'afflusso nel proprio paese di milioni di senzate. Per quanto riguarda la loro ubicazione ormai «permanentemente temporanea», i profughi «vi abitano ma non ne fanno parte». Non sono parte integrante del paese sul cui territorio sono state raggruppate le loro baracche e piantate le loro tende. Li separa dal resto del paese che li ospita l'invisibile, ma spesso e impenetrabile velo del sospetto e del risentimento. Sono sospesi in un vuoto spaziale in cui il tempo si è fermato. Non sono né fermi né in cammino, né stanziali né nomadi. Nei termini in cui viene narrata la condizione umana dell'uomo, sono ineffabili. Sono gli «indecidibili» di Jacques Derrida in carne e ossa. Per le persone come noi, elogiate e pronte ad autoincensarci per le nostre capacità di riflessione, essi sono non solo intoccabili, ma *impensabili*. Nel nostro mondo di comunità immaginate, essi sono *inimmaginabili*. Ed è rifiutando loro il diritto a essere immaginati che altre comunità – reali o che tali sperano di essere – cercano di dare credibilità ai loro sforzi di immaginazione. Solo la comunità che in questi giorni appare spesso nel discorso politico, ma che per altri versi è impossibile da vedere nella vita reale e nel tempo reale, la comunità *globale*, una comunità inclusiva e non esclusiva, una comunità fedele alla visione di Kant di una «Vereinigung in der Menschengattung» – un'unificazione del genere umano – potrebbe sradicare gli odierni profughi dal «non-luogo» in cui sono stati cacciati.

Il proliferare di campi profughi è un prodotto/manifestazione della globalizzazione altrettanto integrale di quanto lo è il denso arcipelago di non-luoghi di passaggio in cui si muove la nuova élite di giramondo. L'elemento che li unisce è l'extraterritorialità, il loro non appartenere a nessun luogo, l'essere «dentro» ma non «parte integrante» dello spazio che occupano fisicamente. Per quanto ne sappiamo, potrebbero essere le teste di ponte di un'avanzante extraterritorialità, o (in una prospettiva più a lungo termine) i laboratori in cui la de-semantizzazione del luogo, la smaltibilità dei significati, la plasticità delle identità e la nuova perpetua transitorietà (tutte tendenze intrinseche alla fase liquida della modernità) vengono sperimentate in condizioni estreme e collaudate in modo simile a quello con cui i limiti dell'arrendevolezza e della sottomissione umana, e i modi di raggiungere tali limiti, sono stati collaudati nei campi di concentramento della fase solida della storia moderna.

Campi profughi e non-luoghi condividono questa voluta, intrinseca, pre-programmata transitorietà. Entrambe le installazioni sono concepite e progettate come un fossato sia nel tempo che nello spazio, una temporanea sospensione di attribuzione territoriale e della sequenza temporale. Ma le facce che mostrano ai rispettivi utenti/internati sono molto diverse. I due tipi di extraterritorialità sono sedimentati, per così dire, ai poli opposti della globalizzazione. Il primo offre la transitorietà come uno strumento scelto di propria volontà, il secondo la rende permanente e irrevocabile, un destino ineluttabile; una differenza non diversa da quella che separa le due manifestazioni concrete della sicura perpetuità: le comunità recintate dei ricchi che discriminano e i ghetti dei poveri che vengono discriminati. E anche le cause della differenza sono simili: ingressi attentamente sorvegliati e controllati e ampie porte d'uscita a un estremo, porta d'ingresso larghissima, ma uscite bloccate all'altro. È il blocco delle porte d'uscita, in particolare, che perpetua lo stato di transitorietà senza sostituirlo con la perpetuità. Nei

campi profughi il tempo è sospeso; è tempo, ma non è storia.

I campi profughi vantano una nuova qualità: una «transitorietà congelata», un perpetuo, duraturo stato di temporaneità, una durata fatta di tanti momenti rappezzati tra loro, nessuno dei quali viene vissuto come un elemento di perpetuità e un contributo ad essa. Per gli internati di un campo profughi, l'idea di effetti e conseguenze di lungo periodo non rientra nella loro esperienza. Essi vivono – letteralmente – giorno dopo giorno, e il contenuto della vita non è minimamente intaccato dalla consapevolezza che i giorni si congiungono e formano mesi e anni. Come nelle prigioni e negli «iperghetti» analizzati da Loïc Wacquant, i profughi accampati «imparano a vivere, o piuttosto a sopravvivere [(sur)vivre], giorno dopo giorno, nell'immediatezza del momento, annaspando nella disperazione che fermenta entro le mura»²⁰.

Nei campi, i profughi sono legati da una duplice corda: una protettiva e una costrittiva.

I poteri che governano il territorio attorno al campo si fanno in quattro per impedire che gli internati fuoriescano. Per gli internati questo territorio è essenzialmente off-limits. Nella migliore delle ipotesi, è oltremodo inospitale, popolato da gente guardinga e sospettosa, pronta a notare e rinfacciare qualsiasi errore vero o presunto e qualsiasi inciampo o passo falso che i profughi, estromessi dal loro elemento, è fin troppo probabile che compiano. Nelle terre in cui sono state piantate le loro tende temporanee/permanenti, i profughi restano palesemente degli «estranei», una minaccia alla sicurezza degli «insediati» – frutto di consolidate routine quotidiane –, una sfida alla loro comune visione del mondo e una fonte di pericoli astrusi, mai sperimentati e non previsti dai loro consueti meccanismi di difesa²¹.

Gli insediati, usando il loro potere di definire la situazione e imporre la definizione di tutti quanti ne sono coinvolti, tendono a rinchiudere i nuovi arrivati nella gabbia di ferro dello stereotipo, «una rappresentazione fortemente semplificata delle realtà sociali». La stereotipizzazione crea «un quadro in bianco e nero» che «non lascia spazio alla diversità». Gli estranei sono colpevoli fino a prova contraria, ma poiché è l'insediato che compendia in sé i ruoli di pubblico ministero, magistrato esaminante e giudice, e che è quindi contemporaneamente chiamato a pronunciare il capo d'imputazione, a esprimersi sulla sua fondatezza e a sedere in giudizio, le possibilità di assoluzione sono quanto mai remote, se non praticamente nulle. Come Elias e Scotson hanno scoperto, quanto più la popolazione insediata si sente minacciata, tanto più è probabile che le sue convinzioni tendano «verso gli estremi dell'illusione e della rigidità ideologica». E posti di fronte a un'ondata di profughi, gli insediati hanno tutti i motivi di sentirsi minacciati. Oltre a rappresentare l'«ignoto» che tutti gli stranieri incarnano, i profughi portano con sé echi distanti di guerre e il tanfo di case sventrate e di città rase al suolo, e tali echi non possono che rammentare all'insediato quanto facilmente il bozzolo della routine sicura e familiare (sicura perché familiare) possa essere violato o infranto.

Nell'avventurarsi dal campo alla cittadina adiacente, i profughi si espongono a un tipo di incertezza che è difficile da reggere dopo la quotidiana routine della vita nel campo, stagnante e congelata. Percorsi anche pochi passi, si ritrovano in un ambiente ostile. Il loro diritto di entrare nel «fuori» è quanto meno dubbio e può essere contestato dal primo che passa. Al confronto, il «dentro» del campo appare un paradiso sicuro. Solo i più intraprendenti desiderano lasciarlo per un tempo prolungato, e ancora meno sono quanti oserebbero realizzare tale desiderio.

Volendo rifarci a Loïc Wacquant²², potremmo dire che i campi profughi mescolano e fondono assieme sia i tratti distintivi del «ghetto comunitario» d'epoca fordista-keynesiana sia l'«iperghetto» dei nostri tempi post-fordisti. Se i «ghetti-comunità» erano

totalità sociali relativamente autonome e autoriproducentesi, con tanto di repliche in miniatura della stratificazione in atto nella società in generale, delle sue divisioni funzionali e delle istituzioni necessarie per soddisfare i bisogni della vita comunitaria, gli «iperghetti» sono aggregazioni monche, artificiali e palesemente incomplete, incapaci di sopravvivere con le proprie forze. Allorché le élites uscirono dal ghetto e cessarono di alimentare la rete di attività economiche che perpetuavano (per quanto precariamente) i mezzi di sussistenza della popolazione del ghetto, gli enti di amministrazione e controllo dello stato (due funzioni di norma intimamente correlate tra loro) ne rilevarono il posto. L'«iperghetto» è sospeso su fili che travalicano i suoi confini e di certo anche la sua capacità di controllo.

Nei campi profughi, come ha rilevato Michel Agier, i tratti dei «ghetti comunitari» sono fittamente intrecciati agli attributi di un «iperghetto», in una densa rete di reciproca dipendenza²³. Possiamo ipotizzare che una tale combinazione stringe ancor più il nodo che lega gli internati al campo. La corda protettiva del «ghetto comunitario» e quella costrittiva dell'«iperghetto», per quanto potenti possano essere entrambe, si sovrappongono e si rafforzano l'un l'altra. Dinanzi all'ostilità dell'ambiente esterno, generano congiuntamente una straripante forza centripeta cui è difficile resistere e che rende inutile la tecnica della recinzione e dell'isolamento sviluppata dai responsabili e dagli amministratori di Auschwitz o del Gulag. Più di qualunque altro microcosmo sociale coatto, i campi profughi si avvicinano al tipo ideale di «istituzione totale» di Erving Goffman: essi offrono, per commissione od omissione, una «vita totale» dalla quale non c'è via di fuga.

Avendo abbandonato o essendo stati cacciati dal loro precedente ambiente, i profughi tendono a essere spogliati delle identità che quell'ambiente definiva, sosteneva e riproduceva. Da un punto di vista sociale, essi sono degli «zombie»: le loro vecchie identità sopravvivono in gran parte come spettri – ossessionando in modo ancor più penoso le notti poiché invisibili alla luce del giorno. Persino quelle più confortevoli, prestigiose e ambite si trasformano in un limite: ostacolano la ricerca di nuove identità più consone al nuovo ambiente, impediscono di venire a patti con la nuova condizione e ritardano il riconoscimento della perpetuità della nuova condizione. A tutti i fini pratici, i profughi sono stati gettati nello stadio intermedio del passaggio in tre fasi di Van Gennep e Victor Turner, lo stadio «né carne né pesce»²⁴, senza tuttavia che tale assegnazione sia stata riconosciuta, senza che sia stato stabilito un tempo di durata, ma soprattutto senza la consapevolezza che il ritorno alla condizione precedente è impossibile e non vi è la benché minima idea della natura dell'ambiente che ci si potrà trovare davanti.

Tutte le comunità sono immaginate. E la postulata *comunità globale* non fa eccezione alla regola. Ma l'immaginazione si trasforma in una tangibile e potente forza di integrazione allorché è sostenuta da istituzioni di autoidentificazione e autogoverno collettivo socialmente prodotte e perpetuate, come nel caso delle nazioni moderne sposate ai moderni stati sovrani nella buona e nella cattiva sorte e finché morte non li separi. Per quanto concerne l'immaginata comunità globale, una simile rete istituzionale (fatta di enti globali di controllo democratico, un sistema giudiziario vincolante a livello globale e di principi etici validi globalmente) è in gran parte assente. E questa, aggiungo, è la causa principale di quello che viene eufemisticamente chiamato il «problema dei profughi» e il principale ostacolo alla sua soluzione.

L'unità del genere umano postulata da Kant potrebbe riecheggiare, come egli suggeriva, lo scopo della Natura, ma di certo non sembra «storicamente determinata». La

perdurante impossibilità di controllare la rete già oggi globale di reciproca dipendenza e «reciproca vulnerabilità assicurata» quasi certamente non aumenta la realizzazione di tale unità. Ciò, tuttavia, significa soltanto che in nessun altro momento la bramosa ricerca di un'umanità comune e l'azione pratica che da essa deriva è stata così urgente e imperativa come adesso. Nell'era della globalizzazione la causa e la politica dell'umanità comune affrontano i passi più decisivi che abbiano mai dovuto compiere nel corso della loro lunga storia.

¹ Eric Le Boucher, *Le 11 September, tournant dans le mondialisation*, in «Le Monde», 25 ottobre 2001, p. 17.

² Donald H. Rumsfeld, *Creative coalition-building for a new kind of war*, in «International Herald Tribune», 28 settembre 2001, p. 6.

³ Si veda *US keeps NATO outside*, in «International Herald Tribune», 27 settembre 2001.

⁴ Gary Younge, *Lots of wars on terror*, in «Guardian», 10 dicembre 2001, p. 17.

⁵ Jean Baudrillard, *L'esprit du terrorisme*, in «Le Monde», 3 novembre 2001, p. 11.

⁶ Madeleine Bunting, *The raging colossus*, in «Guardian», 19 novembre 2001.

⁷ William Pfaff, *The war on terror turns into war on Afghanistan*, in «International Herald Tribune», 3-4 novembre 2001.

⁸ George F. Will, *A lesson for America from an Israeli attack on Saddam*, in «International Herald Tribune», 3-4 dicembre 2001.

⁹ Knud Løgstrup, *Opgør med Kierkegaard*, qui citato dalla traduzione inglese di Susan Dew e Kees van Kooten Niekerk, *Opposing Kierkegaard*, 1968.

¹⁰ Si veda Marwan Bishara, *L'ère des conflits asymétriques*, in «Le Monde Diplomatique», ottobre 2001, pp. 20-1.

¹¹ Come definito nei manuali militari americani. Si veda Noam Chomsky, *Terrorisme, l'arme des puissants*, in «Le Monde Diplomatique», dicembre 2001, pp. 10-1.

¹² Si veda *Unfinished business*, in «Observer», 9 dicembre 2001, pp. 15-8.

¹³ Cit. in Arundhati Roy, *Ben Laden, secret de famille de l'Amérique*, in «Le Monde», 14-15 ottobre 2001.

¹⁴ «L'ospitalità è la cultura stessa, non semplicemente un principio etico tra altri [...]: l'etica è ospitalità», Jacques Derrida, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, Paris 1997, p. 42.

¹⁵ Si veda Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino 1995.

¹⁶ Cit. da Marc Ferro, *Histoire des colonisations*, Paris 1994.

¹⁷ Un'accusa prontamente fatta propria, e con grande profitto, da una gamma sempre più ampia di politici odierni dell'intero spettro politico, da Le Pen in Francia, Pia Kjersgaard in Danimarca e Vlaam Bloc in Belgio per l'estrema destra, a un numero crescente di coloro che si definiscono di «centrosinistra».

¹⁸ Cfr. «Guardian», 26 novembre 2001.

¹⁹ Si veda Michel Foucault, *Of other spaces*, in «Diacritics», 1, 1986, p. 26.

²⁰ Si veda Loïc Wacquant, *Symbole fatale. Quand ghetto et prison se ressemblent et s'assemblent*, in «Actes de la Recherche en Sciences Sociales», settembre 2001, p. 43.

²¹ Si veda Norbert Elias e John L. Scotson, *The Established and the Outsiders: A Sociological Inquiry into Community Problems*, London 1965, in particolare le pp. 81 e 95.

²² Si veda Loïc Wacquant, *The new urban color line: the state and fate of the ghetto in postfordist America*, in Craig J. Calhoun (a cura di), *Social Theory and the Politics of Identity*, Oxford 1994; anche *Elias in the dark ghetto*, in «Amsterdams Sociologisch Tijdschrift», dicembre 1997.

²³ Michel Agier, *Entre guerre et ville. Pour une anthropologie urbaine des camps de réfugiés*, in «Ethnography», 1, 2002.

²⁴ La prima fase consiste nello smantellamento della vecchia identità, la terza e ultima nell'assemblaggio di

quella nuova: si veda Arnold van Gennep, *The Rites of Passage*, London and New York 1960 (trad. it. *I riti di passaggio*, Torino 1981); Victor Turner, *The Ritual Process: The Structure and Anti-Structure*, Chicago 1969 (trad. it. *Il processo rituale: struttura e antistruttura*, Brescia 1972).

Parte seconda.
La politica della vita

4.

La (in)felicità dei piaceri incerti

Tutti noi sappiamo, il più delle volte, come usare la parola «felicità» e il suo opposto, «infelicità». Sappiamo anche quando dire «sono felice» e quando «sono infelice». Tuttavia, ci troveremmo in grosse difficoltà se qualcuno ci chiedesse di enunciare la *regola* che ci ha permesso di applicare a un caso specifico l'uno o l'altro termine del binomio «felicità-infelicità». E avremmo problemi anche a spiegare in modo chiaro e senza ambiguità cosa *intendiamo* allorché diciamo «sono felice» o «sono infelice». Il più delle volte finiremmo con l'offrire una *spiegazione* anziché una *definizione*: finiremmo cioè col dire ciò che nella nostra opinione ci ha resi (o può renderci) felici o infelici anziché quale tipo di esperienza abbiamo vissuto e vorremmo riferire e comunicare usando una di quelle parole.

Sotto tale aspetto l'esperienza della felicità e dell'infelicità è simile all'esperienza di un colore. Sappiamo come usare la parola «rosso», ma non sappiamo come descrivere l'esperienza della «rossità». Tutt'al più, se ci sentiamo in vena poetica, potremmo ricorrere a metafore tratte da altri tipi di sensazione, ma tale stratagemma equivale solo a sostituire un concetto impalpabile con un altro. Le parole «felicità» e «infelicità», così come «rosso» o «verde», facilitano le nostre interazioni, ma non riescono a comunicare appieno, e tanto meno a «trasferire» l'esperienza che chi parla intende catturare e trasmettere ad altri per condividerla. Affibbiare nomi a un'esperienza vissuta soggettivamente, dotata di significati che altri potrebbero a loro volta associare a proprie sensazioni, non rende tale esperienza meno «ineffabile». Quando chiedo a qualcuno di passarmi una matita rossa, posso ragionevolmente aspettarmi che la matita che otterrò sarà del colore che sono solito chiamare «rosso». Ma non posso dire se io, colui che chiede, e la persona che agisce dietro mia richiesta vediamo la «rossità» «allo stesso modo» (e che «modo» sarebbe?). Al massimo posso presumere che entrambi vediamo il «rosso» *in modo diverso* dal «verde», dal «blu» e dagli altri colori. Allo stesso modo, possiamo dare per scontato che tutti noi conosciamo la *differenza* tra l'«essere felice» e l'«essere infelice».

Certo, recentemente la biochimica e la neurologia hanno compiuto enormi progressi nell'esplorare i mutamenti organici associati ai mutamenti di percezione. Gli scienziati ci possono offrire l'esatta composizione chimica delle sostanze che vengono secrete nel (suo e nel mio) cervello allorché le sensazioni inducono (me e lui) a parlare di «felicità» o di «rossità». Nel riferire tali dati, gli scienziati ci offrono un giudizio oggettivo: i processi che si verificano nel (suo e mio) sistema nervoso sono, quando si parla di «stato di felicità», grosso modo simili. Questa scoperta può forse soddisfare la nostra curiosità intellettuale, ma nemmeno la più precisa conoscenza della composizione e circolazione delle sostanze chimiche ci sarà di grande aiuto allorché desideriamo descrivere le sensazioni che stiamo provando. Tale «non-trasparenza» delle parole, la mancanza di una corrispondenza biunivoca tra sensazioni e parole che servono a trasmetterle, stride con i principi di precisione linguistica. Non sorprende che in ogni epoca la questione abbia

indotto i filosofi all'azione e acceso lunghi e infuocati dibattiti, quasi mai risolutivi.

Tuttavia, che siano soddisfacenti o meno gli esiti di tali dibattiti o che sia soddisfacente o meno la verbalizzazione dell'esperienza che viviamo, sia per noi che per i nostri interlocutori, noi sappiamo benissimo (più esattamente: ciascuno di noi dentro di sé sa benissimo) *quando* ci sentiamo felici o infelici, e sappiamo bene cosa chi parla (anche qui, ciascuno dentro di sé) *intende dire* allorché afferma di esserlo. Ciò nonostante, c'è una difficoltà più seria, che potrebbe generare una vera confusione comunicativa. Tale difficoltà nasce dalla *equivocabilità* del termine «felicità». Questo termine potrebbe essere, è stato, e continua a essere applicato sia nel linguaggio comune che in quello specialistico a svariati e differenti contesti. Quando si pronuncia la parola «felicità» non è immediatamente chiaro a quale di essi si riferisca.

Wladyslaw Tatarkiewicz, un illustre filosofo polacco del XX secolo autore di un'approfondita indagine sull'idea di felicità, distingue quattro significati diversi con cui siamo soliti usare la parola «felicità»¹. La sua tipologia fungerà da base di partenza per la nostra discussione, che tuttavia si differenzierà per vari aspetti dalle sue considerazioni semantiche.

Innanzitutto, esiste un significato «oggettivo». Vi ricorriamo soprattutto quando parliamo della condizione di un'altra persona. Quando diciamo «lei è felice», non ci riferiamo espressamente allo stato mentale o alle emozioni di quella persona (tale stato è, come già sottolineato, inaccessibile alla nostra osservazione diretta). Piuttosto, basiamo il nostro giudizio sulla regola generale (e ritenuta valida) che tutte o quasi le persone tendono a sperimentare lo stato che tendiamo a definire felice quando si trovano in una condizione «come quella» e quando accadono loro cose «come quelle». Quando io dico «lei è felice», mi riferisco in apparenza all'esperienza soggettiva vissuta da quell'altra persona, ma in realtà sto asserendo un'aspettativa derivata da una certa teoria di correlazione tra lo stato del mondo e lo stato dello spirito. Io so cosa è successo «nel mondo» (la persona è stata promossa, ha superato un esame difficile, ha vinto alla lotteria, è diventata famosa) e suppongo che quanto è accaduto le abbia fatto sperimentare la felicità.

Questo primo senso in cui viene usato il termine «felicità» già ne presuppone un secondo: la felicità in quanto esperienza *soggettiva* (in tedesco *Erlebnis*, in quanto distinta da un altro termine, *Erfahrung*, anch'esso tradotto come «esperienza» ma implicante qualcosa che «è accaduto» alla persona anziché qualcosa che la persona «ha vissuto»). In questo secondo (ma forse principale) senso, l'idea di «felicità» fa riferimento a sentimenti, emozioni, sensazioni, stati mentali. Di questo tipo di felicità parliamo nei momenti di estasi, rapimento o gioia intensa. Nei *momenti*: la felicità «oggettiva» può anche durare, ma le emozioni sono dichiaratamente volatili ed effimere – hanno vita breve e tendono a svanire con la stessa rapidità con cui si manifestano.

Tatarkiewicz enuncia poi il terzo significato di «felicità», su cui i filosofi antichi e medievali incentrarono gran parte della loro attenzione: una «persona felice» è una persona libera sia dall'indigenza che dall'eccesso; una persona che ha «trovato la regola d'oro», che «ha fatto centro», che ha tutto quanto gli serve e nulla di più, o meglio tutto quanto vale la pena avere e nulla di ciò che è superfluo e che si trasformerebbe in un onere. I greci chiamavano tale felicità *ευδαιμονία*; i romani *beatitudo*. È facile rilevare in siffatto utilizzo una teoria faziosa ed essenzialmente contestabile: l'idea che una vita felice (quanto meno nel senso negativo di assenza di infelicità) equivale a una vita equilibrata, una vita che naviga alla larga dalla Scilla dell'immiserimento e dalla Cariddi dell'intemperanza; una vita fatta di armonia e limitata al perseguimento di cose degne di

essere desiderate e per ottenere le quali vale la pena sforzarsi. Quest'ultima definizione conferiva all'idea di «vita felice» un forte elemento di soggettività. Era una questione di opinione cosa fosse degno o non degno di attenzione nel perseguimento della felicità o cosa fosse indispensabile o inutile per una vita felice. E c'è sempre la possibilità di un pleonasma: si ha il diritto di sospettare che le cose ritenute indispensabili per rendere la vita felice siano «degne» non per la loro intrinseca capacità di generare felicità, ma perché sono già state rese oggetti del desiderio attraverso un'opera di pressione psicologica, di indottrinamento ideologico, di propaganda o attraverso una campagna pubblicitaria.

L'ultima delle nozioni di «felicità» menzionata da Tatarkiewicz tradisce anch'essa una correlazione filosofica ed è altrettanto carica di valenza filosofica. Come per il caso precedente, non la si ritrova spesso nell'utilizzo contemporaneo, e qualora appaia è anch'essa destinata a scatenare controversie. Tatarkiewicz cita l'ottantunenne Goethe, il quale dichiarò di essere felice e che sarebbe stato ben contento di vivere nuovamente la propria vita. Goethe si riferiva all'*interezza della vita*, alla vita come *totalità*. Una totalità scandita da molti momenti di gioia intensa, ma che ovviamente non era scevra da sofferenze e frustrazioni; in realtà, sei anni prima lo stesso Goethe aveva ammesso che, nel ripercorre con la memoria la sua lunghissima vita, non riusciva a ricordare un periodo di completa e ininterrotta felicità, fosse anche di sole quattro settimane. Ovviamente, la precedente dichiarazione di Goethe era correlata a un bilancio complessivo della sua vita, e per tale motivo non contraddice la sua ammissione di sei anni prima. Non c'è alcuna contraddizione tra le due affermazioni, ci dice Tatarkiewicz, perché il giudizio espresso in merito alla sua vita considerata complessivamente non è e non può essere basato sul calcolo della somma totale dei momenti felici, ma è ovviamente il risultato di un ponderato raffronto tra gioie e dolori, entrambi indispensabili per una vita «ben temperata».

Tanto nel linguaggio quotidiano quanto negli scritti specialistici, il termine «felicità» viene impiegato in tutti e quattro questi significati. Volendo associarli a termini che presentano indubbiamente un forte grado di sinonimia, possiamo dire che questi significati sono veicolati rispettivamente dalle nozioni di fortuna, piacere, soddisfazione e buona vita. Tutti e quattro mancano della precisione necessaria per rientrare nel novero delle definizioni scientifiche, e inoltre possono essere nettamente demarcati tra loro solo nel contesto della discettazione filosofica, non certo in quello dell'esperienza di vita e nelle modalità di comunicazione volte a condividere tale esperienza. Nella realtà concreta della comunicazione umana i quattro campi semantici finiscono fin troppo spesso col sovrapporsi, in parte o in tutto. Inoltre, quasi mai i confini che separano gli uni dagli altri sono tracciati in modo netto e preciso. Infine, nel linguaggio comune accade spesso che vengano usati in modo intercambiabile. «Felicità» spesso muta il proprio significato nello spazio di una storia o anche di una sola frase, senza che chi parla e chi ascolta se ne rendano neanche conto. Per quanto numerosi siano i successi che i filosofi hanno raggiunto e possono ancora raggiungere con i loro disciplinati ragionamenti e le loro pedanti argomentazioni, l'aver fatto chiarezza sul comune sentire dell'uomo riguardo alla felicità non vi rientra di certo. L'idea di felicità sembra irrevocabilmente condannata a una perpetua ambiguità. La si potrebbe paragonare a un contenitore atto ad accogliere sostanze di diverso odore e colore e dei più svariati livelli di durata o deperibilità.

La stessa imprecisione e ambiguità dell'idea di felicità che preoccupa e infiamma i filosofi ne assicura tuttavia la costante utilità nella vita quotidiana. Proprio perché il contenitore verbale è così capiente e pronto ad accogliere contenuti diversi, può servire

come punto d'incontro delle immagini di una buona vita coltivate dall'uomo, vale a dire di una vita migliore di quella attualmente vissuta, preferibile a quella finora sperimentata. Grazie alla sua nebulosità, l'idea di felicità può offrire un terreno d'incontro su cui i fautori degli opposti modi di progettare una vita individuale tendono a combattere e a condurre negoziati e dove modi di vita in comune tendono a essere discussi e negoziati. Differenti modelli di vita desiderabile vengono contrapposti e raffrontati, e quindi trasformati in alternative. Ciò permette di creare ed ampliare una gamma di soluzioni, una piattaforma dalla quale viene quotidianamente lanciata una critica alla «vita realmente esistente».

Questo, potremmo sostenere, è il principale ruolo svolto dall'idea di felicità in quella peculiare forma di essere che si autodefinisce «umano» e che sulla base di tale autodefinizione si differenzia da tutte le altre forme di esistenza. *Il modo di essere-nel-mondo proprio dell'uomo è un modo che contiene l'idea di felicità.*

La presenza di questa idea ha quattro implicazioni.

Primo, essa rende ovvio che la realtà *non deve necessariamente essere quella che è*, e non è l'unica realtà che può esistere. Rende qualsiasi realtà monca, «carente di...», «non del tutto all'altezza di...». L'idea di felicità è, endemicamente e incurabilmente, una continua critica della realtà. La felicità, per converso, è un invito all'azione e l'ammonimento che l'azione è importante, al pari dell'inazione.

Secondo, tale presenza rende la sofferenza un affronto, il dolore un'offesa, l'umiliazione un crimine contro l'umanità. Via via che diventa sempre più ambiziosa ed esigente, l'immagine della felicità ripropone sempre più aspetti della condizione umana, sia vecchi che nuovi, come infelicità – e in tal modo li sottopone a esame critico. È l'idea di felicità che *rende insopportabili i casi di esperienza infelice* e ne chiede rimedio e riparazione. E grazie alla sua onnicomprensività, questa idea è un pressante invito alla protesta, al dissenso, all'opposizione, un appello a ribellarsi contro lo status quo e a pretendere un cambiamento.

Terzo, la presenza dell'idea di felicità trasferisce le cause di azione dal passato già determinato all'ancora indeciso futuro. Lo stato di felicità che induce all'azione è perennemente insoluto, *sempre avanti rispetto al mondo così com'è*. E così è, grazie all'idea di felicità, per il modo «autenticamente umano» di essere-nel-mondo, mai collaudato appieno, perennemente nascosto e inesplorato e instancabilmente cercato e conteso. Tale peculiare causa di azione che non determina (è incapace di determinare) l'esito trasforma il futuro nella condizione in cui esso è normalmente conosciuto: sottodeterminato, aperto alla sperimentazione, imprevedibile.

Quarto, essa *unisce* l'umanità nonostante, o piuttosto mediante, la sua *diversità*. La felicità è ciò che tutti gli uomini desiderano – anche se la cercano in posti diversi e la esplorano seguendo strade diverse. Alla fine non si sa con certezza, né è possibile sapere, chi ne custodisce il segreto. Ciò rende altre forme umane di vita, altre varianti del genere umano, «interessanti»: degne di essere ascoltate e discusse. Rende la conversazione potenzialmente feconda («possiamo imparare l'uno dall'altro») e continua a riempire di speranza il sempre reiterato atto dell'«avvicinarsi». Stimola e mantiene vivo il desiderio di rendere l'ignoto familiare, il distante prossimo, l'alieno uno di noi. Rende il confine tra «noi» e «loro», la più ferocemente sorvegliata di tutte le frontiere, anche il più affollato dei luoghi, benedetto/maledetto da un traffico intensissimo.

La felicità (si dovrebbe piuttosto dire «il sogno della felicità», ma la felicità è sempre un sogno e non potrebbe essere altrimenti) è il terreno in cui i semi dell'umanità comune vengono piantati, germogliano e fioriscono.

Il dialogo di Lucio Anneo Seneca, *De brevitate vitae*, è una serie di divagazioni su un unico tema ricorrente: la distinzione tra la vera felicità e la felicità presunta, falsa o ingannevole. La falsa felicità è il nemico più subdolo della vera felicità. Se l'avesse potuta conoscere, Seneca avrebbe potuto citare la Legge di Gresham e dire che la felicità presunta è come la moneta contraffatta o cattiva che scaccia dalla circolazione quella autentica e buona. Non così semplice, tuttavia, è il rapporto tra *felicità* e *piacere*. La vera felicità arreca sempre piacere all'uomo felice, ma non tutti i piaceri rendono un uomo felice. Per comprendere questo dato di fatto, per sapere che il piacere può allontanare, anziché avvicinare il cercatore di felicità verso il suo obiettivo, occorre comunque essere saggi. Tale sorta di saggezza non è un dono gratuito della natura, non è data a tutti e non può essere conquistata se non con grandi sforzi. Seneca compose il suo dialogo con l'intento di dispensare tale saggezza ai suoi lettori.

Tutti gli esseri umani vogliono la felicità e tutti imboccano la strada che conduce alla felicità; o piuttosto, tutti noi imbocchiamo una strada che *speriamo* ci conduca alla felicità (è in forza di tale speranza che abbiamo scelto e imboccato la nostra strada). Ma percorrere la strada della felicità, ci ricorda Seneca, è ben diverso dal percorrere la strada che porta a una città, a un tempio, o a un qualsiasi altro luogo che in tanti desiderano visitare. Se desideri raggiungere la felicità non puoi fidarti delle indicazioni delle persone che incontri per strada, perché quelli capaci di distinguere la strada giusta da quella sbagliata sono pochi e lontani tra loro. Per di più, dovresti vincere la tua tendenza naturale o abitudine acquisita e tenerti alla larga dai sentieri più battuti (se la tua destinazione fosse una città anziché la felicità, quanto più affollata è la strada tanto più saresti sicuro di essere sulla giusta via). Poiché il numero di coloro che sbagliano strada è altissimo, l'esempio di altre persone potrebbe essere la tua rovina. In materia di felicità i numeri non contano nulla. L'affidarsi all'opinione della maggioranza non ti aiuterà nella tua ricerca ed è possibile che ti allontani dall'obiettivo. Seguire il gregge è l'ultima cosa da fare se vuoi trovare la strada che conduce a una vita felice.

Ma hai bisogno di aiuto, e dunque la questione è: dove cercarlo? A chi rivolgersi? Fortunatamente la natura ci ha dotati della *ragione*, sebbene non molti tra noi *sappiano* come maneggiare quest'arma e ancor meno siano *disposti* a usarla. Molti di noi preferirebbero nascondersi tra la folla – dove il brandire la spada della ragione non è richiesto, e potrebbe anzi essere vietato e subito dopo perseguito penalmente – e risparmiarsi così la seccante necessità di imparare la difficile arte della scherma. Se ascoltassimo la voce della ragione anziché soffocarla nel frastuono di uno spietato inseguimento o di una fuga a rotta di collo, sentiremmo che, dei comuni oggetti di desiderio, «nulla a lungo si sottrae all'azione demolitrice del tempo», ma «a ciò che consacra la saggezza non si può nuocere; nessuna età la cancellerà, nessuna la sminuirà». La vita è «brevissima e ansiosissima [per] quelli che dimenticano il passato, non curano il presente, temono il futuro: giunti all'ultima ora, tardi comprendono, disgraziati, di essere stati tanto tempo occupati a non far nulla». Non hanno nulla da mostrare a fronte di tutti i tentativi e le tribolazioni della loro vita. Se anche la loro vita agitata ricevesse il plauso e l'approvazione della folla, gli «onori, monumenti, tutto ciò che l'ambizione decreta o costruisce, è presto scalzato». A quelli che inseguono piaceri momentanei «quel tempo, che amano, è breve e corre a precipizio e ancor più si accorcia per loro colpa: ché passano da una cosa all'altra e non possono fermarsi in una sola passione»².

I piaceri hanno vita breve, e non potrebbe essere altrimenti. È nella natura stessa del

piacere l'essere volatile, evasivo, impossibile da trattenere. Come leggiamo nel *De brevitate vitae*, i piaceri iniziano a raffreddarsi nel momento di massimo fervore. La capacità di godere dell'uomo è minima, si esaurisce in un battibaleno, e l'eccitazione lascia subito il posto all'apatia e al torpore. La felicità, al contrario, è insita solo nella durata. E non potrebbe essere altrimenti, dal momento che la causa ultima della miseria umana è l'incurabile fugacità della vita, l'imminenza della fine e l'orrore del vuoto che seguirà. Ciò che l'uomo evoca nel suo sogno di felicità è il fermarsi del tempo: un essere umano che sia immune al suo fluire, non più vulnerabile al suo potere che tutto erode, polverizza, distrugge. I piaceri cooperano con la morte: abbreviano il tempo. A differenza dei piaceri, la felicità resiste alla morte: spoglia il tempo del suo potere distruttivo e ripara la devastazione che il tempo si lascia alle spalle.

Così, alla fine, è tutta una questione di *tempo*. O più precisamente, è tutta una questione di passare a miglior vita, quell'evento penosissimo ma comune, inevitabile e che atrocemente si reitera, in cui il tempo si rivela per la prima volta agli uomini. Come afferma Schopenhauer, «il *tempo*, la *transitorietà* di tutte le cose in esso e mediante esso, è semplicemente la forma nella quale la *nullità* di quella aspirazione si rivela alla volontà di vivere [...]. Il *tempo* è ciò in grazia del quale ogni cosa, in ogni momento, diventa nulla nelle nostre mani – per cui perde ogni vero valore»³. E tutti noi sappiamo e non possiamo dimenticare che le cose stanno proprio così: «l'aumentata forza conoscitiva è ciò che rende la vita dell'uomo più dolorosa di quella dell'animale»⁴. La consapevolezza della morte, della sua ineluttabilità, contribuisce più di ogni altro fattore all'intensità della sofferenza umana. La consapevolezza che l'uomo è mortale basterebbe a stroncare sul nascere qualsiasi interesse per la vita, se non fosse per la capacità umana di dare alla vita un significato di cui sarebbe altrimenti priva: «noi gioiamo della nostra esistenza [...] nel desiderio, nel quale la lontananza e gli ostacoli ci fanno apparire la meta come un appagamento»⁵. Ricercare piaceri e lottare per raggiungere la felicità sono due modi alternativi di «cercare di conseguire qualcosa». L'unica strategia esclusa a priori è il non fare nulla...

Nessuna strategia può cancellare l'imminenza della mortalità, la causa prima della sua stessa urgenza. Come Pascal avrebbe ammesso mille e cinquecento anni dopo che Seneca aveva scritto le sue meditazioni per illuminare i posteri, «quando considero la breve durata della mia vita, assorbita nell'eternità che precede e che segue il piccolo spazio che occupo [...] mi spavento»⁶. Tale paura se ne sta pazientemente in agguato, sempre pronta ad assalire, disarmare e imprigionare quelli tanto incauti da rimuginare come faceva Pascal. La ragione non offrirà lo scudo che essi disperatamente cercano: anzi, è proprio la ragione a tenere la paura in agguato. La ricerca del piacere e la lotta per la conquista della felicità si pongono come un più modesto e quindi più realistico obiettivo: rendere la vita, irrimediabilmente guastata dalla consapevolezza della mortalità, comunque sopportabile. E riescono nel complesso a raggiungerlo.

Soffocare quella paura, e tanto più eliminarla, è molto difficile. Qualunque cosa accada, non potrà mai essere sconfitta una volta per tutte. Bisogna quindi scendere a patti con la sua pervicace presenza, tentare di renderla meno invadente e invalidante. Ed esistono solo due modi per farlo.

Quello che, secondo Pascal, quasi tutti preferiscono fare è smettere di pensare, almeno momentaneamente: «Essere distolti dal pensare alla loro condizione mediante una qualsiasi attività, o una piacevole e nuova passione che li afferri, oppure mediante il gioco, la caccia o qualche interessante spettacolo e, da ultimo, mediante ciò che si chiama divertimento»⁷.

L'altro sistema che Seneca voleva consigliare ai suoi lettori è quello di affrontare il fato a muso duro. Riflettere, riflettere intensamente, non però sulla fugacità della propria vita corporea, bensì su due cose destinate a durare certamente ben oltre la propria esistenza e sulla propria capacità di incrementarle e accrescerne il valore. Una è la virtù – magnifica, nobile, maestosa, invincibile, infaticabile. L'altra è la saggezza, l'unica dote che, anziché ridursi, aumenta quanto più la si utilizza. Entrambe hanno un valore supremo perché immortali, immuni alla tendenza a scomparire che svilisce e corrompe ogni altro valore, per quanto abbacinante e seducente possa essere. E questo è il motivo per cui vale la pena rifletterci sopra e, ancor più importante, perseguirle e praticarle. In esse l'eternità altrimenti negata ai mortali ha finalmente trovato pane per i suoi denti.

Questo è ciò che Pascal e Seneca dicono ai propri lettori. Entrambi denunciano l'abitudine vile quanto vana di voltare le spalle alla realtà del fato umano e di evitarne le sfide. Pascal illustra lo stato di corruzione, lo deride e lo condanna, ma nutre poche speranze di miglioramento. Seneca suggerisce un'alternativa articolata in due fasi: imboccare la strada della *vita contemplativa* che conduce alla *vita attiva*. Solo percorrendo questa strada è possibile raggiungere la *vita attiva*: non esistono scorciatoie per passare dalla paura esistenziale a un'esistenza degna e sensata.

All'epoca in cui scrivevano, né Seneca né Pascal potevano contare su numerosi lettori. Le persone che sapevano leggere erano poche, ancora meno quelle che potevano permettersi di comprare un libro, e pochissime quelle disposte a spendere denaro per comprarli e tempo per leggerli. Né l'idea di vigilanza intellettuale, né la nozione della «gente» quale sentinella naturale dei filosofi era stata ancora inventata. Dovette trascorrere un secolo e mezzo dalla morte di Pascal perché nascesse il missionario intellettuale destinato a portare la fiaccola della cultura nei più oscuri reconditi dell'habitat umano. E occorsero molti anni ancora perché al nuovo venuto venisse rilasciato un certificato di nascita e di residenza. Seneca e Pascal presero parte a un dibattito al quale poche persone desiderarono o furono invitate a partecipare. E non potevano certo immaginare che un giorno le annotazioni delle loro riflessioni sarebbero state vendute nelle librerie di stazioni ferroviarie e aeroporti.

Seneca diede alle sue solitarie meditazioni il nome di «dialoghi». I suoi pensieri (e quelli di Pascal) e il modo in cui li pensò, ciò che scrisse e il modo in cui lo scrisse erano tagliati su misura di una piccola e selezionata cerchia probabilmente eletta a partner della conversazione. Le loro meditazioni erano frutto di conversazioni con i pochi eletti che potevano aspirare a forgiare una mente il cui nutrimento, nella descrizione di Montaigne, «è stupore, caccia, ambiguità, cosa che Apollo dimostrava a sufficienza, parlandoci sempre in modo ambiguo, oscuro e obliquo, non appagandoci, ma dandoci un bel da fare e tenendoci occupati»⁸.

Nelle ricette di Seneca e Pascal la felicità non era un programma rivolto o che ci si attendeva fosse abbracciato dalla maggioranza. Seneca invitava i suoi lettori a vivere secondo natura, a rifiutare tutte le cose artificiali, superflue, eccessive, estranee e ostili a quanto la natura offriva. E tuttavia il modo di vita che egli sperava scaturisse dall'opera di filtraggio e smaltimento delle sostanze tossiche e inquinanti era esso stesso del tutto innaturale. Chi non era addentro agli arcani e astrusi segreti della filosofia seguiva abitudini di vita del tutto diverse. La «natura» cui Seneca si richiamava non esisteva da nessuna parte. L'innaturale natura di Seneca andava laboriosamente costruita, giorno dopo giorno, in uno sforzo incessante che pochi potevano e ancora meno avrebbero desiderato compiere. L'adozione del programma di Seneca richiedeva il rifiuto dei modi comuni e ordinari seguiti dalle masse; imponeva di distaccarsi dalla «gente comune»;

implicava uno «splendido isolamento», il porsi al di sopra della massa; uno spirito d'indipendenza in opposizione alla «pazza folla». Il programma di Seneca voleva essere al contempo un'unilaterale dichiarazione d'indipendenza e un posto di guardia di frontiera.

La felicità di Seneca, permettetemi di ricordare, equivaleva alla libertà dalla paura della morte. Ma il modo più sicuro per sconfiggere tale paura è annullare la finalità della morte e revocare la sua condanna a una eterna condizione di non-essere. La morte non fa alcuna paura se l'esistenza non termina con la vita corporea. La morte non è altro che un cambio di marcia se nell'arco della vita corporea ci sono cose destinate a sopravvivere, cose che restano immuni al passaggio nell'incorporeità. Queste cose sono la virtù e il pensiero, e questo è il motivo per cui Seneca si sofferma su entrambe.

La *vita contemplativa* e la *virtus* non muoiono. I pensieri sono immortali così come la virtù; entrambi vivono per sempre nella memoria e nelle azioni dei loro legatari e figli adottati.

Esistono famiglie formate dagli ingegni più noti: scegli in quale vuoi essere adottato; non ne otterrai solo il nome, ma gli stessi beni, che non dovrai amministrare con avarizia e taccagneria: più li distribuirai e più cresceranno. Saranno loro a darti la via per l'eternità e a innalzarti in quel luogo, da dove nessuno è scacciato. È questo il solo modo di prolungare la condizione mortale, anzi di mutarla in immortale⁹.

Il correlare la felicità all'immortalità e l'immortalità alla vita fatta di meditazione e virtù eleva la felicità al rango di privilegio. Un privilegio quanto mai arduo da conquistare, raggiungibile solo da pochi e acquisito solo dai più dotati, eminenti e devoti tra essi. Se la felicità è questa, allora «il resto» degli esseri umani, la grande maggioranza degli uomini, è condannata a una vita di piacere, una vita dedicata al *panem et circenses*, a riempirsi la pancia e a divertirsi. Il piacere non è la felicità, così come i godimenti della carne non sono immortali. La morte è la fine ultima e irrevocabile della vita di piacere. Ma la morte è solo un cambio di marcia nell'eternità della virtù e del pensiero, e in particolare di quella virtù che risiede nelle «case degli intelletti più nobili»: la virtù della filosofia.

La formula di Seneca era assolutamente priva di qualsiasi attrattiva popolare e inadatta a un'applicazione di massa. E non intendeva essere né l'una né l'altra. Fare proseliti per una conversione di massa non era certo il suo obiettivo: la felicità di Seneca era destinata a differenziare anziché ad accomunare e unire, a gettare solide fondamenta per l'aristocratico gesto del ritiro e della separazione dalla massa. Il compito di abolire tutti i controlli doganali e i visti d'ingresso alla felicità definita come vita eterna fu lasciato al cristianesimo, la filosofia esplicitamente e coscientemente volta al proselitismo.

La felicità come opzione aperta a tutti

Nel cristianesimo, diversamente dallo stoicismo di Seneca, l'eternità non è un *privilegio* per pochi, ma il *fato* di tutti; non un premio guadagnato da un pugno di persone straordinariamente encomiabili e dotate, ma negato alla massa inetta e immeritevole, bensì una *destinazione* non negoziabile sia del degno che dell'indegno. Come in altri casi di modelli di *haute couture* trasferiti alla produzione di massa e resi disponibili a prezzi ridotti nei grandi magazzini, l'alta qualità (in questo caso la capacità di generare felicità) della versione per la produzione di massa dell'eternità non era una conclusione scontata e di certo non aveva alcuna garanzia. Certo, l'eternità non doveva essere guadagnata e meritata; ma la sua *qualità* sì. L'eternità non era un sinonimo di felicità. L'eternità era per tutti, ma la felicità, così come avveniva prima, era solo per pochi eletti. Come in passato,

la felicità era una riserva esclusiva dell'essere superiore. Cosa c'era dunque di nuovo e cosa di diverso? C'era che ad aprire la porta di quella riserva esclusiva provvedevano qualità diverse dalle doti intellettuali, e che la felicità eterna era contrapposta non alla breve e transitoria vita di piacere, ma ad un'eternità di dannazione e di calderoni di zolfo in perpetua ebollizione.

Per un cristiano l'eternità poteva essere, come nella versione di Seneca, una vera benedizione; ma con buona pace di Seneca, poteva essere anche la più temuta delle maledizioni. Come afferma Piero Camporesi, «il viaggio nella 'casa dell'eternità' costituiva per il cristiano il 'pensiero dei pensieri', il cammino più tormentoso e cupo»¹⁰. Un tormento ben motivato, alla luce del terrificante miscuglio di orrore che inquinava l'altrimenti rassicurante certezza della vita eterna. L'eternità cristiana era «paurosa perché incerta, sospesa tra l'abisso risucchiante e il cielo sublimante»; cosa peggiore di tutte, era *immutabile*, non negoziabile e inalterabile. Come san Bernardo di Chiaravalle ricordava ai fedeli, al di là della vita corporea non ci sarebbe tempo per la pietà né per il giudizio, né pietà alcuna verso l'empio: «La giustizia divina non conosceva amnistie, né praticava condoni [...]. Nessun riposo per i rei, nessuna liberazione finale»¹¹.

Per quanto breve, la vita corporea era l'unico momento in cui era possibile guadagnarsi la felicità (i bambini non battezzati che morivano alla nascita prima che avessero il tempo di pentirsi, fare ammenda ed espiare il peccato originale – ereditario – sarebbero andati all'Inferno e ci sarebbero rimasti per sempre). La scelta tra una vita dedicata a lavorare per la felicità e una vita trascorsa a inseguire i piaceri acquistò dunque un'inaudita – eterna – gravità. Per Seneca, l'attrazione per i piaceri della carne minava la possibilità di un'eternità fatta di felicità. Per un cristiano, conduceva a un'eternità fatta di dolore e miseria.

La modernità «demistificò» e «disincantò» la vita eterna. Portò Paradiso e Inferno in terra e confinò le paure escatologiche nel mondo della vita *corporea*, l'unico territorio che l'umanità moderna (leggi: autonoma, condannata a basarsi solamente su se stessa, abbandonata ai propri poteri e alle proprie risorse) potesse ragionevolmente sperare di controllare. Una volta fatto ciò, tuttavia, la modernità si rifiutò di sottoscrivere la garanzia di immortalità. L'eterna durata divenne ancora una volta un *compito da assolvere* anziché un *dono della natura*. Dovette essere guadagnata, come ai tempi di Seneca. Ma la possibilità di guadagnarla dovette essere offerta a tutti e la strada per l'eternità indicata da Seneca era assolutamente inadatta a tale scopo. Anche in epoca moderna, così come lo era stato nell'antichità, il sistema per guadagnarsi l'eternità suggerito da Seneca restò accessibile solo a pochi eletti. Solo un pugno di mortali potevano sperare di essere promossi al rango di immortali, ad esempio venendo eletti all'Accademia francese... Lasciare le cose così come stavano al tempo di Seneca sarebbe equivalso a privare quasi tutti gli uomini del loro diritto all'eternità, con una vita dedicata al *panem et circenses* quale sua inevitabile conseguenza.

Émile Durkheim era ben consapevole di tale pericolo – ancora più acuto in un'epoca di divorzio tra Chiesa e stato e di forzata «secolarizzazione» delle idee dell'«uomo e del cittadino» (leggi: del francese e del cittadino francese). «Se, nel razionalizzare la moralità in educazione morale, ci limitiamo a eliminare dalla disciplina morale tutto ciò che è religioso senza sostituirlo con nulla, corriamo inevitabilmente il rischio di eliminare anche tutti gli elementi propriamente morali»¹². Per sventare tale minaccia, «dobbiamo scoprire i succedanei razionali per quelle nozioni religiose che così a lungo hanno funto da veicolo per le più basilari idee morali».

L'opera di Durkheim può essere vista come un coerente tentativo a lungo termine di

articolare e definire tali «sucedanei razionali». Dapprima venne la «razionalizzazione» dell'*agape* cristiana: «L'individuo si sottomette alla società e tale sottomissione è la condizione della sua liberazione». L'individuo non potrà essere libero senza «la grande e intelligente forza della società, sotto la cui protezione egli troverà riparo. Ponendosi sotto l'ala della società, egli si rende altresì dipendente da essa. Ma si tratta di una dipendenza liberatrice»¹³. (Queste parole potrebbero benissimo ritrovarsi in un normale catechismo o in una raccolta di omelie cristiane se solo si sostituisse l'originario termine «Dio» a quello con cui fu rimpiazzato: «società».) Quindi venne la rinascita dell'equiparazione del valore all'eternità, della corrispondenza biunivoca tra vita felice e durata: la correlazione sostenuta con forza da Seneca ma dissoltasi nel mondo cristiano. «Se i tuoi sforzi non producono nulla di duraturo, allora sono futili, e perché mai dovremmo sforzarci di conquistare qualcosa di futile? [...] Che valore hanno i nostri piaceri individuali, che sono così vacui ed effimeri?» Per fortuna c'è la *società*, la quale, essendo «infinitamente più duratura degli individui», può «permetterci di gustare soddisfazioni non meramente effimere»¹⁴. (Anche in questo caso, tali parole potrebbero confondersi con una citazione tratta dai dialoghi di Seneca, se al posto della «società» si indicasse nella saggezza la fonte della vera felicità, di soddisfazioni «non meramente effimere».)

Quest'ultima sostituzione – di una società eterna al posto dell'immortale saggezza dei filosofi quale asse portante degli sforzi volti a conquistare la felicità – spalancò alla maggioranza una nuova strada verso l'immortalità, una strada ampia e atta ad accogliere il traffico di massa. Nella sua nuova versione, un'esistenza più lunga della vita, la sopravvivenza dopo la morte, fu un'opportunità offerta a tutti, per quanto magri potessero esserne i vantaggi. Non più un privilegio per pochi eletti, la moderna offerta di immortalità non pose alcuna precondizione a chiunque potesse desiderare accettarla. Gli esami per accedere alla strada verso l'immortalità furono aboliti. Questa novella uguaglianza richiese tuttavia un prezzo, e il prezzo fu la fine dell'individualità. La società, come Durkheim continuava a ripetere, era una totalità più grande della somma delle sue parti. Era anche una totalità che garantiva la propria durata rendendo ciascuna delle sue parti sostituibile ed eliminabile. La società sopravviveva perché i suoi membri accettavano di abbandonare le speranze di sopravvivenza personale a vantaggio del perpetuarsi del tutto. I singoli membri potevano partecipare all'eterna durata della loro società solo in forma anonima.

Le guerre moderne divennero i raccapriccianti e cruenti spettacoli con cui la tragedia moderna del raggiungimento della felicità (individuale) attraverso il sacrificio per il bene dell'immortalità (collettiva) venne pubblicamente messa in scena per illuminare il pubblico e riceverne il plauso. La guerra moderna è diventata, come afferma George L. Mosse, «una guerra santa a nome di una nazione santa» e in tal modo «la morte stessa veniva trascesa»¹⁵. Se da un lato piangevano i propri fratelli o mariti caduti (e grazie alla coscrizione di massa a piangere era la nazione intera, o quasi), dall'altro ai familiari dei defunti veniva detto che il vantaggio comune superava di gran lunga le perdite personali. Nessuna felicità poteva superare il bearsi nella gloria della nazione salvata dalla perdizione attraverso il sacrificio dei suoi difensori. «I moderni monumenti ai caduti in guerra», ha osservato Mosse, «non sono tanto incentrati su un singolo uomo, quanto su figure simboliche della nazione – sul sacrificio di tutti i suoi uomini». Il soldato semplice venne «trattato come parte di un'anonima collettività». Mosse descrive in dettaglio come, nello scegliere il cadavere per il monumento al milite ignoto, i moderni stati nazionali avessero adottato mille precauzioni volte a un fine ben preciso: assicurare l'anonimato dei

prescelti, e al contempo sottolineare che il grado militare del caduto non contava nulla e che la porta dell'immortalità-attraverso-il-sacrificio era aperta in ugual misura a chiunque, non importa quanto umile fosse la sua vita.

Il culto del milite ignoto fu una forma estrema di interpretazione moderna dell'antica contrapposizione tra felicità e «mero piacere», e della correlazione tra la ricerca della felicità e delle cose eterne da un lato e l'urgenza di esorcizzare la maledizione della mortalità dall'altro. Può essere visto come il modello finale che tutte le altre soluzioni moderne a tale duplice dilemma si sforzarono di imitare, seppure mai con pieno successo. In tutte le sue interpretazioni, la soluzione moderna implicava la dedizione a una causa comune che si sperava sarebbe sopravvissuta ai suoi guerrieri, e che sarebbe sopravvissuta grazie al sacrificio del benessere e delle soddisfazioni personali di quei guerrieri.

La felicità-attraverso-il-sacrificio mantenne i segni della propria discendenza aristocratica. Certo, adesso era un'opportunità che tutti potevano cogliere, ma nessuno si aspettava che tutti la cogliessero. I soldati caduti, per un verso indistinguibili dal resto della nazione (la differenza di grado non contava!), erano straordinariamente diversi da tutti gli altri. Erano *martiri* (per quanto era stato fatto loro); ma anche *eroi* (per quanto essi avevano fatto). Imboccare la strada dell'immortalità (benché indiretta) ora aperta a tutti restava un privilegio per pochi; adesso però dipendeva da ciascuno di coloro ai quali la strada era stata aperta imboccarla e percorrerla fin dove la sua forza e determinazione sarebbero state capaci di condurlo.

La felicità: da premio a diritto

A chi oggi giorno ci chiedesse di spiegare le azioni di altre persone, la maggior parte di noi risponderrebbe quasi senza esitare che il loro movente è il perseguimento della felicità. Questa risposta giunge spontanea, non preceduta né seguita da lunghe meditazioni: non avvertiamo alcun bisogno di esitare, riflettere, cercare prove, argomentare. Il perseguimento della felicità ci appare una naturale inclinazione e un'occupazione costante dell'uomo. Al contempo, sembra anche la causa necessaria e sufficiente del rifiuto dell'uomo di restare inattivo, e il principale stimolo a compiere sforzi e ad accettare tutti i rischi impliciti nel cercare, sperimentare, scoprire e inventare nuovi modi di essere. Per noi, e forse per tutti quelli della nostra epoca, è superfluo dire che tutti gli individui fanno tutto ciò che fanno perché vogliono essere felici, o più felici di quanto siano stati fino a quel momento. Se non fosse per quel desiderio, non farebbero ciò che stanno facendo, e comunque quasi certamente non lo farebbero di loro spontanea volontà e iniziativa. Di fatto, la nozione stessa di «coercizione», così come la gran parte di noi la intende, implica qualunque cosa impedisca alle persone di fare ciò che avrebbero fatto se avessero potuto perseguire liberamente e senza restrizioni la propria felicità.

Questa diffusa convinzione è stata di solito ripetuta acriticamente e quindi costantemente riconfermata e rafforzata dai più noti e celebrati studi scientifici (la cui finalità e le cui conclusioni preordinate essa in primo luogo ispirò). Gli esperimenti tristemente noti dei comportamentisti presero il perseguimento della felicità quale proprio assiomatico punto di partenza. Anziché essere dedotto o indotto dalle scoperte degli studi, si «dimostrò» che il perseguimento della felicità era il movente di azione in tutti i progetti di laboratorio – attraverso il semplice espediente di definire in anticipo la prospettiva e il desiderio di felicità come quel «qualcosa» che stimola e guida (e dunque

spiega) le scelte degli oggetti. Se gli oggetti di studio avevano fatto una scelta anziché un'altra, doveva essere (e dunque era) perché quella scelta dava o prometteva loro maggiore felicità (nome in codice: «gratificazione»). La felicità è ciò che gli oggetti di studio sceglierebbero di buon grado. La scelta e il desiderio di felicità si definivano reciprocamente, non richiedevano (né si poteva dare loro) nessun'altra definizione.

La nostra inclinazione a vedere il perseguimento della felicità quale fine di tutte le azioni umane potrebbe essere così profondamente radicata da non richiedere nessuna ulteriore argomentazione quale guida alla nostra percezione dei motivi latenti o manifesti dell'azione. Il fatto che abbia raggiunto lo status di *doxa* (un'idea *con la quale* pensiamo, ma non *sulla quale* pensiamo) è tuttavia un invito alla pausa e alla riflessione. Forse l'indicare il perseguimento della felicità quale principale forza propulsiva degli sforzi umani (e anzi il significato stesso della vita umana) non è sempre stato così ovvio come lo è oggi. In realtà, c'è motivo di supporre che la scelta della penitenza (e, più in generale, della sofferenza), anziché della felicità, quale supremo scopo di vita e destinazione degli esseri mortali abbia caratterizzato in modo più significativo e fecondo la «tradizione occidentale» per gran parte della sua storia. Che la sofferenza – e non la gioia – fosse il vero e ineludibile destino dell'uomo era dato per scontato. Il vero problema, e una richiesta impossibile, era come riconciliarsi con la sofferenza, non come fuggirla e tanto meno eliminarla.

John Bowker, che ha analizzato i significati attribuiti alla sofferenza nelle grandi religioni del mondo, conclude che «ciò che ha messo radici profonde nella tradizione occidentale è la comprensione di un modo attraverso cui dare un fine alla sofferenza»¹⁶. Bowker considera il «supremo contributo di Israele» a tale tradizione l'idea che «la sofferenza può essere resa una qualità redentrice, che può diventare il fondamento di cose migliori, a livello collettivo, se non individuale». Nello sviluppo rabbinico dell'originaria intuizione della potenziale valenza redentrice della sofferenza, gli uomini finirono con l'essere «incoraggiati a cercare la sofferenza, quasi come una sorta di opportunità di avanzamento». È nota la definizione data dal Rabbi Akiba della sofferenza come condizione «da amare con passione», mentre il Talmud babilonese affermava che «colui che sopporta con gioia le sofferenze che gli capitano porta al mondo la salvezza», e in tal modo serve il migliore obiettivo a cui la vita umana può essere consacrata. In tutta la storia cristiana, la riflessione sulla missione e sul martirio di Cristo portò al convincimento che «la sofferenza può essere accettata, così come Egli l'accettò, come qualcosa di spaventosamente reale», ma anche come un indispensabile strumento di «pentimento e salvezza di coloro ai quali è stata inflitta la sofferenza». La sofferenza e il sacrificio finale (e redentivo) di Cristo è da millenni il modello in base al quale valutare la virtù della vita mortale.

L'idea della sofferenza al servizio di un più alto fine (la salvezza eterna o la prosperità collettiva), e dunque della sua capacità di nobilitare ed elevare, non fu l'unico tema ricorrente nel corso dei plurisecolari tentativi occidentali di addomesticare il dolore e far rassegnare l'afflitto alla sua onnipresenza. L'altro filo rosso pressoché costante andava dalla «vanità, vanità, tutto è vanità» dell'Ecclesiaste e dalla riflessione degli stoici sull'inclinazione autolesionistica dei piaceri, al tagliente verdetto di Blaise Pascal che «la grandezza dell'uomo deriva dalla sua consapevolezza della propria miseria»¹⁷, fino alla secca affermazione di Arthur Schopenhauer sulla «negatività del benessere e della felicità, in antitesi alla positività del dolore». Forse sarebbe stata una pretesa assurda chiedere di amare e abbracciare con gioia tale miseranda condizione, ma essendo la norma della condizione umana, non poteva neanche essere confutata e rifiutata. L'accettazione del

dolore venne quindi presentata come l'atteggiamento più razionale che potesse essere adottato dalla «più grande delle creature» benedette da Dio e armata della ragione, la più potente delle armi.

Certo, era ben poco probabile che gli uomini smettessero di aborrire e rifuggire il dolore. La loro condotta, direbbe Schopenhauer, «somiglia alla corsa di uno che scenda giù dalla montagna, il quale, se volesse fermarsi, dovrebbe cadere, e si tiene sulle gambe solo continuando a correre; lo stesso per la sbarra tenuta in equilibrio sulla punta delle dita – o anche per il pianeta che cadrebbe nel suo sole appena cessasse di correre inarrestabile nella sua orbita». Gli uomini non osano smettere di correre, ed è improbabile che ci riuscirebbero qualora ci provassero. Anche questa incapacità non è però necessariamente un male, dato che il soddisfacimento dei bisogni tanto desiderati «non gli garantisce se non una condizione senza dolore, nella quale è dato in preda alla noia [...]: giacché il bisogno e la noia sono, certamente, i due poli gemelli della vita umana». Peggio ancora, la noia non è l'unica iattura che incombe su quanti sperano di realizzare i propri sogni e lottano a tal fine. Qualora dovesse mai raggiungersi uno stato «dove tutto crescesse da sé e i piccioni volassero intorno già arrostiti, dove anche ciascuno trovasse immediatamente la sua amata prediletta e la ottenesse senza difficoltà; allora gli uomini, in parte, invece, si combatterebbero, scannerebbero e assassinerrebbero a vicenda per procurarsi in tal modo più dolore di quanto gliene imponga la natura»¹⁸.

In poche parole: per gran parte della storia umana la felicità *non è stata* il fine assiomatico della vita. Semmai è vero il contrario: sofferenza e dolore sono sempre stati considerati fedeli compagni di vita. Auspicarne la scomparsa sarebbe stato del tutto inutile, e tentare di eliminarli un atto di presunzione, tanto controproducente quanto pericoloso. La felicità può giungere solo come effetto indiretto di una vita piena di sofferenza. Potrebbe giungere solo sotto forma di salvazione, la suprema e più ambita delle ricompense, per gli uomini che si sono rassegnati all'afflizione del vivere e hanno accettato di sopportarla.

Il concetto di felicità quale supremo scopo di vita con il quale nessun'altra finalità dovrebbe poter competere è, se misurato con il metro della storia umana, di origine recentissima. Ancor più recente è l'elevazione della felicità da status di raro privilegio, un premio concesso con grande parsimonia all'uomo retto, a quello di diritto universale degli esseri umani.

Dopo aver scandagliato le immense regioni della storia umana documentata e la sua ancor più ampia area non documentata ma ricostruita in modo affidabile, Jacques Ellul concluse che «nel corso della sua storia l'uomo si è posto un gran numero di obiettivi che non nacquero dal desiderio di felicità e non stimolarono azioni volte alla felicità; quando si parla del problema della sopravvivenza, del comporre gruppi sociali, di attività tecniche, di ideologia, l'interesse per la felicità è scarsamente presente»¹⁹. Solo nel XVIII secolo la spettacolare carriera della felicità quale supremo scopo di vita fece il suo pieno decollo. La Dichiarazione d'indipendenza americana proclamò la felicità quale diritto universale di tutti gli uomini. Il *diventare un diritto* anziché *l'essere un privilegio* fu un vero e proprio spartiacque nella storia della felicità.

Anziché un premio per la propria virtù e le proprie opere buone e il risultato di duro lavoro e sacrificio, il coronamento di una vita fatta di pietà e autoimmolazione (o, in alternativa, un dono della grazia divina o un colpo di fortuna), la felicità divenne una condizione che tutti gli esseri umani poterono *chiedere* come diritto acquisito. Poterono anche *lamentarsi* qualora la loro domanda fosse stata ignorata e *ribellarsi* qualora la felicità non fosse stata garantita o, se promessa, avesse tardato a giungere. Allo stesso modo, è

diventato un *dovere* della società rendere felice ogni suo singolo membro. Secondo Ellul il diritto alla felicità fu dunque un vero e proprio «cavallo di Troia» nell'ambito della società liberale instaurata per promuovere la libertà di scelta individuale, ivi inclusa la scelta di identità.

Sarebbe forse più preciso affermare che per molti decenni la sottoscrizione del diritto alla felicità da parte dello stato moderno, plenipotenziario della società autonoma e indipendente, irretì lo stato in una contraddizione che si vide obbligato a risolvere. E infatti ci provò, con tutte le forze, ma invano.

In attesa della felicità

La promessa della felicità universale e di una felicità che aumenta col passare del tempo coinvolse lo stato moderno in una sorta di patto sociale. Lo stato promise di *fornire* i beni, i cittadini si attendevano di *riceverli*. In cambio, il cittadino promise *fedeltà* allo stato; in cambio dei servizi offerti, lo stato si aspettò che i cittadini *ubbidissero* ai suoi ordini. L'aspettativa della felicità e di una felicità crescente divenne la principale formula legittimizzante di integrazione sociale e la motivazione prima del coinvolgimento di qualsiasi individuo in sforzi collettivi e cause comuni. E divenne compito dello stato dimostrare che tale coinvolgimento conveniva, che ripagava gli sforzi.

L'industria sarebbe stata il principale veicolo per condurre l'umanità alla felicità. Si sperava che avrebbe messo fine all'indigenza, alla fame, alla miseria, alla povertà. Supportata dalla tecnologia e dalla scienza, avrebbe reso la vita più facile, meno oberante e più sicura. *Avrebbe*, ma si rimase sempre a livello del «ma non l'ha ancora fatto»... Ora che è stata dichiarata l'indipendenza e l'autonomia dell'umanità e postulata la sua autosufficienza, il destino dell'umanità sta nel *futuro*, anziché essere stato deciso una volta per tutte dagli antichi atti della creazione divina o del peccato originale di Adamo ed Eva. E una volta trasferito nel futuro, è destinato a rimanerci per sempre. La felicità è destinata a restare un postulato e un'aspettativa: la sua realizzazione una promessa sempre un passo avanti alla realtà. Di fatto, fu proprio siffatta collocazione della felicità che diede un senso alla distinzione squisitamente moderna tra «avanti» e «indietro», che rese legittimi la censura e il risentimento per «ciò che è» e intenso l'interesse per ciò che è ancora «da venire».

Fu questa collocazione della felicità che diede un senso all'autosacrificio raccomandato chiamato «ritardo della gratificazione». Lo spirito moderno, aiutato e supportato dalle istituzioni moderne, elevò il senno degli antichi saggi al livello di un precetto universalmente vincolante: bisognava guardarsi dal sacrificare gioie future a vantaggio dell'appagamento presente, perché le gioie future erano destinate a essere più godibili di qualunque cosa il presente potesse offrire. Nella nuova era del calcolo razionale la rinuncia alle soddisfazioni immediate venne dunque rappresentata, e accettata, come un allettante investimento. I versamenti sul libretto di risparmio, non il contenuto del carrello del supermercato, erano gli autentici indici di raziocinio e di una buona vita. Notiamo e sottolineiamo, tuttavia, che questo genere di investimento sembrava «allettante» solo in virtù di una diffusa fiducia nel futuro; e che tale fiducia nasceva a sua volta dalla percezione del futuro come di un luogo di felicità.

Il consenso a procrastinare la gratificazione comportava dei rischi. Il futuro, dopo tutto, era allora – così come lo è oggi – imperscrutabile e destinato a restare tale. Una volta che venne sacrificato il noto in nome di qualcosa ancora ignota, pervicacemente opaca, impermeabile e del tutto refrattaria alla conoscenza, il rischio divenne enorme e

impossibile da calcolare appieno, e ciò generò un'inesauribile domanda di veggenti, raddomanti, illusionisti; nonché di aspiranti leader politici pronti a rivendicare un'infallibile conoscenza delle leggi della storia e dunque la capacità di controllare il futuro.

Fino a quando la «felicità» e il cronicamente sottodefinito «futuro» si mischiarono e fusero, l'incertezza (un'incertezza acuta, un'incertezza *incurabilmente* acuta) rimase il più orribile dei fantasmi che ossessionavano quel tipo di società creata e preservata grazie al diritto alla felicità, organizzata intorno al perseguimento di quel diritto e che fondò la richiesta dell'assoluta fedeltà dei suoi membri sulla promessa di un costante progresso verso la sua conquista. Tutto ciò rese il perseguimento della felicità un compito snervante, a volte irritante, spesso tormentoso. Un compito che implicò un perpetuo correre rischi, che impose la necessità di ipotecare il futuro, di assumersi una responsabilità di portata indefinita e indefinibile, nonché la prospettiva di doverne pagare il prezzo in una valuta non ancora intascata e di valore sconosciuto all'ufficio cambi.

Per soddisfare la domanda, le promesse di felicità fatte dai governi moderni implicarono di regola la prospettiva di una radicale riduzione dei rischi e di una mitigazione dei tormenti del dover scegliere. Per ironia della sorte, la felicità finì con l'essere associata all'emancipazione dall'incertezza causata dal suo perseguimento. L'onnipotenza dell'umanità indipendente venne identificata con la capacità di adoperare la libertà di scelta al fine di rendere tutte le altre scelte superflue, o addirittura indesiderabili (Leon Battista Alberti definì la «perfezione» uno stato in cui qualsiasi cambiamento può essere solo in peggio). Esisteva un legame in gran parte occulto e tuttavia intimo e indissolubile tra l'elevare il perseguimento della felicità al grado di fine ultimo dell'aggregazione umana e la tendenza totalitaria endemica nello stato moderno. Le due cose erano nate insieme e insieme crebbero, invecchiarono e iniziarono a declinare. Forse Ellul si riferiva a questa sgradevole unione allorché osservò che «è come se gli uomini obbedissero surrettiziamente a una sorta di disegno di morte, un desiderio di staccarsi da se stessi, un istinto suicida»²⁰.

Tuttavia, l'equazione «futuro uguale felicità» non fu un totale fallimento. E la dimostrazione di ciò sta nel fatto che per lungo tempo riuscì a esibire la prova contraria, e che occorre molto tempo perché si ammettesse che era stato un fallimento e ancor più perché fosse proclamata tale. Francis Bacon, René Descartes e una lunga serie di *philosophes* poterono fiduciosamente proclamare che le pene e le sofferenze che ossessionavano i loro contemporanei *sarebbero state* effettivamente curate, che la ragione umana *avrebbe* fornito la terapia e che di conseguenza la felicità universale, quell'obiettivo e destino del genere umano *sarebbe stato* «alla fine» raggiunto.

La loro fiducia era ben motivata. Dopo tutto il loro ottimismo traeva origine dall'esperienza di una società il cui principale e forse unico motivo per ribellarsi e definire la sofferenza come ingiustificabile, e quindi insopportabile e intollerabile, era la violazione degli usi consuetudinari. Fu l'*abituale* livello d'indecenza a definire gli standard in base ai quali misurare il grado di decenza della vita. I profeti delle meraviglie che l'inarrestabile progresso del sapere e delle cognizioni tecniche avrebbe infine prodotto erano in perfetta sintonia con l'opinione erudita del tempo, la quale a sua volta non era altro che una sofisticata interpretazione del senso comune. Poiché la felicità equivaleva alla libertà dall'indigenza e l'indigenza equivaleva al mancato soddisfacimento dei bisogni, una volta conosciuta la somma totale dei bisogni umani, nel momento in cui impariamo come ottenere la quantità di beni sufficiente a soddisfare i bisogni e ci uniamo per agire di conseguenza, la felicità diventerà realtà, *quod erat demonstrandum*. E così

l'applicazione del diritto alla felicità non era altro che una questione di tempo...

Riassumendo: si poté aver fiducia nel progresso fino a che il progresso venne percepito come un viaggio verso una destinazione predefinita; una traiettoria con un punto d'arrivo e in base alla quale si potevano pianificare, chilometro dopo chilometro, i passi successivi da compiere. Si poté credere nel progresso e confidare nella sua imminenza fino a quando fu possibile visualizzarlo come un movimento con un fine. E lo si poté fare con ancora maggior fiducia grazie alla tangibile concretezza di un fine identificato con la felicità universale, identificata con la soddisfazione della somma totale dei bisogni umani, identificati con la somma totale delle lamentele ancora non soddisfatte. Credere nel progresso fu ancor più facile grazie alla convinzione che il progresso perseguisse un *obiettivo* e che tale obiettivo fosse «completare l'opera»: raggiungere un punto in cui *non sarebbe più stato necessario un ulteriore progresso*. Tale convinzione tagliò il progresso, con fare baldanzoso e sicuro, a misura di un compito (fin troppo) umano e delle capacità (fin troppo) umane.

Soddisfazioni in cerca di bisogni

Non fu per questo, tuttavia, che l'appassionato e coinvolgente, ma in ultima analisi breve, flirt col progresso era destinato a evaporare.

In realtà, com'era stato previsto, oggi siamo molto meno eccitati dall'idea della felicità che il futuro arrecherà al genere umano e della strada che vi ci condurrà. Non consideriamo più il futuro come una miniera di inaudita felicità al cui cospetto le gioie di oggi sembreranno minime. Non siamo più tanto sicuri che il cambiamento sia una benedizione assoluta e che «futuro» sia sinonimo di «meglio». Si può anche avere l'impressione che il progresso, così come era stato profetizzato, abbia «completato l'opera»; se ciò è avvenuto, tuttavia, è stato per un motivo ben diverso da quello preannunciato.

Come viene visto, oggi, il «progresso»? Di solito, come il bisogno di disfarsi di strumenti e giocattoli vecchi e sostituirli con altri nuovi, più facili da far funzionare, con cui ci si possa divertire più in fretta, e preferibilmente dotati di dispositivi in grado di fare ciò che i precedenti non potevano fare, o di farlo meglio e con meno fatica.

Il «progresso», come Luc Ferry ha recentemente affermato, «non è più subordinato, a differenza dell'ottimismo del XVIII secolo, a finalità esterne e superiori, all'emancipazione e al benessere dell'uomo. È invece diventato un 'movimento senza una causa', che sfugge a qualsiasi controllo, che procede per conto proprio senza alcuna destinazione o finalità – come un giroscopio o una bicicletta che non ha altra scelta che continuare a muoversi o a cadere»²¹.

La globalizzazione sembra essere, quantomeno in parte, responsabile della perdita di lustro e della caduta in disgrazia del progresso. Dopo tutto, «globalizzazione» significa mutamenti e sviluppi fondamentalmente imprevedibili; ciò che *ci capita*, non ciò che *decidiamo di fare*. Le «forze globali» operano nello «spazio extraterritoriale», recidono ogni cavezza e corrono senza briglie, irraggiungibili e intoccabili dagli strumenti ortodossi di azione finalizzata e di gestione razionale finora non sostituiti (e segnatamente dallo stato nazionale, il più potente di tali strumenti). E così il «progresso» non appare più come una manifestazione di dominio dell'uomo sul proprio destino, un regale esempio della capacità dell'uomo di guidare la propria storia in una direzione scelta razionalmente e di definirne la destinazione. Con tutto lo spettacolare «progresso» nella velocità e quantità della comunicazione umana e negli strumenti atti ad «agire a distanza», sembra che i

mezzi di controllo non siano riusciti a tenere il passo con i poteri su cui occorre esercitare il controllo, e che siano meno adeguati che mai a espletare tale compito. La speranza della progressiva limitazione ed eliminazione finale dei rischi e della riduzione delle variabili ignote nelle equazioni umane trova scarso o nullo sostegno nell'attuale esperienza. È assai improbabile che il futuro possa mai diventare un regno di certezza. Il futuro è autenticamente e totalmente *fuori controllo*, e la realistica previsione è che sia destinato a restare tale almeno per un... *prevedibile* futuro.

Il modo in cui la tecnologia avanza ha lo stesso effetto del modo di procedere della globalizzazione: ingigantisce il clima d'incertezza in cui le persone agiscono e priva i tentativi di pianificazione a lungo termine di quella autofiducia che un tempo li rendeva così seducenti.

Non sembra più che siamo, o potremmo essere, gli stregoni che i nostri moderni predecessori speravano di diventare e che intendevano farci diventare. Piuttosto, siamo i poveri apprendisti che osservano le scope correre freneticamente con sconcerto e orrore. Le scope alle quali in passato ordinavamo di spazzare il pavimento e tenere linda la stanza oggi non accettano altro stimolo che l'intossicazione del proprio turbinò. Non accettano altra restrizione che quella di finire la benzina. Anziché fare ciò di cui *noi abbiamo bisogno*, continuano a fare ciò che *loro sanno fare meglio*.

La saggezza popolare, lenta a tenere il passo delle novità ma dotata di un'ottima memoria, può continuare a credere che il bisogno sia la madre dell'invenzione e che volere è potere (prima il volere poi il potere). Forse un tempo la tecnologia sembrava riecheggiare questi principi, ma oggi certamente non più. Oggi la successione è stata invertita ed è l'invenzione ad essersi rivelata la madre del bisogno; se una cosa si può fare, il desiderio di farla segue a ruota. Le risposte tecnologiche *precedono* le domande anziché seguirle. La volontà è rivolta per lo più a trovare domande per le quali esistono risposte già pronte, e a far porre tali domande al maggior numero possibile di persone, e a renderle pronte a pagare per ottenere tali risposte. Le novità tecnologiche vanno alla disperata ricerca di possibili applicazioni, desiderose di essere delle soluzioni ma del tutto disorientate allorché si tratta di cercare i problemi che tali soluzioni potrebbero soddisfare. I loro produttori fanno fin troppo bene che la scommessa che i loro prodotti (leggi: i loro venditori) devono vincere è quella di ingraziarsi gli ipotetici utenti inconsapevoli di avere qualsiasi bisogno o desiderio di possederli e usarli. Oggi le istruzioni per l'utente necessitano di lunghi e persuasivi preamboli che illustrino a *cosa* serve il prodotto.

Per citare ancora Jacques Ellul, «la tecnica non tollera alcun giudizio dall'esterno e non accetta alcuna limitazione [...]. In quanto giudice di se stessa, la tecnica è palesemente affrancata da questo principale ostacolo all'azione umana [...]. Il tecnico non ha alcun bisogno di giustificazione»²². La giustificazione giunge di norma (ammesso che giunga) *dopo* che l'azione è stata compiuta. La tecnologia non è trainata da bisogni che protestano per l'oblio in cui sono relegati e che chiedono soddisfazione, bensì è sospinta da beni che chiedono un loro uso proficuo e che lamentano il sottoutilizzo delle risorse. La tecnologia *si sviluppa perché si sviluppa*: tutte le altre spiegazioni somigliano pericolosamente a un orpello ideologico o a una pia illusione.

Sembra dunque poco concepibile che la tecnologia possa essere un processo con un traguardo; che possa in qualche punto raggiungere il proprio obiettivo e riposarsi, una volta che la somma totale dei bisogni dell'uomo sia stata raggiunta e che «tutti i problemi» abbiano trovato soluzione. La somma totale dei problemi ritenuti bisognosi di soluzione *crece* – anziché ridursi – in conseguenza del progresso tecnologico. Elaborare

sempre nuovi problemi, problemi in passato inediti e inimmaginabili, è il vero mestiere della tecnologia, un mestiere che si trasforma gradualmente, ma incessantemente, in una missione. Sembra poco probabile che il futuro riuscirà a invertire tale tendenza, che domanda e offerta trovino un equilibrio e che il numero di domande irrisolte e la quantità di incertezza globale diminuirà col passare del tempo.

Tutto ciò pone la ricerca della felicità in un contesto completamente nuovo. La speranza che i bisogni umani possano prima o poi essere soddisfatti completamente, di modo che non ci sia più spazio per l'infelicità, può essere stata un'illusione del passato, ma oggigiorno tale speranza appare quanto mai ingenua e palesemente irrealistica. Oggi tutti noi – sia i consumatori che i fornitori di beni «che soddisfano i bisogni» – propendiamo piuttosto a credere che i bisogni umani continuino a crescere senza posa, e più rapidamente della capacità di soddisfarli. Il confine, un tempo sacrosanto, tra bisogni «reali» o legittimi e «pseudo» bisogni «falsi» o riprovevoli (vale a dire bisogni di cose di cui si potrebbe fare benissimo a meno e che sono frutto di vanità e di una patologica brama di lusso e ostentazione) è stato pressoché cancellato. Tutti i bisogni, quelli presenti che conosciamo e quelli futuri che neanche possiamo immaginare, sono autentici, i secondi non meno dei primi.

I «bisogni» crescono, alimentati dalle opportunità di consumare. I «bisogni» sono desideri stimolati dal contatto con tali opportunità. L'autoproclamato obiettivo della pubblicità è informare i potenziali consumatori sui nuovi prodotti che essi potrebbero non aver desiderato prima, perché ignari della loro esistenza, e che non desidererebbero ora se non venissero adeguatamente tentati e sedotti. La maggior parte del denaro destinato ai budget pubblicitari è una spesa per promuovere prodotti che promettono di soddisfare quei bisogni che altrimenti i consumatori non sarebbero coscienti di avere. Scopo della pubblicità è instillare nuovi desideri e modificare e reindirizzare quelli esistenti; ma l'effetto complessivo di tale bombardamento pubblicitario è non permettere mai che il desiderio – desiderio di cose non ancora possedute e sensazioni non ancora sperimentate – si assopisca e si raffreddi.

Il desiderio di ciascun specifico prodotto non deve durare, mantenerlo vivo a lungo sarebbe un puro e semplice spreco di denaro. Niente stuzzica maggiormente il desiderio quanto ciò che è «nuovo», «migliore» e soprattutto «nuovo e migliore». Progettisti, produttori e venditori di beni di consumo, come Nigel Thrift ha rilevato, «vivono oggi in uno stato di emergenza permanente, sempre in bilico sull'orlo del caos [...] in un mondo più veloce e più incerto, un mondo in cui ogni forma di vantaggio è sempre temporanea»²³. I dipendenti «subiscono un'implacabile pressione a essere creativi». Si fa capire loro (qui Thrift cita il secco monito di Anna Muoio) che «vali solo quanto la tua ultima grande idea» e che la ricompensa per la tua ultima innovazione di successo è «una pressione ancora maggiore a riprodurre successo e a scatenare un'altra ondata di innovazioni»²⁴.

Altrettanto importanti dei *briefing* sulle straordinarie qualità dei nuovi prodotti e della creazione di nuovi desideri sono le informazioni su quali prodotti sono «out» e quali di quelli tanto di moda e agognati fino a poco tempo fa devono essere considerati «superati», per lasciare spazio a nuove tentazioni e nuove risposte del tipo «mi serve e mi serve adesso».

A volte si impedisce che desideri fortemente alimentati mettano radici troppo salde (e dunque resistano per troppo tempo) mediante il semplice espediente di eliminare dalla produzione e dal mercato i beni che li servivano/stimolavano. «Beni durevoli» come automobili, computer, cineprese o macchine fotografiche, radioregistratori, televisori o

telefoni e i loro utilizzi possono diventare (vengono obbligati a diventare) fuori moda, semplicemente perché gli accessori, i ricambi e i servizi di manutenzione e riparazione non sono più disponibili. Altre volte il desiderio di alcuni prodotti può morire (essere indotto a morire: essere ammazzato) molto prima che questi siano diventati vecchi, inutili o non abbiano più i mezzi necessari per continuare a funzionare. La comparsa di prodotti alternativi, più variopinti, più ricchi di funzioni e dal design ammiccante fanno apparire i loro predecessori miserabilmente obsoleti, quando non addirittura inutili e frustranti. Le aziende si moltiplicano e prosperano in sintonia con il *mutamento* dei desideri e puntando ad accelerare il ritmo del loro succedersi (ne sono un esempio recente le società che offrono ogni giorno nuove suonerie per i telefoni cellulari).

Non altrettanto facile è rendere artificiosamente «out» altri tipi di prodotti, quali ad esempio i contenitori per nastri e videocassette, cianfrusaglie che adornano il salotto di casa, utensili da cucina, pezzi di mobilio stravaganti o in stile minimalista, vernici o carte da parati dai colori tenui o sgargianti. In tali casi si ricorre a mezzi alternativi non solo per farli sembrare semplicemente inadeguati ai bisogni, ma addirittura per farli apparire rivoltanti e disgustosi. Si lanciano campagne denigratorie miranti a svergognare i possessori di prodotti non più promossi, inducendoli così a smettere di usarli e mostrarli, mentre nuovi standard di *comme-il-faut* e *comme-il-ne-faut-pas* vengono esaltati e resi una questione di autostima e orgoglio. Le informazioni su ciò che è «in» sono di solito accompagnate da un annuncio di cosa è «out».

Desideri che rifiutano soddisfazione

Il mercato dei consumi è costantemente in guerra con la tradizione, e i desideri sono le armi principali di tale guerra. Si sta bene attenti a evitare che le abitudini, anche quelle promosse con maggior vigore, si cristallizzino in tradizioni. Lo spostamento dei desideri, aiutato e sostenuto dal venir meno dell'attenzione, è la più efficace delle medicine preventive.

Come osservò Max Weber, «quel tipo di atteggiamento e di reazione a situazioni nuove che potremmo definire tradizionalismo» fu «il più importante antagonista contro cui lo spirito del capitalismo [...] dovette combattere»²⁵. Il «lavoratore tradizionale» non «desidera guadagnare sempre di più, ma semplicemente vivere come è abituato a fare e guadagnare quanto basta a tal fine»; preferisce «lavorare meno anziché guadagnare di più». Ogni qual volta i primi capitalisti tentarono di accrescere la produttività del lavoro facendo lavorare più intensamente gli operai, «incontrarono una fortissima resistenza». I lavoratori si comportavano *come se* i loro bisogni fossero di fatto stabili e refrattari al cambiamento; come se i bisogni, oltre al fin troppo ovvio limite base del «minimo necessario per sopravvivere», avessero anche un limite massimo. «Felicità» significava raggiungere gli standard conosciuti, quelli a cui erano abituati e che consideravano normali e dignitosi. Perché mai avrebbero dovuto lavorare e affaticarsi di più se avevano già «tutto ciò che serviva loro»?

Raggiungere gli standard abitudinari era tutta la «perfezione» che i «lavoratori tradizionali» cercavano, e come Leon Battista Alberti essi potevano ripetere che la perfezione è uno stato in cui un *qualsiasi* cambiamento può solo essere in peggio. Non è questo, tuttavia, ciò che la logica dell'imprenditorialità e del mercato competitivo richiedeva: la capacità produttiva di una fabbrica industriale andava sfruttata al massimo e una macchina sottoutilizzata era considerata uno spreco imperdonabile. Il lavoro doveva essere regolato dalla capacità produttiva della tecnologia disponibile al momento, e tale

capacità superava gli stimoli tradizionali (e dunque limitati); per uguagliare le capacità di una tecnologia produttiva che si autoalimenta e autorinforza, il lavoro doveva essere «eseguito come se fosse un fine a sé stante, una vocazione».

Potremmo dire che «il più importante antagonista» contro cui il capitalismo *contemporaneo* deve combattere è il «consumatore tradizionale»: una persona che agisce come se i beni offerti sul mercato facciano ciò che si proclama debbano fare cioè soddisfare i bisogni. Il «più importante antagonista» del mercato dei consumi è una persona che resta fedele alla definizione ortodossa di bisogni del consumatore: una persona che sperimenta «il bisogno» come uno stato di sgradevole tensione e identifica la felicità nell'eliminare tale tensione, nel ripristinare l'equilibrio, nel tornare allo stato di equilibrio e tranquillità raggiunto allorché tutto quanto occorre per soddisfare il bisogno viene ottenuto. Il «nemico pubblico numero uno» del mercato dei consumi è una persona per la quale il consumo non è «un fine a sé stante» e una «vocazione», una persona per la quale il traguardo della corsa alla felicità è lo stato in cui «ho tutto ciò che mi serve e quindi posso smettere di darmi da fare e starmene tranquillo».

Quando «il più importante antagonista» del capitalismo era il *lavoratore* tradizionale, il compito consistette nel trasformare il lavoro in un'attività «autotelica», «fine a se stessa»: un'attività che non aveva altro scopo che la propria perpetuazione e intensificazione e non serviva altro obiettivo che se stesso. Ovviamente, i lavoratori dovevano anche consumare per ripristinare la propria capacità di lavoro. Il bisogno di consumare del lavoratore era considerato tuttavia una seccatura e un onere, un prezzo che i padroni della fabbrica pagavano di malavoglia per ottenere ciò che realmente contava: far funzionare la fabbrica, far lavorare le macchine alla massima capacità, accrescere la produttività. Benché non lo si potesse evitare del tutto, quel prezzo – come tutte le altre spese – andava ridotto al minimo possibile. Il lavoratore che i padroni desideravano addestrare doveva considerare lo sforzo produttivo una vocazione, ma reputare il consumo una triste necessità. Doveva detestare ogni forma di eccesso, di autoindulgenza, di spreco; doveva vedere qualunque cosa superasse il livello di assoluta necessità come qualcosa di peccaminoso e/o vergognoso, detestabile, indegno e moralmente corrompente. Se avesse pensato e fatto ciò, allora l'intensità del suo lavoro sarebbe continuata a crescere, mentre i suoi «bisogni reali» (in quanto distinti da quelli non correlati alla mera sopravvivenza, e dunque «falsi») no. L'unico consumo ritenuto moralmente accettabile era quello necessario a far sì che l'uomo che lavora potesse quotidianamente rispondere alla sua vocazione, e questa vocazione era lavorare, lavorare e ancora lavorare.

Ai giorni nostri, in cui «il più importante antagonista» è il *consumatore* tradizionale, tocca al *consumo* essere trasformato in un'attività «autotelica», «fine a se stessa», che non ha altro scopo che il proprio perpetuarsi e intensificarsi, e non serve altro obiettivo che se stesso. Il consumo non deve più essere un mezzo per raggiungere un fine, non deve più giustificarsi in termini diversi dal mero atto del consumare e tanto meno deve dimostrare la propria utilità nel mantenere il consumatore abile al lavoro. Il consumo deve essere «un fine a sé stante» e una «vocazione» (una vocazione è dopo tutto una forza compulsiva e costringente, trascinate e autopropagantesi che non ammette né necessita di una spiegazione razionale). Deve anche essere l'unica vocazione, una vocazione che non ammette concorrenza, una vocazione onnicomprensiva e autonoma, quell'unica vocazione in base alla quale decoro e sconvenienza, trionfi e sconfitte, successi e fallimenti, felicità e infelicità della vita devono d'ora in poi essere misurate e spiegate.

Adesso tocca al *lavoro produttivo* acquisire un ruolo strumentale. Non più una vocazione,

ma semplicemente il servitore di ciò che realmente conta; qualcosa di neutrale, di cui non c'è da vantarsi o vergognarsi, un ricorrente intermezzo in una lunga, infinita opera di vita wagneriana. Come afferma Harvie Ferguson, «la produzione è stata liberata da qualsiasi forma di prolungato incantesimo. È soltanto la più fondamentale delle relazioni sociali; importante ma di nessun interesse»²⁶. Per stimolare la dedizione è necessario che il lavoro venga mascherato come consumo e ne emuli la gioiosità, deve rendere il tempo lavorativo pieno di sorprese e avventure, deve riempire il luogo di lavoro di giocattoli facili da usare. Meglio ancora, il luogo di lavoro può anche essere abolito del tutto, o piuttosto dissolto nella vita in quanto tale, vale a dire in una vita-dedita-al-consumo; potrebbe scomparire e al contempo invadere lo spazio del tempo libero, cancellando lungo il tragitto i confini del lavoro-piacere e della produzione-consumo. Il valore e il *glamour* del lavoro vengono oggi misurati dagli standard stabiliti per l'esperienza del consumo.

Né avere né essere

Il discorso moderno della felicità soleva ruotare intorno alla contrapposizione tra *avere* ed *essere*. Era la scelta tra «avere» o, in alternativa, «essere» che separava i modelli contrapposti di felicità e di tutti gli ideali correlati: una bella vita, una vita virtuosa, una vita piena di significato. Il possesso, e soprattutto il possesso di beni materiali, tendeva a essere visto come nemico della completezza dell'essere. L'«avere» non doveva aspirare a dominare l'«essere». L'«avere» è e dovrebbe restare l'umile servo dell'essere, poiché solo da tale funzione esso trae il proprio significato, non avendone uno proprio. L'«avere» doveva giustificarsi nei termini di quel servizio reso all'«essere», non viceversa. Essere-al-fine-di-avere, un essere dedito all'acquisizione, all'accumulazione di cose, non sarebbe stato che un ulteriore esempio della malsana tendenza dei mezzi a trasformarsi in fini, o di far stoltamente uscire lo spiritello maligno dalla bottiglia.

Si sarebbe tentati di dire che l'avvento della società dei consumi sancisce uno scambio dei ruoli tradizionalmente assegnati all'«avere» e all'«essere» e il ribaltamento dell'ideale rapporto tra «avere» ed «essere» che i filosofi etici si auguravano la realtà sociale seguisse; che abbia risolto la lunga disputa in modo contrario alle intenzioni, speranze e aspettative dei filosofi etici. Si sarebbe tentati, ma è una tentazione alla quale sarebbe errato cedere.

«Avere» ed «essere» erano forse in reciproca contrapposizione, ma ciò era dovuto esclusivamente al fatto che condividevano un terreno comune stabilito dagli assiomi comunemente accettati. «Avere» ed «essere» possono aver seguito due diverse filosofie di vita, ma entrambe erano basate su una uguale comprensione della condizione umana. L'«avere» pone l'accento sulle *cose* a cui si è legati; l'«essere» sulle *persone* a cui si è legati, ma entrambe consideravano l'«essere legati» come una condizione di lungo periodo, forse perenne, che necessitava di cure quotidiane e protratte nel tempo.

Richard Sennett ricorda un disegno che vide da bambino: John D. Rockefeller rappresentato «come un elefante che schiacciava dei poveri lavoratori sotto le sue enormi zampe, mentre con la proboscide afferrava motori di treni e trivelle petrolifere»²⁷. Forse Rockefeller nutriva scarso affetto o compassione per i suoi operai (il loro rapporto, come Carlyle aveva già lamentato cento anni prima, si limitava a un legame economico), egli però «voleva possedere impianti di trivellazione, edifici e macchinari nel lungo periodo». L'atteggiamento di Rockefeller appare davvero sconvolgente se paragonato a quello di Bill Gates, il nuovo messia della élite dei ricchi e degli influenti, il quale «sembra scervo dall'ossessione di mantenere il possesso delle cose», si dimostra «pronto a distruggere ciò

che ha creato» e ha «la capacità di lasciar andare, se non di dare». Rockefeller era schierato, senza mezzi termini, dalla parte dell'«avere».

Come sarebbe l'altra alternativa, il trovarsi dalla parte dell'«essere», possiamo leggerlo in Max Scheler. Consisterebbe, così ci viene detto, nell' «unirsi all'altro» in una tendenza alla perfezione, nell'attivarsi ad «assistere, incoraggiarlo, benedirlo», nell'abbandonarsi «al fine di confluire ed essere partecipe di un altro essere come un *ens intentionale*»²⁸. Qui nessuno schiaccia gli altri sotto i piedi, ma è disposto ad aiutarli, a qualsiasi costo, nella comune ricerca della perfezione – una ricerca che impedisce a tutti i partner di diventare «l'uno parte dell'altro».

Apparentemente, è difficile immaginare due formule di vita maggiormente agli antipodi. La contrapposizione tra «avere» ed «essere» non potrebbe essere più profonda e assoluta. E tuttavia c'era un elemento comune presente in entrambe le strategie che permise loro di competere, avendole rese alternative e antagoniste. Tale elemento era l'*impegno*: il coinvolgimento e l'obbligo di farlo durare. Un vincolo instaurato per un lungo periodo, anzi per un tempo indefinito, che si intendeva e si era giurato di preservare nella salute e nella malattia, nella buona e nella cattiva sorte, «finché morte non ci separi». Ed è questo elemento che è oggi ampiamente e sempre più marcatamente assente. L'impegno, soprattutto quello a lungo termine e in particolare un impegno assoluto, appare oggi sempre più l'antitesi di una buona – ragionevole, felice, piacevole – vita.

È quindi venuto meno il fondamento della contrapposizione ortodossa tra «avere» ed «essere». Nessuna delle due opzioni sembra particolarmente attraente; entrambe repellono e vengono se possibile rifiutate. Entrambe implicano dipendenza – la prima dalle cose, la seconda dalle persone – e la dipendenza è una condizione da rifuggire a tutti i costi, dal momento che per sopravvivere, e ancor più per prosperare in un mondo insicuro, bisogna essere sempre pronti a cambiare, e a cambiare all'istante, senza previa notifica. Occorre essere pronti a viaggiare, nello spazio fisico o in quello sociale, e chi viaggia leggero viaggia più velocemente e più comodamente. Impegni a lungo termine e legami durevoli costringono mani e piedi, come la parola stessa «legame» implica. Né «avere» né «essere» appaiono più un'opzione ragionevole...

È luogo comune descrivere la nostra condizione come «il vivere in una società dei consumi». Molto meno comune è il riconoscimento del fatto che la nostra è una società dei consumi alquanto bizzarra, che appare strana e curiosa se giudicata in base agli atteggiamenti e ai modelli comportamentali che un tempo ci si attendeva dai consumatori e in base ai quali eravamo soliti definire il «consumismo». L'elemento forse più sconcertante di tutti è il venir meno dello stimolo, un tempo importantissimo, ad accumulare cose.

Gli oggetti (umani e non) non vengono acquisiti con l'intento di essere *tenuti* per un lungo tempo a venire, possibilmente per sempre. Vengono invece acquisiti per essere *usati*: possibilmente all'istante; devono essere posseduti solo fino a quando vengono usati, e non un secondo di più. Anche la definizione di utilità, di «funzionalità», è cambiata: non si riferisce più alla costante *capacità* dell'oggetto di rendere i servizi che offriva al momento dell'acquisto, ma al *desiderio* che il suo proprietario nutre nei confronti dei suoi servizi. L'oggetto può anche trovarsi in perfette condizioni d'uso, ma se i suoi utilizzi hanno perso il valore aggiunto della novità o se altri oggetti promettono servizi più eccitanti (anche solo grazie al fatto di non essere ancora stati provati), allora «non serve più». Ruba spazio prezioso al numero sempre crescente di oggetti nuovi e migliori, e quindi si trasforma in un rifiuto il cui solo posto naturale è la pattumiera.

È come dire che l'economia dei consumi dà il meglio di sé quando riduce il tempo che separa l'utilizzo dallo smaltimento, e come se i suoi prodotti di base (e più profusamente forniti) non sono, nonostante le apparenze, oggetti utilizzabili, ma oggetti non più adatti all'uso: rifiuti. Si potrebbe sostenere che l'abitudine di misurare la «crescita economica» in base al volume di nuovi prodotti anziché a quello dei rifiuti è in gran parte un tributo a una convenzione contabile ormai penosamente antiquata. Di certo possiamo dire che quanto più un paese si trova in alto nella gerarchia dello «sviluppo economico», tanto maggiore è la massa di rifiuti che produce, anche se altri indici di prosperità possono non aver raggiunto un livello rispettabile. I «rifiuti» sono essenzialmente un'invenzione moderna, ma l'economia dei consumi ha portato l'inventiva in tale settore a livelli senza precedenti.

La felicità dei legami (smaltibili)

«Navigare» è un termine nuovo e oggi molto popolare che ben cattura la mentalità imperante nel nuovo mondo dell'incertezza. Navigare è un modo di procedere più veloce rispetto al nuotare e non obbliga a immergersi nella sostanza liquida su cui ci si muove (a meno che non ci si ribalti). Nella navigazione il contatto con la sostanza non va mai oltre un leggero sfiorarsi, e basta un asciugamano per levarsi di dosso quelle poche gocce. Sembra che ci siamo ulteriormente allontanati dai pericoli maggiormente temuti e dagli standard precauzionali descritti da Jean-Paul Sartre nelle sue famose meditazioni sulla natura della «melma»²⁹.

L'acqua, ricordiamolo, era per Sartre il naturale elemento della libertà; non comprometteva l'autonomia del nuotatore. «Se mi tuffo nell'acqua, se vi ci sprofondo, se mi ci lascio affondare, non avverto alcun disagio, perché non ho il benché minimo timore di dissolvermi in essa [...]. Resto sempre un corpo solido avvolto nella sua liquidità». È la viscosità, la collosità della melma che ci fa paura: «Se affondo nella melma, ho la sensazione che sto per essere ingoiato». Il controllo della melma è ingannevole: «nel momento stesso in cui penso di dominarla, le parti si invertono, ed è lei che si impadronisce di me [...]. Non sono più padrone di *arrestare* il processo di appropriazione [...]. Vorrei districarmene, ma la melma mi avvinghia, mi tira, mi risucchia». Deve essere accaduto qualcosa alla nostra tolleranza agli elementi per rendere l'esperienza del nuotare nell'acqua così simile all'esperienza di essere risucchiati dalla melma, per farci preferire (al fine di evitare rischi) il navigare al nuotare. Ma le superfici tendono a essere troppo soffici per potercisi appoggiare senza affondare, o troppo friabili per poterci camminare senza che si sbriciolino. Come Ralph Waldo Emerson ha osservato molto tempo fa, «quando si pattina sul ghiaccio sottile, l'unica salvezza è nella velocità». D'altro canto, quando occorre muoversi rapidamente, il pattinare sul ghiaccio, spesso o sottile che sia, non è una cattiva scelta.

Oggi giorno qualsiasi forma di profondità (e attenzione: la profondità inizia appena sotto la superficie) appare ingannevole. La superficie è l'unico spazio che promette una relativa sicurezza; non un'assenza di pericolo, certo, ma almeno la speranza che si possa sfuggire al pericolo prima di restarne vittima. Muoversi sotto la superficie, così come restare ancorati o essere costretti al suolo, significa cercare guai. Per descrivere il nuovo genere di rapporto, chiamiamolo di mero sfioramento, senza stretto contatto, alcuni sociologi parlano di «socialità di rete» (*network sociality*). Tale termine appare improprio, una metafora fuorviante che occulta, anziché chiarire, il carattere del nuovo modo di «essere con gli altri». «Rete» richiama alla mente innanzitutto e soprattutto un intreccio

di *connessioni*, ma è la possibilità di *disconnessione*, di interruzione, che differenzia il nuovo tipo di rapporti interpersonali e ne afferra appieno i tratti più salienti. «Socialità» suggerisce che scopo del connettersi sia quello di instaurare legami sociali, mentre oggi il vero accento è posto sulla facilità di smantellare legami, su legami tanto facili da spezzare quanto da instaurare.

La notizia che la popolarità della comunicazione via e-mail è in calo – dopo un esordio spettacolare quanto fugace – (secondo l'ultimo sondaggio, solo il 5% degli intervistati la preferisce, rispetto al 14% dell'anno prima), mentre al contrario l'infatuazione per i telefoni cellulari cresce sempre più, ha colto di sorpresa alcuni osservatori. E tuttavia lo si poteva prevedere facilmente, se si fosse compresa la natura delle tendenze attuali.

Comunicare via e-mail o tramite telefono cellulare ha la stessa funzione manifesta (stabilire un contatto), ma anche funzioni latenti estremamente diverse. La funzione latente che i cellulari posseggono, e la posta elettronica no, è che i primi consentono a chi parla di uscire dal luogo in cui si trova fisicamente in quel momento – di essere altrove, «extraterritoriale» e slegato dallo spazio fisico che il suo corpo occupa. In più, essi offrono a chi parla la possibilità di rendere il proprio distacco palese e pubblicamente noto dove e quando ciò realmente conta. La possibilità che giunga un'altra telefonata evidenzia il carattere di «fino a ulteriore notifica» dei contatti con chi ti sta fisicamente vicino; rende ovvio il fatto che il contatto faccia a faccia ha un'importanza secondaria rispetto a quegli altri mediati elettronicamente e che può essere e sarà interrotto in qualsiasi momento. I cellulari sono pratici (non richiedono una presa telefonica, possono funzionare dovunque e in qualsiasi momento) in quanto rappresentano un mezzo sempre pronto per tenersi a distanza da un ambiente troppo vicino per risultare confortevole; un espediente per evitare di assumere impegni e stringere legami che minacciano di diventare «viscosi». Un interlocutore distante (e dunque inoffensivo) all'altro capo della linea tiene alla larga i potenziali impiccioni. La posta elettronica, per contro, serve solo a trasmettere messaggi. Non può espletare quelle altre vitali funzioni che i cellulari assolvono così splendidamente. I messaggi di posta elettronica vengono gestiti in privato e non sono di alcun aiuto quando in gioco c'è la conquista e la dimostrazione della extraterritorialità.

Il consumismo non è una questione di collezionare e accumulare *cose*. È essenzialmente una questione di accumulare *sensazioni* (non necessariamente sensazioni *piacevoli*, o quanto meno non necessariamente piacevoli *in quanto tali*: è il *vivere* le sensazioni e ancor più la *speranza* di nuove sensazioni, a essere considerato un piacere).

Né «avere» né «essere» contano granché negli attuali modelli di vita felice: bensì *usare*. Uso istantaneo, «sul posto», uso che non sopravvive al piacere che arreca, che viene dismesso non appena il piacere svanisce. Poiché tutte le attrazioni sono oberate dal pesante fardello di invecchiare a partire dal momento stesso in cui nascono (niente segue il modello heideggeriano di «vita per la morte» più pedissequamente dei beni di consumo), esse tendono a esercitare la massima seduzione e a offrire il massimo piacere nel breve periodo successivo alla loro apparizione. La desiderabilità dell'attrazione si riduce alla desiderabilità dell'*inizio* di una nuova attrazione.

La vita del consumatore è una sequela infinita di *nuovi inizi*. La gioia di fare shopping è maggiore del comprare e portare a casa un prodotto. È l'atto in sé del fare shopping che conta. Grandi magazzini e centri commerciali sono allettanti esposizioni dei piaceri che verranno. I piaceri danno il massimo godimento quando sono incapsulati, come *anticipazioni* di gioia, nelle esposizioni in mostra. Visitare l'esposizione è il piacere supremo, o piuttosto il metapiacere: il piacere di trovarsi in un mondo che promette di

dare piacere, un mondo tagliato a misura di chi desidera accumulare sensazioni. Comprare cose (quasi sempre *per impulso*)³⁰ e portare i pacchi fino al parcheggio non è che un piccolo prezzo che i visitatori pagano, di buon grado, per godere delle sensazioni visive, olfattive e tattili che questi «templi del consumo» offrono con maggiore profusione dei prodotti in vendita.

Come Harvie Ferguson, prendendo spunto da *Aut-aut* di Kierkegaard, ci spiega: «Quanto più il piacere diventa l'unico obiettivo di una condotta cosciente, tanto più certamente sfugge alla presa del soggetto che lo ricerca [...]. Il piacere è una funzione del desiderio, un movimento verso il completamento dell'io. Ma l'io è espandibile all'infinito, e così il mondo degli oggetti produce costantemente nuove attrazioni. È un movimento che non può essere completato»³¹. Di fatto, continuare a muoversi è la sola forma concepibile di «completamento dell'io».

È difficile creare, e ancor più sostenere, il modello di una «vita felice» – qualsiasi modello di questo tipo – in un mondo instabile, caleidoscopico e mutevole, inguaribilmente incerto. Al pari di tutte le altre previsioni per il futuro frammiste alla speranza di controllarne il corso, i modelli di felicità hanno smesso di essere a lungo termine. Di certo il termine non è abbastanza lungo da coprire la vita dell'individuo nel suo complesso.

Gran parte dell'odierna generazione di giovani giapponesi ha assunto uno stile di vita chiamato *furita*³²: un misto dell'inglese *free*, e del tedesco *Arbeit*. Il *furita* rifiuta lavori stabili, apparentemente «sicuri» e con prospettive di «carriera». Il desiderio di evitare un rifiuto umiliante allorché posano gli occhi su uno di questi lavori stabili e una fondata sfiducia nella longevità delle stazioni della vita pubblicizzate come «di lungo periodo» possono forse spiegare il diffondersi dello stile di vita *furita*. I *furita* (il cui numero oscilla tra 1,7 e 3,4 milioni a seconda delle stime) preferiscono sistemi fortuiti, casuali e improvvisati di guadagnare quanto basta per vivere. L'investimento a lungo termine – in beni materiali o in modelli di vita – viene rifiutato. Yukio, un laureato, va in giro in moto a consegnare pacchetti per la Bixe Express Pirate Company. Vive in una stanzetta spoglia e sgangherata con la sua ragazza, anch'essa laureata, che cambia «lavoro» quotidianamente. Se gli chiedi «E il futuro?», Yukio risponde: «Vedremo. Per ora va bene così. E andare in moto mi piace». Yukio e i suoi compagni conducono una *vita piacevole*, una vita vissuta come una sequela di momenti piacevoli. Questi momenti possono non sommarsi, possono non «ammontare» a niente di particolare, ma ciascuno di essi è godibile, e non ci sono mai intervalli vuoti di noia a separarli.

Yukio e i suoi coinquilini non inseguono l'agiatezza. Non sognano di diventare ricchi (né pensano di avere molte *chance* di diventarlo). Non bramano di possedere cose – le cose valgono esattamente il momentaneo, istantaneo piacere che si può trarre da esse, e non una briciola di più. Poiché Yukio non ha l'istinto del proprietario e rifugge il possesso di cose per paura di restarne schiacciato o vincolato, non ha mai bisogno di «investire nel futuro», o di «procrastinare la gratificazione». Per lui è meglio un uovo oggi che una gallina domani... Paradossalmente, la società di mercato capitalistica, che si ritiene originariamente fondata sulla cupidigia, sul lucro, sull'avidità per le cose e sul desiderio di ricchezza (tangibile, solida e accumulabile), ha finito col denigrare il possesso di cose materiali e sostituire il valore dell'«avere» con quello del vivere un'esperienza piacevole (per quanto volatile ed effimera).

Nella visione corrente di una vita felice, il *turnover* figura in modo molto più preminente rispetto a profitti stabili. Il mondo circostante ci racconta quotidianamente di immense fortune costruite dall'oggi al domani grazie a una fortunata coincidenza o un

colpo di genio (quasi mai attraverso il duro lavoro e un preordinato sforzo di lungo periodo). Ci racconta anche della fragilità e fugacità del successo, e della breve durata di ricette per il successo spacciate per sicure o addirittura infallibili. Questo mondo ha cambiato il significato del termine «imprenditorialità» al punto da renderlo irriconoscibile. In questo nostro mondo fatto di incertezza, un autentico «imprenditore» non costruirebbe mai un'«impresa», dalle fondamenta al tetto, scegliendo i materiali più resistenti e durevoli. Un «imprenditore» degno di tale nome calcolerebbe invece se può intascare i profitti prima che gli venga chiuso l'accesso al credito.

Appena quattro o cinque anni fa, esperti illustri e universalmente apprezzati nella più aggiornata delle tecnologie «sostennero che i siti web di successo dovevano essere incentrati sulle 'tre C': contenuto, comunità e commercio», con l'enfasi maggiore posta sulla prima. Molte persone seguirono speranzose quel consiglio, solo per scoprire, nel giro di mesi, neanche di anni, che le «tre C» che potevano ragionevolmente attendersi erano (secondo David Hudson, un importante giornalista americano) «concentrazione, contrazione e crollo»³³. La storia si ripete, con terrificante regolarità, nel caso di tutte o quasi tutte le professioni «alla moda», che di norma sbucano all'improvviso e solo per un fugace momento. I successi miracolosi, che «spuntano fuori dal nulla», sprofondano nuovamente e istantaneamente in quello stesso nulla dal quale sono sbucati e le miniere d'oro risultano esaurite pochi mesi dopo la loro accidentale scoperta. In un mondo siffatto l'alpinismo, un passatempo noto per il suo richiedere un addestramento intenso, una scelta accurata dell'equipaggiamento e una pianificazione attenta, non ha molto senso e non sembra valere il tempo e la fatica che richiede.

È un mondo vorticoso in cui la digestione rapida promette più piacere e meno frustrazione di uno stomaco capace e di un appetito crescente. Le opportunità di trarre piacere giungono in rapida successione e svaniscono a ritmo accelerato. Il trucco consiste nel cogliere ciascuna di esse al volo, consumarla sul posto e tenersi pronti per la successiva. A un uomo sensibile ai piaceri della cucina ma preoccupato di non poter seguire la moda corrente dei corpi tonici e delle crociate antigrasso, Chris St George, *fitness director* del londinese *The Third Space*, diede il seguente suggerimento: «Un'altra seduta in palestra aiuterebbe di certo [...] ad accrescere la frequenza e l'intensità dell'allenamento e rassodare i muscoli aumenterà il tasso metabolico: questo significa che brucerà calorie più rapidamente, il che le consentirà di 'vivere una vita più normale' [vale a dire di non abbandonare le gioie del palato] senza mettere su troppo grasso»³⁴.

Di fatto, accrescere il tasso metabolico sembra improvvisamente diventata l'unica cosa sensata da fare una volta che la grande banconota della felicità «eterna» è stata cambiata con una manciata di monetine di piaceri rapidi a venire come ad andarsene.

La prospettiva di un susseguirsi sempre più veloce di piaceri è, letteralmente, sbalorditiva. Aiuta a levarsi dalla testa la preoccupazione della felicità. Aiuta anche a dimenticare che tale preoccupazione un tempo esisteva. Nella realtà del mondo liquido-moderno, questa amnesia è il senso della felicità.

¹ Wladyslaw Tatarkiewicz, *O szczesciu* (Varsavia 1965; pubblicato originariamente nel 1939).

- ² Lucio Anneo Seneca, *La brevità della vita*, Milano 2001¹³, pp. 85, 87.
- ³ Arthur Schopenhauer, *Parerga e paralipomena. Scritti filosofici minori*, tomo II, a cura di M. Carpitella, Milano 1998, p. 371 (cap. XI «Aggiunte alla dottrina della nullità dell'esistenza», § 142; ed. or. 1851).
- ⁴ Ivi, p. 389 (cap. XII «Aggiunte alla dottrina del dolore del mondo», § 154).
- ⁵ Ivi, p. 377 (cap. XI, § 146).
- ⁶ Blaise Pascal, *Pensieri*, Milano 1994, pp. 193-4.
- ⁷ Ivi, p. 168.
- ⁸ Michel de Montaigne, *Saggi*, a cura di F. Garavini, Milano 1966, vol. II, p. 1428 (libro III, capitolo XIII «Dell'esperienza»; ed. or. 1588).
- ⁹ Seneca, *La brevità della vita* cit., p. 85.
- ¹⁰ Piero Camporesi, *La casa dell'eternità*, Milano 1998, p. 55, che cita Carlo Ambrogio Cattaneo.
- ¹¹ Ivi, p. 56.
- ¹² Si veda Émile Durkheim, *L'éducation morale*, qui citato secondo la traduzione di Anthony Giddens in *Émile Durkheim: Selected Writings*, Cambridge 1972, p. 110.
- ¹³ Si veda Emile Durkheim, *Sociologie et Philosophie*, da *Selected Writings* cit., p. 115.
- ¹⁴ Émile Durkheim, *La science positive de la morale en Allemagne*, da *Selected Writings* cit., p. 94.
- ¹⁵ George L. Mosse, *The Fallen Soldiers: Reshaping the Memory of the World Wars*, Oxford 1991, pp. 35 sgg (trad. it. *Le guerre mondiali: dalla tragedia al mito dei caduti*, Roma-Bari 1990).
- ¹⁶ Si veda John Bowker, *Problems of Suffering in Religions of the World*, Cambridge 1970, pp. 16, 21, 35-7, 94.
- ¹⁷ «Quando considero la breve durata della mia vita, assorbita nell'eternità che precede e che segue il piccolo spazio che occupo e che vedo inabissato nell'infinita immensità degli spazi che ignoro e che mi ignorano, mi spavento». Pascal, *Pensieri* cit., pp. 193-4.
- ¹⁸ Schopenhauer, *op. cit.*, pp. 372-3, 377, 387 e 385 (capp. XI-XII, §§ 144, 146, 153 e 152).
- ¹⁹ Si veda Jacques Ellul, *Métamorphose du bourgeois*, Paris 1998; ed. or. Paris 1967, pp. 81, 90, 97-8, 102-3 (trad. it. *Metamorfosi del borghese*, Milano 1972).
- ²⁰ Ivi, p. 275.
- ²¹ Luc Ferry, *Une menace pour l'humanisme?*, in «Le Monde des Débats», giugno 2001, p. 27.
- ²² Jacques Ellul, *La technique ou l'enjeu du siècle*, qui citato dalla edizione inglese *The Technological Society*, New York 1964, pp. 134, 390 (trad. it. *La tecnica rischio del secolo*, Milano 1969).
- ²³ Nigel Thrift, *Performing cultures in the new economy*, in «Annals of the Association of American Geographers», 4, 2000, pp. 674-92.
- ²⁴ Anna Muoio, *Idea summit*, in «Fast Company», 31, 2000, pp. 150-94.
- ²⁵ Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trad. ingl. London 1976, pp. 58-61 (trad. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Milano 1991).
- ²⁶ Harvie Ferguson, *The Science of Pleasure: Cosmos and Psyche in the Bourgeois World-Vie*, London and New York 1990, p. 47.
- ²⁷ Richard Sennett, *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, London 1998, pp. 61-2 (trad. it. *L'uomo flessibile: le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Milano 2001).
- ²⁸ Max Scheler, *Ordo amoris*, in *Schriften aus dem Nachlass. Zur Ethik und Erkenntnislehre*; qui citato dalla edizione inglese, *Selected Philosophical Essays*, III, Evaston 1973, p. 110.
- ²⁹ Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant* (1943), qui citato dalla edizione inglese *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*, London 1969, pp. 608-11 (trad. it. *L'essere e il nulla*, Milano 1958).
- ³⁰ Si veda Frank Mazoyer, *Consommateurs sous influence*, in «Le Monde Diplomatique», dicembre 2000, p. 23.
- ³¹ Ferguson, *The Science of Pleasure* cit., p. 205.
- ³² Si veda Philippe Pons, *La culture furita, ou le nomadisme au travail*, in «Le Monde», 13 aprile 2001, p. 14.
- ³³ Cit. da Jim McClellan, *New media gets the message*, in «Guardian Online», 21 giugno 2001, p. 2.
- ³⁴ Cit. da «Guardian Weekend», 16 giugno 2001, p. 66.

5. Come appare in TV

Tra dieci anni, afferma Jacques Attali¹, oltre due miliardi di apparecchi televisivi saranno accesi in ciascun momento della giornata. Ritengo che sia principalmente in questa massiccia, onnipresente e invadente presenza di immagini teletrasmesse che vada ricercato il vero impatto della televisione sul nostro modo di agire. La televisione ha conquistato la terra e i suoi abitanti. Qual è tuttavia il risultato di questa invasione il cui successo non ha uguali nella storia?

Sin dall'inizio dell'invasione le valutazioni circa l'impatto del nuovo mezzo sulla vita dell'uomo e sul modo in cui tale vita è condivisa hanno oscillato tra il tipo «cassandriano» e quello «panglossiano». I cassandriani vedevano il mezzo come un ulteriore, gigantesco passo sulla via del regime totalitario che la società percorreva sin dall'inizio dei tempi moderni: una *Wunderwaffe* del Grande Fratello e dei suoi accoliti, un'invincibile e irresistibile arma di menomazione intellettuale, un lavaggio del cervello, un indottrinamento e imposizione di una stolidità conformità, brandita da chi è davanti alle telecamere contro chi è davanti ai teleschermi. I panglossiani hanno accolto il mezzo come un ulteriore e gigantesco passo sulla via dell'emancipazione che l'umanità seguiva sin dal grande risveglio chiamato Illuminismo. Poiché la conoscenza è potere, e poiché lo schermo è una finestra attraverso cui è possibile contemplare i preziosi prodotti dell'umana saggezza, nell'ottica dei panglossiani la TV è, o è destinata a diventare, un potentissimo strumento di libertà individuale, di autoformazione e autoaffermazione.

Cassandriani e panglossiani continuano a beccarsi a vicenda e la loro *querelle* viene riproposta e riattizzata in occasione di ogni nuova invenzione informatica o apparizione nei negozi di un nuovo strumento di comunicazione. Su un aspetto, tuttavia, gli antagonisti erano concordi: la TV, al pari di tutti gli altri nuovi mezzi di comunicazione, è principalmente un modo di fare ciò che l'uomo, singolarmente o collettivamente, ha sempre cercato di fare, senza avere il tempo, il denaro, gli strumenti o il *know how* per farlo su scala così vasta o così velocemente e con i risultati sperati. In realtà, si può essere cassandriano o panglossiano solo nella misura in cui si crede che i *fini* siano dati e che manchino solo i *mezzi*, e dunque che il significato di qualsiasi cambiamento consista nell'incidere sulla facilità con cui gli obiettivi (che sono già noti) vengono perseguiti e conseguiti (con mezzi finora sconosciuti o non disponibili).

Un'ipotesi apparsa di rado nelle dispute innescate dalle ossessioni cassandriane e panglossiane è che la televisione non ha tanto cambiato le carte in mano ai giocatori, quanto proprio il tipo di gioco; che nel caso dei mezzi di comunicazione, come in tanti altri, sono i mezzi che cercano i fini ai quali potrebbero essere applicati, o che la loro pura e semplice presenza basti a evocare nuovi fini; che i nuovi mezzi tendono a stabilire sia nuovi obiettivi che un nuovo tipo di gioco i cui scopi sono la massima posta in palio; e che il non ricordare che poche o nessuna delle conseguenze prodotte dalle nuove svolte sono previste e tanto meno immaginate in anticipo provoca cecità (indotta dalla

memoria) dinanzi alla vera natura delle nuove realtà che ne conseguono. Ritengo che l'effetto principale della televisione sia stato una lenta ma incessante *cancellazione* degli obiettivi che davano senso alla *querelle* tra cassandriani e panglossiani.

A Marshall McLuhan va il merito di avere aperto la prima breccia nel quadro cognitivo congiuntamente elaborato dai contendenti di tale *querelle*. La scoperta che «i mezzi di comunicazione sono il messaggio» ha spostato l'attenzione dal contenuto dei copioni, dalla loro lettura e memorizzazione, dalle cose pianificate e controllate o teoricamente controllabili, all'irreversibile trasformazione dei modi in cui i copioni vengono scritti e messi in scena, le immagini vengono percepite e l'assimilazione agisce: tutti aspetti né pianificati né pienamente controllabili. È come se si sostituissero i fini dichiarati della droga con i suoi effetti collaterali.

Quella breccia è stata ben presto allargata da Elihu Katz con il suo ribaltamento radicale del presunto rapporto tra «realtà» e la sua «rappresentazione mediatica»: la scoperta che gli eventi possono esistere esclusivamente in quanto «appaiono in TV». Da qui non restava che un passo per giungere al *simulacrum* di Jean Baudrillard²: quella curiosa entità che, alla maniera di una malattia psicosomatica, mette fine alla veneranda distinzione tra realtà e finzione, tra la «cosa vera» e la sua rappresentazione, tra il fatto e il «feticcio»³, tra il «dato» e l'«artefatto». Il simulacro è *iperrealtà*, una presenza più reale della realtà, poiché è un genere di realtà che non consente più la presenza di un «fuori» dal quale potrebbe essere esaminata, giudicata criticamente e censurata.

In una stanza completamente ricoperta di tappeti non è possibile vedere il pavimento sottostante; se qualcuno ci chiedesse di cosa è fatto, avremmo difficoltà a rispondere: ma se nessuno ce lo chiede, al pavimento nemmeno ci penseremmo. Con il sole che non tramonta mai sugli oltre due miliardi di televisori accesi, il mondo che vediamo è il mondo così come appare in TV. È inutile chiedersi se ciò che vedi alla TV sia la verità o una menzogna, così come a nulla serve chiedersi se la televisione renda il mondo migliore o peggiore. Quale dovrebbe essere, infatti, il metro di giudizio? Dov'è, se non nella fantasia, quel «mondo senza televisione» che l'avvento della TV potrebbe migliorare o peggiorare? Non puoi immaginare il tuo funerale senza assistervi in prima persona, e la domanda se il tuo sguardo renda il funerale un evento migliore o peggiore non ha senso. Diventa sempre più difficile visualizzare il mondo in un modo che non sia il cogliere «l'opportunità di fare una foto», come un mondo senza la TV che lo ritrae. Il mondo si offre al nostro sguardo come una sequenza di immagini registrabili, e qualunque cosa non sia adatta a essere registrata come un'immagine non vi appartiene realmente. I turisti si armano di videocamera e possono dirsi sicuri di essere realmente andati in vacanza solo quando, una volta tornati a casa, vedono le loro imprese videoregistrate sul teleschermo.

Il mondo con la televisione differisce dal mondo passato che ne era privo, e si è naturalmente portati a concludere, seguendo pedissequamente i canoni dell'induzione, che a fare la differenza sia stato proprio l'avvento della televisione. Poiché esistono buoni motivi per non amare il mondo «come appare alla TV», ci sono anche buoni motivi indiretti per incolpare il messaggero per la sostanza di quella differenza. Far scontare al messaggero le «colpe» del messaggio è una veneranda consuetudine, e poiché oggi quasi tutti i messaggi vengono consegnati attraverso satelliti e cavi televisivi, si può ragionevolmente prevedere che si continuerà a incolpare la televisione per i mali di un mondo abitato tanto da chi fa la TV quanto da chi la guarda.

E tuttavia ci sono altrettanti fondati motivi – se non ancor di più – di supporre che gli straordinari progressi compiuti dal mezzo di comunicazione elettronico sarebbero stati impensabili se il mondo non fosse stato pronto o incline a stimolarli e assorbirli. Questi

motivi non sono peggiori di quanto fossero le ragioni che consentirono ad Alexandre Ledru-Rollin, una delle figure di spicco della Rivoluzione del 1848, di gridare alla folla tumultuosa che inondava le strade di Parigi: «Fatemi passare, li devo seguire, sono il loro capo!».

Con ciò non si intende sostenere che la televisione sia una «mera» latrice di messaggi e che la sostanza del messaggio non cambierebbe qualora si sostituisse il messaggero. Si intende dire invece che se fossero diversi, probabilmente i messaggi non verrebbero ascoltati; e che per avere una qualche speranza di essere ascoltati non possono essere portati da un messaggero diverso. Qualunque cosa la TV faccia al mondo che abitiamo, tra i due sembra esserci una «perfetta corrispondenza». Se la televisione guida il mondo, è perché lo segue; se riesce a diffondere nuovi modelli di vita, è perché replica tali modelli nel proprio modo di essere. La nostra *Lebenswelt* e il mondo «come appare in TV» si strizzano l'occhio. La TV è autenticamente, come si suol dire in gergo informatico, *user-friendly*, e noi siamo gli utenti di cui essa è amica. Per quanto affascinante tale esercizio possa essere, discutere su cosa viene prima e cosa dopo non ha alcun senso. Dovremmo allora dire che tra il mondo «come appare in TV» e la *Lebenswelt* in cui noi strutturiamo la nostra politica della vita, e che creiamo e ricreiamo nel suo viverla quotidianamente, esiste un'affinità e un rinforzarsi a vicenda? Abbiamo il diritto di lamentarci dell'uno e dell'altro mondo, ma le critiche vanno indirizzate a entrambi, stretti come sono in un abbraccio inestricabile. Se si vuole cambiare il modo di fare televisione è necessario né più né meno che cambiare il mondo.

Intendo quindi lasciare in sospeso la questione di come ripartire la colpa tra le due entità strettamente interrelate, nonché quella – attinente – del punto da cui partire qualora si intraveda un cambiamento in meglio. Desidero invece concentrare l'attenzione su diversi casi di consonanza (o dovremmo piuttosto parlare di risonanza?) tra il *modus operandi* della televisione e quello del mondo che andiamo forgiando e da cui veniamo al contempo forgiati, e in particolare su quei casi che appaiono particolarmente rilevanti per lo stato presente e futuro della democrazia, vale a dire (rifacendomi alla definizione di Cornelius Castoriadis), la società autonoma composta da individui autonomi.

Velocità contro lentezza

Nella sua appassionata critica alla televisione e ai suoi meccanismi, Pierre Bourdieu sostiene che «uno dei maggiori problemi posti dalla televisione è il rapporto tra pensiero e velocità»⁴. Non è soltanto il problema della difficoltà di pensare rapidamente, del tempo necessario per elaborare i pensieri, ponderare e soppesare gli argomenti. C'è qualcosa di più: in uno scambio rapido, quando non c'è tempo di fermarsi e pensarci su due volte prima di pronunciare una frase, le «idee ricevute» – le idee banali, le idee condivise da tutti, le idee che non necessitano e non inducono alla riflessione perché ritenute assiomatiche e dunque, come tutti gli assiomi, non richiedono prove – vengono inavvertitamente privilegiate. È la messa in discussione del presunto «ovvio», l'esame di ciò che di norma viene lasciato non detto, il portare all'attenzione aspetti normalmente non considerati o sottaciuti, che richiede tempo. Ma non esiste altro mezzo di comunicazione al quale si attaglia meglio il famoso detto di Benjamin Franklin: «Il tempo è denaro». Il tempo è la risorsa di cui la televisione è notoriamente sempre a corto. Come un giornalista francese ebbe argutamente a dire, se Émile Zola avesse dovuto pronunciare la sua difesa di Dreyfus in televisione, avrebbe avuto solo il tempo

sufficiente a urlare «J'accuse!».

La televisione, pubblica o privata che sia, non ha altro mondo in cui operare che quello conquistato e governato dalla competizione di mercato. L'«indice di ascolto» (o enti tipo Auditel, la cui acquisita autorità Bourdieu contesta) è, potremmo dire, la «guarnigione lasciata dai conquistatori nella città conquistata». L'indice d'ascolto registra la «capacità di presa» sul pubblico dello spettacolo: per ottenere un risultato accettabile occorre mantenere viva l'attenzione degli spettatori per l'intera durata della trasmissione, il che è esattamente ciò che gli spettatori si aspettano accada una volta scelto quello spettacolo tra i tanti in offerta. Per la televisione commerciale, questa è una questione di vita o di morte: uno scarso ossequio all'onnipotente verdetto dell'indice di ascolto finirebbe inevitabilmente con lo svuotare i suoi uffici e studi di registrazione. Ma la televisione pubblica non naviga certo in acque migliori: opera nello stesso mondo, un mondo dove regna sovrana la regola della competizione di mercato e i governi – nessuno escluso – insistono affinché venga rispettata e seguita; i ministri si ritroverebbero a mal partito se dovessero spendere i «soldi dei contribuenti» in spettacoli che questi ultimi non gradiscono. Quella dello *share* è una gara alla quale tutti i canali televisivi sono obbligati a partecipare e in cui devono dimostrare il proprio valore. Ma nessuno riuscirebbe a catturare spettatori se non adeguandosi ai loro gusti e preferenze.

L'attenzione del pubblico è la principale posta in palio nella competizione tra televisioni e l'ambito premio su cui esse capitalizzano, ma è anche la risorsa più scarsa e in pratica meno spendibile. Poiché la somma totale di attenzione non può essere accresciuta, la lotta per la sua conquista è un gioco a somma zero e non può essere una guerra di redistribuzione: i messaggi possono conquistare maggiore attenzione solo a spese di altri messaggi. Le informazioni in offerta superano di gran lunga la capacità umana di assorbirle e memorizzarle: qualcuno ha calcolato che una copia di un quotidiano può contenere la stessa quantità di informazioni con cui veniva a contatto una persona qualunque all'epoca del Rinascimento nel corso dell'intera vita. Non sorprende dunque che, come George Steiner ha concisamente commentato, oggi i prodotti culturali siano progettati per ottenere «il massimo impatto e un'istantanea obsolescenza». Attenzione: essi devono attrarre e sorprendere (più di quelli esposti accanto a loro), ma possono contare su un arco di vita brevissimo, essendo destinati a fare posto a nuove, attraenti sorprese. Steiner definisce il modo di essere-nel-mondo che ne consegue *cultura da casinò*: i giochi sono tutti veloci e si susseguono gli uni agli altri a ritmo serrato; la posta in palio in ciascuno di essi cambia a velocità fulminea e spesso si svaluta prima che il gioco termini. E ovviamente, ogni casinò offre un'ampia gamma di giochi, ciascuno dei quali cerca strenuamente di attirare potenziali giocatori con luci sfavillanti e promesse di montepremi da brivido volti a surclassare gli altri giochi presenti nella sala.

In un casinò, come anche in una cultura da casinò, la pianificazione a lungo termine ha ben poco senso. Bisogna prendere ogni gioco come viene. Ciascuno è un episodio a sé stante: perdere o vincere a uno di essi non ha alcuna incidenza sull'esito degli altri. Il tempo trascorso in un casinò è una serie continua di nuovi inizi, ciascuno dei quali conduce rapidamente a una fine, e la vita assemblata dalla cultura del casinò va letta come una raccolta di storie brevi, non come un romanzo.

La televisione ben si accorda con le capacità e gli atteggiamenti coltivati e affinati dalla cultura del casinò, e spinta dall'istinto di sopravvivenza fa di tutto per riuscirci ancora meglio. E così i presentatori dei telegiornali tendono a leggere le notizie in piedi anziché seduti al loro tavolo, e le loro parole sono accompagnate dal ritmico battito da

metronomo di suoni che scandiscono il rapido passare del tempo. Pronto soccorso e reparti traumatologici diventano lo scenario preferito dei drammi che vengono presentati: in nessun altro luogo vengono scandagliate così minuziosamente le vite umane ed è mostrata in maniera così cruda la fugacità della buona e della cattiva sorte. In tutti gli innumerevoli quiz che vengono proposti, vince il gioco chi ha il dito più lesto, non la mente più fine. La velocità nel rispondere conta più del serbatoio cognitivo da cui sono tratte le risposte: il sapere, la cui estrinsecazione richiede più tempo del fulmineo istante concesso ai giocatori, non conta nulla; navigare veloci, non tuffarsi in profondità: questo è il gioco della vita «come appare in TV». Il successo di un buon navigatore dipende dalla sua capacità di restare in superficie.

La cultura da casinò dell'istantaneità e della episodicità segna la fine della «politica così come la conosciamo». La nostra è un'epoca di *fast food*, ma anche di persone che pensano e parlano a grande velocità. Abraham Lincoln poteva tenere incatenata alle sedie un'intera assise durante le quattro ore dei suoi discorsi elettorali. I suoi successori non sopravviverebbero alla campagna elettorale se non eccellessero nell'arte dell'oratoria a effetto, del produrre battute salaci e fulminanti, adatte a brevi e incisivi titoli da prima pagina. Grigori Javlinskij, uno dei candidati alle ultime elezioni russe che tenne lunghe conferenze in cui spiegò ai sofferenti cittadini russi gli arcani motivi delle loro pene infinite e gli intricati sistemi per cacciarsi fuori dai guai, raccattò il 5% dei voti, mentre il 50% e passa dei russi che votarono per Vladimir Putin non dettero alcuna importanza alla sua nota ritrosia a parlare. Due leader politici che di recente hanno ottenuto una schiacciante vittoria elettorale, Putin in Russia e Tony Blair in Gran Bretagna, si sono saggiamente astenuti dall'illustrare i loro programmi politici e la loro filosofia: se si fossero comportati diversamente forse si sarebbero alienati le simpatie di qualche potenziale elettore deluso, ma di certo ne avrebbero persi molti, molti di più, perché avrebbero richiesto uno sforzo mentale che questi ultimi non avrebbero né potuto né voluto fare, rischiando così la noia e una caduta d'interesse. Ben sapendo – dalle analisi di Anthony Giddens – che l'assenza di linee guida su cui basarsi è uno degli aspetti più vulnerabili e penosi della vita nel nostro scenario sociale sempre più fluido, Blair ha preferito puntare tutto sull'appello a fidarsi di lui, dedicando pochissimo tempo a illustrare le politiche per le quali gli elettori avrebbero dovuto concedergli fiducia. L'altro elemento fisso dei discorsi elettorali di Blair è stato quello della «modernizzazione», un termine tanto vuoto di per sé quanto utile nell'implicare una patina di serietà scientifica e competenza all'universale e perpetuo desiderio umano di fare meglio le cose. Dopo la vittoria elettorale, ovviamente non c'è stato alcun motivo di abbandonare la strategia vincente. A proposito di una delle conferenze stampa di Blair, Simon Hoggart, editorialista del «Guardian», ha così commentato:

Sono rimasto molto colpito, e non è la prima volta che accade, da come i discorsi di Blair assomiglino più a una composizione musicale che a esercizi di pura e semplice retorica. Come accade con i pezzi musicali, il suo obiettivo non è informare, ma emozionare. I suoi discorsi non trattano di fatti e programmi politici più di quanto l'opera sinfonica Pastorale sia un'analisi della politica agricola comunitaria [...]. Alla fine di un discorso di Blair nessuno dice mai, «bene oggi ho imparato qualcosa». Invece, tutti elogiano la sua *performance* da virtuoso e si inebriano nel clima di euforia che si è creato⁵.

Per mantenersi a contatto con i naviganti, nessun politico può rischiare di avventurarsi sotto la superficie dell'acqua. E la *doxa*, quell'istintivo credo comune che tinge qualunque riflessione, è per il politico l'equivalente della superficie per i naviganti. I politici si sentono sicuri quando mantengono il loro discorso pubblico al livello di quella

che Nick Lee ha di recente definito «imperscrutabile chiarezza»: «Una certezza che passa per tale fino a quando le sue basi rimangono occulte, fino a quando viene dispensata abbastanza velocemente da sfuggire all'analisi»⁶. Quanto più brevi sono i discorsi politici, tanto più evitano di ispirare pensieri pericolosi.

Permettetemi tuttavia di ripetere: non sarebbe né ragionevole né giusto addossare la colpa di tale radicale trasformazione del processo politico agli schermi televisivi. I difensori del modo di operare dei mass media potrebbero avere più ragione di quanto pensano allorché replicano che non fanno niente di più, ma neanche niente di meno, che fornire ciò di cui i loro clienti hanno bisogno. Nella fase liquida dell'era moderna, la mobilità, o piuttosto la capacità di restare in movimento, è l'elemento base su cui viene costruita una nuova gerarchia di potere, il principale fattore stratificante; mentre velocità e accelerazione sono le principali strategie finalizzate a volgere quell'elemento a proprio favore. Se questo è vero, allora due doti intimamente legate tra loro acquistano un valore di sopravvivenza-e-successo senza precedenti: una è la *flessibilità*, la capacità di cambiare strada dall'oggi al domani, di adattarsi istantaneamente alle mutate circostanze, di non essere mai oberato da abitudini inveterate o da cose troppo pesanti da spostare o a cui si è troppo affezionato per potersene disfare. L'altra è la *versatilità*, l'elettismo; bisogna evitare di mettere tutte le uova in un solo paniere: dedicare troppo tempo ad approfondire le proprie competenze (e quindi, inevitabilmente, a restringerne l'ambito) è qualcosa di cui ci si potrebbe pentire amaramente nel momento in cui quella specifica competenza non è più richiesta mentre altre diventano preziose. Sappiamo dagli studiosi dell'evoluzione che in un clima in rapido mutamento sono le specie «generaliste», quelle meno sofisticate, ad avere le maggiori possibilità di sopravvivere.

Di Bill Gates, un uomo che agli occhi di quasi tutti gli imprenditori di successo è «una figura eroica», un concentrato odierno di Henry Ford e John D. Rockefeller, Richard Sennett, che lo ha studiato da vicino, dice quanto segue:

I suoi prodotti irrompono freneticamente sul mercato e altrettanto velocemente scompaiono, laddove Rockefeller desiderava possedere impianti petroliferi, edifici, macchinari o strade ferrate in un'ottica di lungo periodo [...]. Parlava di spaziare in una rete di possibilità anziché paralizzarsi in un solo lavoro specifico [...]. [È pronto a] distruggere ciò che ha fatto, a seconda delle domande del momento immediato [...]. [È] uno che si trova a suo agio nel disordine, uno che prospera nella dislocazione⁷.

Noi non siamo Bill Gates: se trasferita a persone dotate di minori risorse, la ricetta magica di Bill Gates potrebbe rivelarsi letale. Il modo di vita di Gates può essere una strategia di successo per pochi eletti: per tutti gli altri è una ricetta fatta di tentativi e tribolazioni, di un presente perennemente insicuro e di un futuro pervicacemente incerto. Questa argomentazione non serve tuttavia a granché una volta messa a confronto con la dura realtà della vita. Oggigiorno è il sistema di Gates a farla da padrone, e fino a quando la situazione resterà tale lo spirito nomade di Gates continuerà a fungere da faro tanto a coloro ai quali esso illumina la via del successo quanto a coloro che attira nella landa desolata che egli ha contribuito a creare. E fino a quando continuerà a farlo, gli arringatori non hanno alcun motivo di temere per il loro futuro.

Privato contro pubblico

Il sociologo francese Alain Ehrenberg ha indicato in un mercoledì di ottobre del 1983 la data di una grande conquista culturale (quanto meno nella storia francese)⁸. Quel giorno una certa Viviane, che non era una celebrità né una persona sotto i riflettori per un

qualche motivo, bensì una «comune» donna francese uguale ai milioni di altre donne che la guardavano, apparve in televisione per annunciare che suo marito, Michel, soffriva di eiaculazione precoce e che per tale motivo Viviane non aveva mai provato piacere nel fare l'amore con lui. Quell'evento fu davvero una grande e autentica conquista culturale: il connubio tra la televisione, l'incarnazione ultima della vita pubblica, e l'intimità della camera da letto, massimo emblema della vita privata. L'annuncio di Viviane poté forse scioccare i telespettatori e per qualche tempo ebbe vasta eco su tutti i mass media francesi, ma le migliaia di Viviane e di Michel che sono seguiti a ruota hanno smesso da tempo di destare scalpore. Da allora, i talk-show, le confessioni pubbliche di esperienze vissute privatamente, sono diventati i più comuni, banali e prevedibili degli svaghi televisivi, nonché quelli che registrano invariabilmente il maggiore indice di ascolto. Oggi viviamo in una società confessionale. Abbiamo installato microfoni nei confessionali e li abbiamo collegati alla rete di indirizzi pubblici, e lo sbandierare in pubblico i propri fatti intimi è diventato un dovere di ogni personaggio pubblico e la compulsiva ossessione di tutti gli altri. Come il grande umorista britannico Peter Ustinov ha affermato: «Questo è un paese libero signora. Abbiamo diritto di condividere la sua privacy in un luogo pubblico». Giornalisti meno arguti vestono i panni di guardiani dell'interesse pubblico difendendo il «diritto di sapere della gente».

Quel mercoledì sera fu davvero un momento di rivoluzione culturale per la Francia (altri paesi potrebbero datare un simile evento in modo diverso), per motivi differenti ma strettamente correlati.

Il primo motivo è stato già menzionato: i varchi tra pubblico e privato sono stati forzati, la linea che un tempo demarcava i due spazi è stata cancellata ed è stato avviato il lungo, inconcludente processo della sua rinegoziazione. Non si tratta soltanto di un'abrogazione del tradizionale divieto di esibire le emozioni in pubblico; oggi la scrupolosa disamina e la sfrenata esibizione di sentimenti, sogni e ossessioni private vengono incoraggiate e, in accordo alla formula comportamentista, rinvigorite attraverso il premio dell'applauso degli spettatori – tanto più caloroso quanto più sfrenate e tempestose sono le passioni confessate. Quasi ogni giorno presentatori e intrattenitori invitano il pubblico presente in studio e, per estensione, i telespettatori incollati alla TV, ad «aprirsi», ad abbandonare ogni difesa e lasciarsi andare, a non fermarsi dinanzi a nulla e a sbarazzarsi delle ormai antiquate idee di decoro e decenza. Il messaggio che si intende trasmettere è che non esistono pensieri e sentimenti troppo privati da non poter essere espressi in pubblico.

Il secondo motivo per parlare di una rivoluzione culturale guidata dalla televisione (o piuttosto da essa coadiuvata) è la nascita e il rapido sviluppo di un linguaggio che consente ai sentimenti privati di essere pubblicamente condivisi e raffrontati. Il «soggettivo» soleva essere un sinonimo di ineffabile: la difficoltà, forse addirittura l'impossibilità di un'espressione compiuta era un tratto caratteristico dei sentimenti privati e il principale ostacolo alla trasgressione del confine privato/pubblico. Come Ludwig Wittgenstein ci insegna, non esiste e non può esistere alcun linguaggio privato, se per «privato» si intende l'impossibilità di essere comunicato. I talk-show sono lezioni pubbliche tenute in un nuovo linguaggio che attraversa lo spartiacque tra il comunicabile e l'inarticolabile, tra pubblico e privato. L'apparizione di tale linguaggio fa qualcosa di più che permettere semplicemente ad attori e spettatori di esprimere i loro sentimenti. Una volta che tale linguaggio è apparso e la soggettiva esperienza delle cose ha acquisito dei nomi e si è quindi trasformata in oggetti che possono essere cercati, trovati, esaminati e discussi (trasferiti, come direbbe Martin Heidegger, dal mondo invisibile della

Zuhandenheit al fin troppo tangibile territorio della *Vorhandenheit*), i soli sentimenti e affetti riconoscibili per ciò che sono appaiono quelli comunicabili: il linguaggio crea il proprio pubblico e il proprio spazio pubblico.

Il terzo motivo è l'intrinseca propensione dei talk-show a rappresentare la vita dell'uomo, la sua essenza, come un aggregato di problemi vissuti individualmente che chiedono una soluzione individuale e l'impiego a tal fine di risorse possedute a livello individuale. Anche in questo caso, è quasi impossibile dire se questa formidabile svolta possa essere meglio descritta come guidata o coadiuvata dalla televisione. Ciò che è certo è che qualsiasi cosa «appare in TV» corrisponde all'esperienza fornita sette giorni su sette e ventiquattr'ore al giorno dal «mondo reale». Come Ulrich Beck ha incisivamente commentato, le nostre vite sono ormai diventate «soluzioni biografiche a contraddizioni sistemiche». Si può affermare che trovare tale soluzione è un'impresa impossibile, che le contraddizioni sistemiche non possono essere risolte attraverso una politica di vita individuale, ma questa è la situazione che viviamo, e non esiste un sistema facile che porti dalla politica della vita all'essere in grado, di punto in bianco, di affrontare contraddizioni sistemiche e dunque al contemplare di colpirle alla radice.

Gli esperti scaricano le loro contraddizioni e conflitti ai piedi dell'individuo [...]. La storia si riduce al(l'eterno) presente, e tutto gira intorno all'asse del proprio io personale e della propria vita personale [...]. Il fuori è stato trasformato in dentro e privatizzato [...]. L'individuo dovrà «pagare» per le conseguenze di decisioni non prese da lui [...]. Per sopravvivere, occorre sviluppare una visione del mondo *centrata sull'ego* che ribalti, per così dire, il rapporto tra il proprio ego e il mondo, rendendo entrambi utili al fine di plasmare una biografia individuale⁹.

I talk-show aiutano a realizzare tale portentosa trasformazione, a rendere il mondo *centrato sull'ego*, a evocare un'apparizione magica: la reincarnazione delle antinomie e dei rischi socialmente prodotti in problemi definibili in termini individuali, in problemi emersi a livello individuale e che a livello individuale vanno affrontati e risolti. Hai sofferto perché non sei stato abbastanza abile e intelligente da evitare la sofferenza; la mancanza di determinazione figura immancabilmente in cima al lungo elenco di negligenze ed errori individuali rei di aver causato il problema. La questione di un «tipo sbagliato di società» è stata stralciata dall'agenda, o piuttosto non è mai stato consentito che vi apparisse; e il vuoto è stato occultato, riempito dalla denuncia della deplorable incapacità e inadeguatezza individuale. Il verdetto viene reso infallibile attraverso l'incessante ripetersi del processo e il ribadirne all'infinito la sentenza.

Intorno all'istituzione del talk-show si crea una comunità; si tratta però di una comunità ossimorica, una comunità di individui uniti solo dalla loro autosegregazione e autoindipendenza. Ciò che i membri di una così bizzarra comunità hanno in comune è che ciascuno di essi soffre in solitudine; tutti lottano per tirarsi fuori dai guai seguendo la formula del barone di Münchhausen: quella cioè di trarsi d'impaccio da soli, e nessuno di essi spera di poter agevolare il compito unendo le forze con altri che stanno patendo la stessa agonia. L'«individualità» dei problemi significa che la loro soluzione non ha nulla da guadagnare dall'essere condivisa in alcun modo se non parlandone e ascoltando altri che ne parlano. E «comunità» significa un certo numero di individui che si riuniscono sotto uno stesso tetto o davanti alla televisione al fine di comportarsi secondo quel modello.

Il pubblico dei talk-show, così come la popolazione del mondo individualizzato di cui quel pubblico fa parte, non forma una squadra. Per quanto coordinati possano essere i loro pensieri e le loro azioni, i membri del pubblico danno inizio alla loro aggregazione come persone sole e ne escono rafforzati nella convinzione che tali sono destinati a

restare. Durante lo spettacolo, i loro problemi non hanno acquisito una nuova qualità; non sono stati trasformati in questioni pubbliche. Sono stati semplicemente dichiarati pubblicamente dei problemi privati e pubblicamente confermati come tali.

Potrebbe anche essere che «il fuori è stato trasformato in dentro» e privatizzato. Ma è anche vero che con il dentro trasformato in fuori, qualunque cosa stia fuori viene definitivamente surclassata. Una volta che «il privato» riempie da parte a parte il pubblico proscenio, non resta più spazio per nulla che non possa essere o si rifiuti di essere trasformata in dentro, e l'ingresso sul pubblico proscenio gli è precluso fino quando non sia stato riciclato nel privato. In questo senso la TV è una *conditio sine qua non* dell'atto di «portare il fuori dentro», di trasferire il compito di risolvere i problemi sociali alle biografie individuali. Per la politica, l'impatto di tutto ciò è devastante.

La sostanza della politica democratica (vale a dire, del modo di essere di una società autonoma composta di individui autonomi) è il costante processo di una duplice conversione: di guai privati in tematiche pubbliche e di interessi pubblici in diritti e doveri individuali. È questa duplice conversione la prima vittima del «portare il fuori dentro», l'atto reso possibile dalla trasformazione del dentro in fuori: e con una tale vittima, la politica è stata definitivamente disarmata. Adesso tocca agli errori pubblici diventare «ineffabili» (a meno che non siano rielaborati come inadeguatezze personali). Le pecche etiche delle politiche non possono essere comprese in altra forma se non quella di peccati etici dei politici: nessuno propose l'*impeachment* del presidente Clinton allorché questi smantellò di fatto lo stato assistenziale in America eliminandolo dai compiti del governo federale, mentre l'unica volta in cui Robin Cook, il ministro degli Esteri britannico, fu a un passo dal doversi dimettere fu allorché i giornali scandalistici scoprirono la sua infedeltà coniugale, non quando permise la vendita di armi britanniche a un governo responsabile del massacro dei propri cittadini.

Se non c'è spazio per l'idea di una società *sbagliata*, è difficile che possa nascere, e tanto meno mettere le ali, l'idea di una *buona* società. Se la percezione dell'ingiustizia commessa a livello sociale è l'embrione da cui si sviluppano i modelli di una società giusta, la percezione dell'inadeguatezza personale può generare solo un modello di adattabilità individuale, di scaltrezza individuale e di completa adeguatezza. Il grande risultato conseguito dai media nel loro contributo alla ricostituzione della *Lebenswelt* a somiglianza del mondo «come appare in TV» è stato quello di aver accelerato e agevolato la sostituzione della politica in quanto attività collettiva con la politica della vita, un obiettivo individuale per eccellenza.

Autorità contro idolatria

La Politica con la «P» maiuscola ha bisogno di leader autorevoli. La politica della vita, per contro, ha bisogno di idoli. La differenza tra le due non potrebbe essere più grande, benché capiti che alcuni leader politici vengano idolatrati e che gli idoli reclamino l'autorità adducendo a giustificazione il culto di cui sono oggetto.

La politica è molte cose, ma non sarebbe nessuna di esse se non fosse prima e più di ogni altra cosa l'arte del convertire i problemi individuali in tematiche pubbliche e gli interessi comuni in diritti e doveri individuali. I leader sono esperti in tali conversioni. Danno nomi pubblici (generici) a preoccupazioni vissute individualmente e in tal modo preparano il terreno alla gestione collettiva di problemi che non potrebbero né essere percepiti nell'ambito dell'esperienza individuale né affrontati separatamente dagli individui. Inoltre, i leader indicano ciò che gli individui potrebbero o dovrebbero fare

per rendere efficace l'azione collettiva; delineano e promuovono visioni di una buona società o di una società migliore, di giustizia sociale o di una società più giusta di quella finora conosciuta, di un modo di vivere al contempo dignitoso e umano o di una vita comune più umana di quella attualmente vissuta. E poi suggeriscono cosa si dovrebbe fare per ottenere uno o tutti questi miglioramenti.

La politica della vita, per contro, è tutta racchiusa in una cornice di individualità: il corpo individuale completo dell'«io interiore», di un'identità personale rivendicata e garantita, dello «spazio» che di norma non basta mai e che si vuole sempre «di più», e che ci si sforza di proteggere dall'altrui interferenza. Secondo la famosa definizione di Anthony Giddens, la politica della vita è incentrata sulla «identità di sé in quanto tale»:

concentrandosi su tutta la durata della vita considerata come sistema di riferimento interno, il progetto riflessivo di sé è orientato soltanto verso il controllo. Esso non ha altra regola morale che l'autenticità, una versione moderna del vecchio adagio «sii sincero con te stesso». Oggi, visto il declino della tradizione, la domanda «chi sarò?» è tuttavia indissolubilmente legata a «come vivrò?»¹⁰.

La politica della vita è incentrata su di sé e fa riferimento a se stessa. Contrariamente a quanto Giddens implica, l'«autenticità» non è un'altra forma di moralità, ma un diniego di qualsiasi rilevanza dell'etica. La moralità è un tratto distintivo dei rapporti interpersonali, non del rapporto di una persona con se stesso: protendersi verso l'Altro, «darsi» all'Altro e attribuire ai bisogni dell'Altro un potere causale sui propri sforzi sono il tratto costitutivo dell'io morale e della condotta morale; se la politica della vita subordinata al perseguimento dell'«autenticità» conduce di tanto in tanto a tali risultati, lo fa solo accidentalmente, dal momento che il «fare favori» all'Altro non è che una preoccupazione (ammesso che sorga) del tutto secondaria. Inoltre, la stessa «autenticità» non è una versione aggiornata dell'«essere fedeli a se stessi». L'ubicare la politica della vita al centro della vita è intimamente connesso al crollo di fiducia nella «verità interiore» del proprio io. Diversamente dai tempi del sartreano *projet de la vie*, ciò che oggi si pratica sotto il nome di «autenticità» non è un eterno pellegrinaggio verso il «cuore del vero io», ma una lunga e in teoria interminabile serie di gitarelle turistiche alla ricerca di modi di vita più eccitanti, stimolata dal mai placato timore che qualche modello attraente e piacevole possa essere stato dimenticato o sciocamente sottovalutato. L'itinerario del susseguirsi di esperimenti non molto spesso e non necessariamente segue una linea retta.

È qui che gli idoli entrano in scena. Con il contrarsi della domanda di modelli di buona società e con quei pochi in offerta senza molte speranze di attirare potenziali clienti, cresce la ricerca di nuovi e migliori modelli di una buona vita (una buona vita individuale, creata individualmente e goduta individualmente), e più ce ne sono meglio è. Diversamente dai leader del passato, gli idoli sono tagliati a misura della nuova domanda. Essi non indicano la via, si offrono come esempi: «Questo è il modo in cui io, un individuo solo come tutti voi, ho vinto le sfide della vita e riesco a nuotare mentre gli altri vengono sbattuti dalle onde; sono stato afflitto dagli stessi guai e preoccupazioni che ossessionano te, ma sono riuscito a superarli e a sconfiggere ogni avversità; anch'io sono inciampato e caduto molte volte, ma non ho mai gettato la spugna e ogni volta mi sono rialzato e sono andato avanti. Certo, tu non sei come me: non esistono due persone identiche, ciascuno di noi è un universo a sé stante, completo e diverso dagli altri, e ciascuno di noi deve usare il proprio cervello, prendere le proprie decisioni e correre i propri rischi; ma tutti noi possiamo imparare qualcosa dagli errori e dalle mosse giuste degli altri, dalle disgrazie e dai colpi di fortuna. Io sono diventato ricco e famoso, e dunque è forse ragionevole supporre che abbia padroneggiato la difficile arte della vita

meglio di molti altri e che valga la pena guardare da vicino come abbia ottenuto tutto ciò. Ovviamente, non esistono ricette infallibili, e quello che va bene per uno può non funzionare per un altro. Ma quanti più indizi e suggerimenti ottieni, tante più sono le possibilità di seguire quello che meglio ti si addice».

Il forte interesse per i segreti della vita privata delle celebrità non nasce dal semplice amore per il pettegolezzo, e le telecamere che indagano sugli affari privati delle celebrità non sono semplicemente la versione «high-tech» del vecchio buco della serratura. Le ultime notizie sulle storie d'amore, i vestiti, il modo di presentarsi, la scelta della casa e delle vacanze, la dieta quotidiana e il contenuto del frigorifero delle celebrità – tutta roba che riempie i programmi TV di prima serata e le copertine dei giornali scandalistici – non serve semplicemente a soddisfare l'eterna curiosità umana. In un mondo in cui la politica della vita condotta individualmente caccia via a gomitate tutti gli altri tipi di politica, gli esempi svolgono la funzione un tempo espletata da programmi e piattaforme politiche, e i resoconti scandalistici sulla vita delle celebrità assumono sempre più il ruolo cruciale un tempo espletato da riunioni, manifesti e libelli politici. Essi dicono alle persone confuse per cosa vivere e come cercare le cose per le quali vale la pena di vivere. Sono di fatto l'indispensabile equipaggiamento educativo di cui la politica della vita non può fare a meno ma che non otterrebbe da nessun'altra parte.

È ragionevole fare un passo avanti e supporre che ci sia la necessità di impegnarsi nella politica della vita, generata dalla progressiva individualizzazione, alla base della sorprendente crescita del culto delle celebrità e persino del fenomeno stesso degli «idoli». Occorrono masse di spettatori per conferire all'esempio in mostra l'autorevolezza necessaria per trasformare d'incanto una semplice avventura individuale in un modello da emulare, e l'onnipresente brama di tali modelli assicura un'audience massiccia. Attraverso il puro e semplice potere dei numeri la folla attribuisce carisma agli idoli: e il carisma degli idoli trasforma gli spettatori in seguaci. La rete mondiale di televisioni satellitari e via cavo facilita ovviamente la reciproca interazione tra domanda e offerta. Qualsiasi eventuale carenza di qualità da parte degli idoli è pienamente compensata dall'enorme quantità di avidi spettatori.

L'idolatria ben si adatta al modo di vita contemporaneo anche per un altro aspetto: risuona bene con la frammentarietà del corso della vita individuale. Nel mondo notoriamente «flessibile» delle svolte repentine e imprevedibili, una politica della vita sensata impone che il corso della vita sia diviso in episodi che (fedeli al monito di Hume, *post hoc non est propter hoc*) si susseguono gli uni agli altri ma non si influenzano. La perenne capacità di «rinascere», di «riprovarci», o di «ricominciare da capo», di abbandonare il vecchio e abbracciare il nuovo, acquista nelle condizioni attuali un supremo valore di sopravvivenza: questo è grosso modo il messaggio che i politici reiterano costantemente ogni qual volta auspicano una «maggiore flessibilità». Già diversi anni fa, ha calcolato Richard Sennett, un giovane americano con almeno due anni di università poteva attendersi di «cambiare lavoro almeno undici volte nel corso della sua vita lavorativa e di cambiare specializzazione almeno tre volte durante quei quarant'anni di lavoro»¹¹, e dal momento in cui furono scritte queste parole il ritmo del cambiamento non è certo rallentato. Se c'è una cosa di cui i giovani possono essere certi è che il modo in cui vivranno la loro vita domani sarà diverso da quello di oggi. Un perpetuarsi di «nuovi inizi» ha sostituito il perpetuarsi di un progetto di vita perseguito con ferrea determinazione. È la *discontinuità* che promette un vantaggio ai cacciatori di sopravvivenza e a chi sogna il successo.

Il culto delle celebrità è fatto a misura di tale discontinuità. La notorietà ha sostituito la

fama, e l'eccitante momento di essere sotto i riflettori (è nella natura dei riflettori accendersi e spegnersi, e il non poter restare accesi troppo a lungo per il pericolo che si surriscaldino) ha sostituito la costante ricerca della stima pubblica. Laddove non molto tempo fa un successo commerciale troppo improvviso era visto con sospetto in quanto «indice di compromesso con il tempo e con il potere del denaro», oggi, come suggerisce Pierre Bourdieu, «il mercato è sempre più accettato come una fonte di legittimazione»¹². Diversamente dalla fama di un tempo, l'odierna celebrità è effimera e la sua fugacità ben si accorda a una vita vissuta come una sequenza di nuovi inizi. Il partecipare al culto della celebrità non è come unirsi a una causa comune: non obbliga a prendere impegni a lungo termine e dunque non ipoteca il futuro. Come tutti gli articoli di grido, gli idoli vengono proiettati alla ribalta solo per ripiombare poco tempo dopo nell'oblio (forse squarciato da accurate operazioni di riciclaggio in occasione di anniversari ed eventi commemorativi). Gli idoli, tuttavia, hanno il loro momento di gloria, e questo li distingue dalla grigia massa degli uomini e donne «comuni» ai quali vengono quotidianamente offerti come esempi da esaminare e da cui imparare nel corso di innumerevoli talk-show specializzati in pubbliche confessioni.

Ciò che l'idolatria perde in durata, lo guadagna in intensità. L'idolatria condensa emozioni altrimenti diluite su lunghi archi temporali. Esiste anche qui una risonanza tra la momentanea condensazione di affetti e un altro straordinario tratto della vita contemporanea: l'alto valore attribuito all'intensità dell'esperienza a spese della sua durevolezza. Il metro con cui è misurato il valore dell'esperienza tende a essere la sua capacità di eccitare, non la profondità delle sue tracce. In una società che ha cassato l'ingiunzione protomoderna a ritardare la gratificazione, persino l'«immortalità» presenta scarso valore, a meno che non sia un'«esperienza» di eternità atta a essere consumata all'istante. Al pari di altre seducenti offerte culturali, deve rispondere alle qualità di «massimo impatto e istantanea obsolescenza», pronta a fare subito spazio ad altre non ancora provate e si spera più eccitanti avventure.

Se mai le autorità di tipo ortodosso esistono ancora, devono competere con le celebrità del giorno in condizioni quasi mai loro favorevoli, e certamente spogliate del privilegio goduto un tempo. La politica tradizionale, un'attività monotona, grigia e nel complesso ben poco spettacolare, mal si presta a colpire l'occhio tra la massa di contendenti, e se anche ci riuscisse è poco probabile che attiri una folla di spettatori e tanto meno che ne catturi l'attenzione per tutto il tempo necessario a completare l'opera. I quiz televisivi ripetono quotidianamente il messaggio che la data del terzo matrimonio di una pop star o la classifica cannonieri di un calciatore contano quanto chi ha vinto l'ultima guerra o l'anno in cui le donne conquistarono il diritto di voto. Come l'acuto scrittore ceco Ivan Klima ha concisamente affermato:

Calciatori, tennisti, cestisti, chitarristi, cantanti, attori, presentatori televisivi e top model. Di tanto in tanto – e solo simbolicamente – vi si aggiunge qualche scrittore, pittore, studioso, vincitore del Premio Nobel (c'è qualcuno che ne ricorda i nomi l'anno dopo?) o principessa [...] fino a quando anch'essa non viene dimenticata. Non esiste niente di così transitorio quanto gli spettacoli e la bellezza fisica, e gli idoli che li simboleggiano sono parimenti effimeri¹³.

Klima conclude che «più di ogni altra cosa, gli odierni idoli simboleggiano la futilità degli sforzi umani e la certezza dell'estinzione senza lasciare traccia». Ciò che non menziona, tuttavia, è che il corteo di celebrità è troppo caleidoscopico e sfila troppo velocemente per concedere un attimo di riflessione sulla futilità degli sforzi e sulla certezza dell'estinzione. Soffocare o impedire la riflessione è il più importante dei tanti

servigi che il corteo di celebrità rende a quasi tutti noi, che cerchiamo nella rapidità del cambiamento un rimedio all'insicurezza del presente e all'incertezza del futuro.

Evento contro politica

François Brune, l'autore di *Médiatiquement correct. 265 maximes de notre temps*¹⁴, cita uno slogan impiegato nell'ultimo decennio da una rete televisiva francese, RTL: «L'informazione è come il caffè: è buona quando è calda e forte». Per mantenersi fedele a questo credo, i media riciclano il mondo come una serie di *eventi*. Non importa in quale ordine gli eventi si susseguano: la Coppa del Mondo può seguire la morte della principessa Diana che può seguire le idiosincrasie erotiche di Bill Clinton che possono seguire il bombardamento a tappeto della Serbia che può seguire l'inondazione in Mozambico. L'ordine può essere facilmente invertito o mischiato; l'ordine non conta nulla in quanto non è implicata alcuna logica o connessione causale; al contrario, l'accidentalità e casualità della successione testimoniano la natura contingente del mondo: *quod erat demonstrandum*. Ciò che conta, e molto, è che ciascun evento sia abbastanza eclatante da conquistare le prime pagine, ma che scompaia prima di afflosciarsi. «Il campionario di eventi è diventato l'unico approccio al mondo», osserva Brune¹⁵. Il mondo si muove, o almeno questo è quanto la nostra esperienza dice a ciascuno di noi: e quindi il rapido succedersi di «punti di pubblico interesse» crea l'impressione – ambita da tutti – che siamo, di fatto, *au courant* con il cambiamento, che teniamo il passo con la realtà in costante accelerazione.

Non è questo però l'unico aspetto importante dell'evento. «L'evento», sostiene Brune, «trasforma i cittadini in un pubblico». Permettetemi di aggiungere che si tratta di un nuovo genere di pubblico, chiaramente diverso da quello che John Stuart Mill, all'unisono con altri protagonisti della democrazia moderna, elogiò come il bastione o la serra, o entrambe le cose, della sovranità popolare. Il pubblico generato (e subito smantellato) dall'«evento esibito al pubblico» è una congrega di spettatori, non di attori. Quel senso di «appartenenza» evocato dall'azione comune del guardare e dal comune interesse non impegna nulla se non l'attenzione. I membri della congrega di spettatori non partecipano all'evolversi dello spettacolo: di certo nessuno chiede o si aspetta che prendano decisioni sul tipo di azione da intraprendere (eccezione fatta per i sondaggi d'opinione che pretendono di fare esattamente questo mentre pongono domande di natura essenzialmente estetica: verificare il livello di gradimento dello spettacolo da parte degli spettatori). Gli eventi servono a dimostrare che il «proscenio pubblico» è fatto per guardare e divertirsi, non per recitare.

La congrega di spettatori è un'altra «comunità gruccia»: una comunità creata dall'atto di appendere gli affari individuali su una «gruccia» comune – si tratti dell'eroe o del malfattore del giorno, di una grande catastrofe o di un successo straordinario. Come i soprabiti nel guardaroba di un teatro, gli affari restano appesi alle grucce solo per la durata dello spettacolo, e restano sempre proprietà privata dei loro legittimi possessori. Le comunità gruccia hanno molte caratteristiche proprie della «realtà»: offrono quindi l'esperienza del senso di appartenenza, di quella qualità di vita che le comunità sono chiamate a dispensare e per le quali sono tanto ambite. Esse tuttavia sono prive degli elementi che caratterizzano la «realtà»: durabilità, un'aspettativa di vita maggiore di quella di uno qualsiasi dei suoi membri, e l'essere (secondo la famosa espressione di Émile Durkheim), «un insieme maggiore della somma delle sue parti». Poiché nel mondo odierno la «realtà» quasi sempre brilla per la sua assenza o per il suo incessante processo di

disintegrazione, le «comunità gruccia» sono l'alternativa migliore: l'*esperienza* della comunità, per quanto breve ed effimera possa essere, è l'unico surrogato a ciò che si desidera sperimentare. Poiché, tuttavia, le «comunità gruccia» sono per loro natura effimere e hanno una labile presa sui propri «membri», ciascuna di esse si lascia dietro un vuoto che chiede di essere nuovamente riempito. E anche qui l'endemica mortalità degli eventi giunge in soccorso: una volta suddivisa in tanti episodi, la vita necessita di molti e variegati eventi capaci di attirare l'attenzione, in modo da coprire l'assenza di logica e di continuità.

Potremmo dire che in quanto consumatori di eventi noi tutti soffriamo di bulimia. Potremmo anche dire che, per chi soffre di bulimia, gli eventi (o gli spettacoli, la forma attraverso cui gli eventi catturano l'attenzione dopo essere stati elaborati dai mezzi di comunicazione) sono un cibo ideale. I bulimici necessitano di espellere rapidamente il cibo ingerito per fare spazio ad altro cibo: non è il soddisfacimento della fame, ma l'atto di vorace riempimento ciò che essi desiderano e che induce i medici a definire il loro modo di mangiare una «malattia»: gli eventi/spettacoli sono tagliati su misura per questo scopo. Sono fatti per essere consumati sul posto e subito espulsi, ci si attende che vengano ingurgitati senza masticare e non sono fatti per essere digeriti. Vengono espulsi un attimo dopo essere stati ingeriti, ben prima che abbiano la possibilità di essere assimilati e trasformati in una parte dell'organismo. Forse bisognerebbe correggere lo slogan della RTL: il caffè che l'informazione imita non è solo forte e caldo, è anche *istantaneo*.

Sotto tutti questi aspetti, gli eventi si trovano in irriducibile opposizione con la politica. Era la politica che un tempo espletava la funzione di integrazione oggi assunta dagli eventi/spettacoli. Era la politica che creava e sviluppava comunità di persone simili. Ma lo faceva in modo diverso, e i suoi prodotti erano di conseguenza diversi.

La possibilità dell'integrazione attraverso la politica sarebbe impensabile senza il presupposto di una capacità collettiva di controllare e anzi forgiare il futuro: senza la nozione di futuro come sviluppo di azioni coerenti e tenacemente perseguite anziché come qualcosa che spunta dal nulla, emanazione di un casuale gioco di forze essenzialmente non addomesticabili e imprevedibili. Se l'arte della vita nella modernità liquida consiste principalmente nel nuotare in mezzo a onde indomabili, l'ambizione della modernità solida era quella di riforgiare la transitorietà in durabilità, la casualità in regolarità, la contingenza in routine e il caos in ordine. Voleva rendere il mondo umano trasparente e prevedibile e credeva di poterci riuscire.

Simili presupposti non sono più validi e suscitano scarsa credibilità quando vengono enunciati. Come Pierre Bourdieu ha affermato con enfasi:

quanti deplorano il cinismo che, così ritengono, caratterizza gli uomini e le donne del nostro tempo, non possono non rapportarlo alle condizioni economiche e sociali che lo favoriscono e lo premiano [...]. La capacità di proiettarsi nel futuro [...] è la condizione di ogni azione razionale [...]. Perché un'ambizione ragionevole trasformi il presente in rapporto a un progetto futuro è necessaria una minima presa sul presente¹⁶.

Il punto è, tuttavia, che pochissimi di noi possono oggi credere che abbiamo, singolarmente o collettivamente, una presa sul presente abbastanza solida da poter osare pensare, e tanto meno decidere, di trasformare il futuro. Ma avere una «politica» e ancor più il perseguirla con tenacia, ha senso solo nella misura in cui crediamo che il futuro possa essere modellato, che esistano modi e mezzi per farlo, e che davvero ci siano o possano essere create forze abbastanza potenti da affrontare l'impresa. Esistono ben

poche prove concrete a sostegno di tale idea. Le forze che in passato vantavano la capacità di cambiare il mondo in meglio (primi tra tutti i governi degli stati nazionali, quei legittimi detentori e guardiani della sovranità dell'azione) rispondono alle domande di cambiamento con la formula sempre più sacrosanta e non più discussa del «non c'è alternativa». Invocano «maggiore flessibilità» e maggiore ubbidienza alle «forze di mercato», lasciando intendere che avremo tutti da guadagnare da una *minore* regolamentazione, un *minore* controllo, un *minore* potere sulle condizioni della vita che condividiamo. La grande questione che oggi sconfigge l'azione politica ortodossa non è «che fare», ma «chi può farlo e lo farà» – a prescindere da ciò che potrebbe essere necessario fare.

Nel nostro mondo in rapida globalizzazione, i governi non hanno più alcun potere sulle proprie colonie. Oggi «globalizzazione» significa niente più (ma anche niente meno) che globalità delle nostre colonie: non esiste più nessuna località libera di procedere in base ai propri piani senza dover fare i conti con forze elusive e astruse come la «finanza globale» e i «mercati globali», mentre tutto quanto viene fatto a livello locale può avere effetti globali, previsti e non. Per altri aspetti, tuttavia, la globalizzazione ha segnato pochi progressi. Di certo le istituzioni politiche ereditate da due secoli di democrazia moderna non hanno seguito l'economia nello spazio globale. Il risultato, come Manuel Castells afferma, è un mondo in cui il *potere* scorre nello spazio *globale* non controllato e sottoistituzionalizzato, mentre la *politica* resta confinata come sempre nello spazio *locale*. Il primo è fuori portata della seconda. L'emergente «sistema globale» è sorprendentemente e pericolosamente unidimensionale, e simili sistemi sono notoriamente sbilanciati e squilibrati.

Potremmo consolarci, seguendo gli odierni panglossiani, pensando che dopo tutto viviamo in un'epoca di trasformazione e tutte le trasformazioni devono avere la loro parte di squilibri e «sfasamenti». Potremmo sostenere, e persino credere, che lo sfasamento tra la globalità dell'economia e la territorialità della politica sia un fenomeno temporaneo, l'effetto di uno «sfasamento politico» destinato a essere ben presto corretto. Ma si tratta di un'illusione, e il problema è che esistono validi argomenti sul piano sia empirico che analitico che ne minano la credibilità. Si potrebbe sostenere che la globalizzazione del potere economico è essa stessa la principale causa di frammentazione localistica della politica e delle forze politiche ortodosse; che una volta emancipate dal pedante controllo delle istituzioni politiche le forze economiche useranno tutti i loro poteri (e il potere che detengono è davvero enorme) per impedire ai «locali» di riconquistare tale controllo, singolarmente o in collusione. Si potrebbe finanche affermare che, lungi dall'essere un temporaneo malfunzionamento nell'ambito di una trasformazione in atto, l'odierna combinazione di economia globale e politica locale è il presagio delle cose che verranno: che la globalità dell'economia e il localismo della politica sono di fatto i «prerequisiti sistemici» del nuovo, peculiare e curiosamente squilibrato modello di rapporti internazionali.

Comunque sia, il fatto nudo e crudo è che il costante (e sempre maggiore) divario tra potere economico e forze politiche continua a diffondere quella «*précarité*» che «*est aujourd'hui partout*». E un altro fatto è che fino a quando ci saranno pochi o nessun segnale che quel divario verrà colmato, è poco probabile che verranno a ridursi la fluidità degli scenari di vita, la frammentarietà ed episodicità dei propositi di vita che seguono la flessibilità che richiede tutto ciò, e di conseguenza le ansie e i traumi che saturano le singole vite-fatte-di-scelte, ed è invece prevedibile che si intensificheranno. È a tali ansie e traumi che gli uomini e le donne di oggi tentano di dare risposta nella loro politica

della vita. Ed è a misura di tali strategie che viene creato «il messaggio che è il mezzo di comunicazione». Le paure e i sogni alimentati dai quotidiani tentativi di trovare «soluzioni biografiche a contraddizioni sistemiche» e il mondo «come appare in TV» si strizzano l'occhio, si conferiscono reciprocamente senso e corroborano la reciproca credibilità. Chiunque si chieda «cosa possiamo fare riguardo ai mezzi di comunicazione» deve chiedersi «cosa si deve fare riguardo al mondo in cui questi mezzi di comunicazione operano». Non è possibile rispondere a una domanda senza trovare una risposta realistica all'altra.

¹ Jacques Attali, *Dictionnaire du XXI siècle*, Paris 1998, p. 318 (trad. it. *Dizionario del 21° secolo*, Roma 1999).

² Jean Baudrillard, *Simulacra and Simulation*, trad. ingl. New York, 1983, pp. 1-13 (trad. it. *Simulacri e impostura: bestie, Beaubourg, apparenze e altri oggetti*, Bologna 1980). Il simulacro è «una mappa che precede il territorio», che «mette in pericolo il territorio». Se «il fingere o il dissimulare lascia intatto il principio di realtà», la simulazione «minaccia la differenza tra 'vero' e 'falso', tra 'reale' e 'immaginario' [...]. Non è più una questione di una falsa rappresentazione della realtà (ideologia)».

³ Bruno Latour, *Petite réflexion sur le culte des dieux faitiches*, Paris 1996, p. 16. Il termine «feticcio» fu coniato dai missionari portoghesi che rimasero di stucco alla vista di oggetti di creta o di legno ai quali i nativi della Guinea attribuivano un potere divino. Essi rimproverarono ai selvaggi l'incapacità di vedere la differenza: «Vous ne pouvez pas à la fois dire que vous avez fabriqué vos fétiches et qu'ils sont de vrais divinités, il vous faut choisir, c'est l'un ou bien s'est l'autre» (Non potete dire al contempo che avete costruito i vostri feticci e che essi sono delle vere divinità; dovete scegliere, o è l'una o è l'altra cosa). Un simulacro non è né *l'un* né *l'autre*, né la cosa reale né il suo modello creato dall'uomo: oppure è entrambe le cose.

⁴ Pierre Bourdieu, *Sur la télévision*, Paris 1996, pp. 30-1 (trad. it. *Sulla televisione*, Milano 1997).

⁵ Simon Hoggart, *Beethoven Blair puns kettle drums for Britain*, in «Guardian», 29 marzo 2000, p. 2.

⁶ Nick Lee, *Three complex subjectivities: Borges, Sterne, Montaigne*, saggio per il seminario ESRC, gennaio 2000.

⁷ Richard Sennett, *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, London 1998, pp. 62-3 (trad. it. *L'uomo flessibile: le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Milano 2001).

⁸ Alain Ehrenberg, *L'individu incertain*, Paris 1995, cap. 4.

⁹ Ulrich Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne* (1986), qui citato dalla traduzione inglese *Risk Society: Toward a New Modernity*, London 1992, pp. 133-7 (trad. it. *La società del rischio: verso una seconda modernità*, Roma 2000).

¹⁰ Anthony Giddens, *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Cambridge 1992, pp. 197-8 (trad. it. *La trasformazione dell'intimità: sessualità, amore ed erotismo nelle società moderne*, Bologna 1995, p. 211).

¹¹ Sennett, *The Corrosion of Character* cit., p. 22.

¹² Bourdieu, *Sur la télévision* cit., p. 28.

¹³ Ivan Klima, *Between Security and Insecurity*, trad. ingl. London 1999, p. 44.

¹⁴ Pubblicato da Paris-Méditerranée 1998.

¹⁵ François Brune, *De la soumission dans les têtes*, in «Le Monde Diplomatique», aprile 2000, p. 20.

¹⁶ Pierre Bourdieu, *La précarité est aujourd'hui partout*, in *Contre-feux* cit., pp. 98, 97.

6.

Vita che consuma

Montaigne ricorda un'antica storia sulla sfrenata ambizione di Pirro re dell'Epiro, il quale non avrebbe trovato pace finché non avesse realizzato il suo sogno di conquiste sempre nuove, e di Cineas, il suo consigliere, che lo consigliava di rilassarsi e godersi la vita, evitando le pene e i pericoli della guerra¹. Pascal era scettico sulla praticabilità di quel consiglio e derise Cineas per la sua ignoranza sulla natura umana². Sì, è vero che «tutta l'infelicità nasce da un'unica cosa: l'incapacità dell'uomo di starsene tranquillo nella propria stanza»; ma è anche vero che «niente è meno sopportabile dello starsene fermi, senza passioni, avventure, imprese e svaghi». «Alla ricerca della pace, la gente combatte gli ostacoli che vi si frappongono: ma una volta che questi sono stati superati, il riposo diventa intollerabile» (come lo stesso Montaigne affermò, «di tutti i piaceri che conosciamo, già il semplice tentativo di conseguirli è piacevole»³). L'uomo è incline a credere sinceramente che ciò che più desidera è la tranquillità – ma si inganna: ciò che davvero insegue è l'agitazione. Ciò cui realmente anela è cacciare la lepre, non catturarla. Il piacere sta nella caccia, non nella preda.

Perché deve essere così? Per via della nostra condizione umana, «mortale e di miseria», e della pura e semplice impossibilità di trovare consolazione in alcuna cosa non appena la guardiamo da vicino. L'unico conforto disponibile è un'avventura seducente che distolga la nostra attenzione e ci impedisca di pensare alla morte e alla brevità della vita, vera causa della nostra miseria. Ciò di cui godiamo sono «frastuono e trambusto» non il loro presunto fine e premio: «La lepre non ci impedisce di vedere la nostra morte e la nostra miseria, ma lo svago della caccia alla lepre invece sì». Cerchiamo e troviamo la soluzione al dramma della mortalità non nelle cose che guadagniamo e negli stati che raggiungiamo, ma nel desiderarli e inseguirli.

Pascal nutriva poche speranze: non c'è fuga dal destino umano se non nei diversivi, e i nostri fratelli mortali non possono certo essere incolpati per il fatto che li desiderano. «Il loro errore non sta nel ricercare l'agitazione, se ciò che fanno è frutto del desiderio di distrarsi. Ciò che è errato è cercare cose nella speranza che il possederle arrechi un'autentica felicità; solo in questo caso si ha ragione ad accusarli di vanità».

Se Pascal fosse nato un paio di secoli più tardi, avrebbe forse ripetuto sulla scia di Robert Louis Stevenson: «Viaggiare è migliore dell'arrivare, e il vero successo sta nel darsi da fare». Con tutta probabilità, avrebbe tuttavia puntualizzato la massima dello scrittore scozzese e osservato amaramente che arrivare non arreca alcuna gioia. Smettere di viaggiare è una ricetta per lo sconforto e la disperazione, avrebbe detto Pascal. Dal destino umano non c'è via di salvezza, avrebbe concluso: si può solo fare del proprio meglio per dimenticarlo.

Di quest'ultima affermazione, tuttavia, un altro grande esploratore della condizione umana (moderna, come diverrà chiaro più innanzi), Søren Kierkegaard, si sarebbe risentito. Cercare diversivi anziché affrontare di petto il destino umano è secondo

Kierkegaard segno di una vita corrotta o perversa, una patologia del carattere. E non c'è niente di inevitabile in quella perversione: la corruzione è semplicemente qualcosa alla quale si può resistere.

L'archetipo kierkegaardiano della patologia in questione è il Don Giovanni di Mozart. Il piacere di Don Giovanni non sta nel *possedere* una donna, bensì nel *sedurla*: egli non prova alcun interesse per la donna che ha già conquistato, il suo piacere si esaurisce nel momento del trionfo. L'appetito sessuale di Don Giovanni non è necessariamente più vorace di quello di qualsiasi altro uomo; il punto, tuttavia, è che la questione di quanto grande sia tale appetito è assolutamente irrilevante per la formula di vita di Don Giovanni, dal momento che la sua vita consiste nel mantenere vivo il desiderio piuttosto che nel soddisfarlo.

Solo in questo modo Don Giovanni può diventare epico, in quanto costantemente finisca e costantemente possa ricominciare, poiché la sua vita è una somma di momenti che si urtano senza nesso alcuno, la sua vita, come momento, è una somma di momenti, come una somma di momenti è il momento.

Don Giovanni, commenta Kierkegaard, non può neanche essere definito un imbroglione, e neanche un seduttore:

Per essere seduttore occorre sempre una certa riflessione e una certa coscienza, ed è solo quando queste sono presenti che può essere appropriato parlare di scaltrezza, di mosse e di abili assalti... Questa coscienza manca a Don Giovanni. Egli perciò non seduce. Egli desidera, ed è questo desiderio ad avere un effetto seducente, in tal senso egli seduce. Egli gode del soddisfacimento del desiderio; appena ne ha goduto, cerca un nuovo oggetto, e così all'infinito. [...] Non ha bisogno d'alcun preparativo, d'alcun progetto, d'alcun tempo, perché è sempre pronto; infatti in lui la forza c'è sempre, ed anche il desiderio, e solo quando desidera è veramente nel suo elemento⁴.

La vita di Don Giovanni è suddivisa in tanti momenti distinti tra loro, ma è stato lui ad averla suddivisa così. *Si è trattato di una sua scelta*. È stato lui a decidere di passare da un'avventura all'altra, di farsi trascinare dal mare della vita, anziché attraversarlo col timone stretto in pugno. Nessun destino lo ha obbligato a essere così e la sua vita sarebbe potuta essere diversa: Don Giovanni *sarebbe potuto* essere diverso. Kierkegaard non avrebbe accettato senza combattere la fatalità alla quale Pascal melanconicamente si arrese⁵.

Il Don Giovanni di Kierkegaard era un mostro, un'abominevole ed esecrabile eccezione, un'escrescenza cancerosa sull'umanità come poteva e doveva essere. Pascal non avrebbe sottoscritto questa descrizione: per lui Don Giovanni era piuttosto ciò che la gente comune avrebbe tanto voluto essere se ne avesse avuto l'opportunità. Tutti desiderano «costantemente finire e ricominciare daccapo» e così facendo dimenticarsi di quella fine che è destinata a porre termine a tutto e oltre la quale non ci saranno più nuovi inizi. Se il potere seduttivo di Don Giovanni è il modo di vivere la vita mortale come se fosse eterna, anziché avvelenarla con preoccupazioni di un'eternità non afferrabile a cagione della natura finita del futuro (o, volendo rifarci a Max Scheler⁶, se egli ha scelto di trasformare il comune fato umano in un destino privato, anziché usare il proprio destino come un'arma contro il fato), allora questo è esattamente ciò verso cui tutti noi tendiamo affannosamente, sebbene pochissimi di noi eguagliano le squisite doti di Don Giovanni e quasi tutti veniamo distolti dalla vita di svaghi ben prima che la condizione agognata sia stata raggiunta.

Sembra che la storia abbia risolto la disputa a favore di Pascal. Ma né Pascal né Kierkegaard – e neanche Max Scheler – potevano prevedere l'avvento della società dei

consumi, che avrebbe trasformato la distrazione, un tempo un rifugio dal fato escogitato individualmente, nel destino socialmente costruito; una società in cui il «costante finire e ricominciare daccapo» non sarebbe più stato un segno di mostruosità ma uno stile di vita accessibile a tutti, nonché l'unico così facilmente accessibile.

Consumatori e società dei consumi

I contemporanei di Pascal e di Kierkegaard ovviamente consumavano, come tutte le persone di ogni tempo hanno sempre fatto e continuano a fare. Come tutti gli esseri viventi, dovevano consumare per mantenersi vivi, anche se, essendo creature umane e non animali, dovevano consumare più di quanto occorresse per la mera sopravvivenza: essere vivi alla maniera degli uomini comportava l'imperativo di coniugare i bisogni dell'esistenza «meramente biologica» con più complessi standard *sociali* di decenza, decoro, vita dignitosa. È possibile che col passare del tempo tali standard si siano alzati, ma il punto è che in passato la somma totale di «beni di consumo» necessari per soddisfarli era fissa in ciascun momento: aveva i suoi limiti minimo e massimo. Tali limiti derivavano dai compiti che ci si attendeva dovessero essere espletati: prima che l'uomo potesse farlo doveva essere nutrito, vestito e alloggiato, e il tutto in «modo consono». Aveva un numero fisso di «bisogni» che doveva «soddisfare» al fine di sopravvivere. Ma il consumo, essendo al servizio dei bisogni, doveva giustificare se stesso in termini di qualcosa di diverso da se stesso. Il *fine* del consumo era la sopravvivenza (biologica e sociale) e una volta raggiunto questo fine (una volta che i «bisogni» erano stati «soddisfatti») non aveva senso consumare di più. Scendere al di sotto degli standard del consumo era dal punto di vista etico un disonore per tutto il resto della società, ma anche superarli era una colpa etica, benché questa volta personale. L'indulgere ai piaceri della carne, l'avidità e l'intemperanza erano da tempo vizi disapprovati, se non condannati come peccati mortali, e ancora alla soglia dell'età del consumismo Thorstein Veblen lamentava che il consumo «vistoso» o «ostentato» non servisse altro che la vanagloria e la presunzione.

Il segno distintivo della società dei consumi e della cultura consumistica non è, tuttavia, il consumo in quanto tale; e neanche il suo volume elevato e in continua crescita. Ciò che distingue i membri della società dei consumi dai loro antenati è l'emancipazione del consumo dalla sua passata natura strumentale e dunque limitante: il venir meno delle «norme» e la nuova plasticità dei «bisogni», che libera il consumo da pastoie funzionali e lo dispensa da qualsiasi giustificazione se non quella della sua pura e semplice godibilità. Nella società dei consumi, il consumo è fine a se stesso e dunque qualcosa che si autoalimenta. La psicologia ortodossa definiva il «bisogno» uno stato di tensione destinato a scomparire una volta che il bisogno fosse stato soddisfatto. «Il bisogno» che spinge i membri della società dei consumi è, al contrario, il bisogno di mantenere viva la tensione, e caso mai di rafforzarla a ogni passo. Se i nostri antenati potevano raccomandare il «ritardo della gratificazione», la società dei consumi proclama l'*impossibilità* della gratificazione e misura il proprio progresso in base all'incessante crescita della domanda.

Onde evitare confusioni, sarebbe meglio seguire tale fatidico mutamento nella natura del consumo e sbarazzarsi del tutto della nozione di «bisogno», accettando il fatto che la società dei consumi e il consumismo *non concernono il soddisfacimento dei bisogni*, neanche i più sublimi bisogni d'identificazione o di autofiducia in merito al grado di «adeguatezza». La forza propulsiva dell'attività del consumatore non è una gamma di bisogni specifici e

tanto meno fissi, bensì il *desiderio*: un fenomeno molto più etereo ed effimero, sfuggente e volubile ed essenzialmente non-referenziale; un impulso autogenerato e autopertuato che non richiede alcuna scusante o giustificazione né in termini di fine né di causa. Nonostante le sue svariate e sempre effimere reificazioni, il desiderio è «narcisistico»: ha per oggetto principale se stesso e per tale motivo è destinato a restare insoddisfatto, per quanto alta possa diventare la pila di altri oggetti (fisici o psichici) che hanno caratterizzato il suo corso passato. La «sopravvivenza» in gioco non è quella del corpo o dell'identità sociale del consumatore, ma quella del desiderio stesso: quel desiderio che genera il consumatore: il *consumante desiderio* di consumare.

Bisogni, desideri, capricci

Tuttavia, qualunque fossero i suoi ovvi vantaggi rispetto a bisogni inerti, torpidi e molto meno duttili, il desiderio frenava la volontà di acquistare del consumatore, con una quantità di restrizioni molto maggiore di quanto produttori e venditori di beni di consumo potessero sopportare. Dopo tutto, occorre tempo, fatica e un considerevole esborso finanziario per instillare il desiderio, portarlo alla giusta temperatura e incanalarlo nella giusta direzione – ma anche questo non basta: come Geoff Williams rammenta agli aspiranti fornitori di beni di consumo (sulla rivista americana «Entrepreneur» dell'agosto 1999), non si deve mai permettere ai consumatori di «destarsi» dai loro «sogni», e quindi coloro che promuovono i prodotti devono «lavorare sodo per garantire un messaggio adeguato». Occorre «produrre» sempre nuovi consumatori guidati dal desiderio, e questa operazione costa. Di fatto, la produzione di consumatori divora una parte intollerabilmente alta dei costi totali di produzione, distribuzione e vendita – una parte che la competizione tende ad aumentare ulteriormente anziché ridurre.

Tuttavia, come afferma Harvie Ferguson, il consumismo nella sua forma odierna non è (fortunatamente per i produttori e venditori di beni di consumo) «fondato sulla regolazione (stimolazione) del desiderio, ma sulla liberazione di capricciose fantasie». Il tempo dei «bisogni» orrendamente costrittivi in quanto principale spinta al consumo è finito, ma anche i desideri giunti a sostituirli non avrebbero abbastanza forza da tenere sempre in movimento le ruote della società dei consumi. La nozione di desiderio, osserva Ferguson,

lega il consumo all'espressione della propria personalità e alle nozioni di gusto e di discriminazione. L'individuo esprime se stesso attraverso le cose che possiede. Ma per la società capitalista avanzata, votata alla continua espansione della produzione, questo è un quadro psicologico estremamente limitante che alla fine cede il passo a un'«economia» psichica del tutto diversa. Il capriccio sostituisce il desiderio quale forza propulsiva del consumo⁷.

La storia del consumismo è la storia dell'abbattimento ed eliminazione di tutta la serie di gravosi e «solidi» ostacoli che limitavano il libero volo della fantasia e, secondo l'espressione di Freud, riducono il «principio di piacere» alla dimensione dettata dal «principio di realtà». Il «bisogno», considerato dagli economisti del XIX secolo l'epitome stessa della «solidità» – inflessibile, perennemente circoscritto e finito – fu prima scartato e quindi sostituito per un certo periodo con il desiderio, molto più «fluidico» e quindi più espandibile del bisogno in virtù dei suoi semi-illeciti legami con i volubili e plastici sogni di autenticità e con l'«io interiore» in attesa di trovare espressione. Oggi, tuttavia, tocca al desiderio essere messo da parte. Il desiderio ha esaurito la sua utilità: una volta condotta la dipendenza del consumatore al suo stadio attuale, non riesce più a tenere il passo.

Occorre uno stimolante più potente e soprattutto più versatile per mantenere l'accelerazione della domanda di beni di consumo al passo col crescente volume dell'offerta. E questo sostituto oltremodo necessario è il «capriccio»: esso completa la liberazione del principio di piacere, eliminando gli ultimi residui di impedimento del principio di realtà: la sostanza naturalmente gassosa è stata finalmente fatta uscire dal contenitore. Per citare ancora Ferguson:

laddove la fomentazione del desiderio era fondata sul raffronto, sulla vanità, sull'invidia e sul «bisogno» di autoapprovazione, alla base del capriccio non c'è assolutamente niente. L'acquisto è casuale, imprevisto, compiuto di getto. Ha la fantastica qualità di esprimere ed esaudire un capriccio, e come tutti i capricci, è insincero e infantile⁸.

Capricci come questi, sfrenati e dissoluti, potrebbero confermare le premonizioni di Pascal, e tuttavia sembrano indicare anche la sconfitta delle ambizioni moderne. Se Pascal aveva ragione, allora il moderno tentativo di rinchiudere i desideri umani nella gabbia di ferro dei bisogni prestabiliti andava contro la natura umana, e la moderna costruzione dell'ordine era una guerra contro quella natura.

La ripugnanza per la triste monotonia del riposo era l'unico tratto della natura umana che i moderni edificatori dell'ordine razionale desideravano fosse addomesticato: loro principale avversaria fu l'inclinazione di Don Giovanni a «finire rapidamente e ricominciare daccapo». Non era possibile costruire l'ordine razionale sulle sabbie mobili del desiderio vago e diffuso: la voce della ragione sarebbe stata inascoltabile se avesse regnato sovrana la cacofonia delle passioni. Il capitalismo moderno poteva «fondere i solidi», ma l'ambizione moderna era quella di sostituire i vecchi solidi con altri costruiti all'uopo e più solidi di qualunque cosa potessero essersi lasciati alle spalle gli irrazionali meandri della storia passata. La modernità non fu assolutamente una nemica dei solidi, ma non tutti i solidi erano abbastanza buoni da superare il severo test della ragione. I solidi ereditati, come osservò Tocqueville, erano già in avanzato stato di decomposizione; erano stati destinati alle fornaci non a causa della loro solidità, ma perché non *abbastanza* solidi. Poiché le strutture delle vecchie routine stavano crollando, dovettero essere urgentemente sostituite con altre, questa volta progettate meglio e costruite meticolosamente, resistenti all'usura, fatte per durare e restare inalterate a lungo. Dal Panopticon di Bentham alla gestione scientifica di Frederick Taylor e alla catena di montaggio di Henry Ford, non sono mai cessati i tentativi di assemblare e consolidare tali strutture per la condotta umana in modo che escludessero le passioni erratiche ed endemicamente volubili e non lasciassero spazio a nessuna irrazionalità, ivi inclusa quella dei capricci umani.

Desideri e capricci, in particolare quelli di tipo «improvviso e spontaneo», erano visti con sospetto dagli edificatori dell'ordine: così come la «natura» illustrata dalla scienza popolare del tempo non presentava alcuna lacuna, le routine che aspiravano a essere moderne non avevano nulla in sé che non superasse la prova della ragione: nessuna disfunzionalità o indifferenza funzionale. Bizzarrie e capricci non producevano profitti; una condotta non imposta, non cercata e non richiesta significava guai per «il mantenimento del modello». Qualsiasi altra libertà diversa dal «riconoscimento della necessità» sembrava una spina nel fianco della razionalità. In tale schema di cose, il consumo – così come tutti gli altri piaceri della vita – poteva essere solo un'ancella della routine razionale (un riscatto pagato contro voglia dall'ordine razionale all'irriducibile irrazionalità della condizione umana), o uno svago relegato ai margini della vita, dove non potesse interferire con le vere faccende della vita.

Il principio di realtà e il principio di piacere stringono un patto

Il principio di realtà, come notoriamente ha affermato Sigmund Freud, era il limite imposto al principio di piacere, il confine che i ricercatori di piacere potevano valicare solo a proprio rischio e pericolo. I due principi erano in reciproca contrapposizione; né ai direttori delle fabbriche capitalistiche né ai predicatori della ragione moderna venne in mente che i due nemici potessero stringere un patto e diventare alleati, che il piacere potesse essere magicamente trasformato nel pilastro della realtà e che la ricerca del piacere potesse diventare il principale (e sufficiente) strumento di preservazione del modello. Che, in altre parole, la fluidità potesse essere la solidità ultima: la più stabile delle condizioni concepibili. E tuttavia questa è esattamente l'essenza della società dei consumi: arruolare il principio di piacere al servizio del principio di realtà; legare i volatili, esigenti e schizzinosi desideri al carro dell'ordine sociale, usare la friabile materia della spontaneità come materiale per la costruzione delle fondamenta durevoli e solide della routine. La società dei consumi ha ottenuto un successo inimmaginabile in passato: ha riconciliato i principi di realtà e di piacere mettendo, per così dire, il ladro a guardia del tesoro. Anziché combattere i fastidiosi e recalcitranti, ma presumibilmente insopprimibili, capricci umani irrazionali, li ha trasformati in fedeli e fidate (e assodate) guardie dell'ordine razionale.

Come spiegare una così straordinaria trasformazione?

Dapprima c'è stata la riclassificazione dei desideri umani; quelli che un tempo erano gli irritanti ma inevitabili costi di produzione sono stati trasferiti nella colonna dei profitti dei libri contabili. Il capitalismo scoprì che la patologica voglia di distrazione, quel nemico acerrimo del profitto derivato dallo sfruttamento del lavoro produttivo, sarebbe potuta diventare la più grande e forse inesauribile fonte di profitto una volta che fosse toccato ai consumatori, anziché ai lavoratori, essere sfruttati. Come osserva George Ritzer,

il punto focale nel capitalismo contemporaneo, almeno negli Stati Uniti, sembra essersi spostato dai processi di valorizzazione e controllo, e anzi dalla produzione nel suo complesso, al consumo. L'essenza del capitalismo moderno, almeno così come viene praticato dalle principali nazioni, potrebbe non essere tanto la massimizzazione dello sfruttamento dei lavoratori, quanto la massimizzazione del consumo⁹.

Lungi dal dover essere domati e ingabbiati, i desideri dovrebbero essere lasciati liberi e far sentire liberi; meglio ancora, dovrebbero essere incoraggiati a correre all'impazzata, ignorare qualsiasi limite e scatenarsi. «Agire d'impulso», quell'epitome dell'irrazionalità nel mondo dei produttori, dei libretti di risparmio e degli investimenti a lungo termine, è destinato a diventare il principale fattore di calcolo razionale nell'universo dei consumatori, delle carte di credito e della gratificazione immediata.

Quindi, la fragilità e l'endemica precarietà della vita alla-ricerca-di-piacere-e-distrazione sono state riclassificate, trasformandosi da principali minacce alla stabilità dell'ordine sociale a sue principali sostenitrici. La modernità ha scoperto che la condizione di volatilità sfociante nella perpetua insicurezza degli attori può essere trasformata nel più affidabile dei fattori di preservazione del modello. La politica di regolamentazione normativa è stata sostituita dalla «politica di precarizzazione»: si è scoperto che la flessibilità della condizione umana, pregna di insicurezza del presente e d'incertezza del futuro, è la migliore materia prima per la costruzione di un ordine resistente e duttile; la vita suddivisa in episodi senza legami col passato e senza vincoli con il futuro elimina qualsiasi minaccia all'ordine in modo più radicale delle più

elaborate (ed esorbitantemente costose) istituzioni di sorveglianza panottica e di gestione quotidiana. Come afferma Pierre Bourdieu, « quanti deplorano il cinismo che secondo loro caratterizza gli uomini e le donne del nostro tempo non dovrebbero dimenticare di menzionare le condizioni economiche e sociali che lo favoriscono e lo richiedono, e che anche lo premiano »¹⁰.

Bourdieu ha coniato il termine *flexploitation* per indicare la strategia posta in atto (deliberatamente o automaticamente) da quella nuova politica d'integrazione sociale e di prevenzione dei conflitti. La *flexploitation* non promuove più la condotta razionale, e neanche intende farlo: dopo tutto, se la capacità di fare proiezioni future è la *conditio sine qua non* di qualsiasi condotta razionale, rendere le proiezioni future pressoché impossibili (eccetto quelle a brevissimo termine) è il fine principale, e l'effetto più rimarchevole, della « politica di precarizzazione ». Qualunque cosa la razionalità della società dei consumi possa significare, essa mira – in netta opposizione con la società dei produttori della fase solida della modernità – a essere fondata non sull'universalizzazione del pensiero e dell'azione razionale, ma su uno spazio libero di passioni irrazionali (così come la sua routine poggia sul soddisfare il desiderio di svago, la sua uniformità sul riconoscimento della diversità, e la sua conformità sulla liberazione delle sue forze). La razionalità della società dei consumi è fondata sull'irrazionalità dei suoi attori individualizzati.

La sconfessione dell'olismo

Quando parliamo di « politica », tacitamente presumiamo la presenza di « responsabili politici »: qualcuno (o qualcosa) per cui il felice congiungimento dei principi di realtà e di piacere era un obiettivo da perseguire sistematicamente o uno stratagemma da porre costantemente in atto, ritenuto il più aderente ai propri interessi. Molti studi sulle abitudini e gli strumenti di consumo hanno una straordinaria somiglianza con i romanzi gialli: nelle storie sulla nascita e ascesa della società dei consumi le trame si dipanano freneticamente sino allo smascheramento finale del colpevole. Non esiste storia senza dei furfanti all'opera, da soli o in combutta: si tratti di una cospirazione di commercianti, o degli astuti intrighi dei loro scagnozzi – i pubblicitari –, o del lavaggio del cervello orchestrato dai colossi della comunicazione. Esplicitamente o implicitamente, i consumatori/compratori emergono dalla storia come vittime del danno cerebrale collettivo: vittime ingenue e raggirate dall'ipnosi di massa.

Le storie in questione sono fuorvianti pur senza essere necessariamente false. In esse c'è molta verità (nessuno dei furfanti chiamati in causa è privo di colpe: se non come complice, quanto meno come favoreggiatore), e tuttavia pezzi cruciali di verità restavano taciuti e ignorati. L'elemento assente e mai preso in considerazione è la possibilità che i membri della società dei consumi, lungi dall'essere stati ingannati e dall'essere caduti in un'ingegnosa trappola, tentino disperatamente, proprio come tutti gli uomini fanno, di rispondere in modo sensato a condizioni di vita che possono essere, ma anche non essere, razionali e consone a una condotta razionale e rendere le strategie razionali efficaci. In altre parole, in certe condizioni la condotta irrazionale può avere molti elementi di strategia razionale e persino offrire l'opzione razionale più immediatamente ovvia tra quelle disponibili.

Come Karl Marx ci ha insegnato, se c'è una cosa che non possiamo scegliere sono le condizioni in cui le scelte vengono fatte e che determinano le poche opzioni realistiche ed efficaci tra le tante nebulose e inadeguate. Gli uomini fanno indubbiamente la storia,

ma raramente – o forse mai – la storia che producono è fatta «su ordinazione» e quasi mai assomiglia all'esito finale da essi immaginato e perseguito. I sociologi hanno deciso di definire tale divario tra i fini razionalmente concepiti e il tipo di realtà che emerge nel corso del loro perseguimento le «conseguenze impreviste» dell'azione umana, e sostengono che qualunque cosa esista nel mondo abitato dall'uomo è una conseguenza delle sue azioni, ma tuttavia non il tipo di conseguenza che egli si attendeva o desiderava. Le condizioni che hanno consentito l'emergere della società dei consumi e reso efficaci le azioni dei suoi protagonisti sono le conseguenze impreviste di oltre due secoli di storia del capitalismo moderno. I venditori di beni e delle loro immagini possono coltivare attentamente e tenacemente le condizioni entro cui le loro azioni e quelle dei loro destinatari acquistano un senso e sortiscono risultati, ma nessuno ha elaborato in anticipo tali condizioni «al fine di» creare lo scenario nel quale le pratiche odierne sono diventate attuabili. Semmai, le condizioni in questione hanno alterato le proiezioni e spazzato via le speranze dei più arguti pensatori e uomini di azione dell'era della modernità solida.

Nel suo illuminante studio del modo in cui i sociologi creano e condividono le loro storie, Barbara Czarniawska considera i motivi del perché lo scrivere un romanzo classico di stampo «realista», fino a poco tempo fa identificato come il romanzo per eccellenza, è oggi diventato pressoché impossibile. Il romanzo realista, ci dice,

celebrava l'olismo come l'unica prospettiva appropriata sia per la società che per l'individuo [...]. Questo genere di narrativa presupponeva, come una scena su cui potesse dipanarsi l'azione pubblica di forze morali, un ordine sociale stabile, una chiara economia politica e una psicologia collettiva in cui carattere personale e condotta pubblica si presumevano inseparabili. Allorché questo presupposto venne meno, alcuni proclamarono «la fine del romanzo»¹¹.

Gli assunti olistici di un legame intimo tra la condotta personale e la società in generale sono tuttavia diventati improponibili, e scrivere un romanzo «realista» – col suo netto spartiacque tra il solido mondo esterno e gli uomini deboli e fallaci che vagavano in un labirinto alla disperata ricerca della strada giusta – è diventato un compito scoraggiante e forse impossibile. Gli assunti olistici non erano una prerogativa esclusiva dei romanzieri «realisti»; costoro li condividevano con l'opinione illuminata del loro tempo (nonché con la comune esperienza umana dell'era della modernità solida), e segnatamente con i più eminenti psicologi, i quali per imparare di più sul comportamento umano erano soliti infilare dei topi in una sorta di labirinto e registrare il tempo che questi impiegavano per imparare la strada che conduceva al pezzetto di cibo situato all'estremità opposta del labirinto. Il comportamento dei topi di laboratorio, proprio come quello dei personaggi dei *Bildungsromane*, era tutto incentrato sull'imparare, e in fretta, e sull'essere premiati per aver imparato bene o puniti per negligenza o eccessiva lentezza nell'apprendere. Ma per concepire il comportamento in tal modo, le pareti dei tortuosi corridoi del labirinto dovevano mantenere la propria forma, se non per sempre, almeno per il tempo sufficiente a far sì che il processo di apprendimento giungesse a conclusione; e le norme e le istituzioni della società (gli equivalenti dei corridoi del labirinto) che gli eroi del romanzo realista dovettero imparare a seguire e rispettare dovevano essere resistenti al cambiamento e abbastanza stabili da essere proiettate in un futuro non definito.

Per Émile Durkheim, era un «fatto indubbio» che

abbiamo il bisogno di credere che le nostre azioni abbiano conseguenze che vanno oltre il momento immediato: che non sono totalmente limitate al punto nel tempo e nello spazio in cui sono prodotte, ma che i loro risultati sono, in certa misura, di lunga durata e ampia portata. Altrimenti

sarebbero troppo insignificanti: solo poco più di un filo le separerebbe dal vuoto e non avrebbero per noi alcun interesse. Solo le azioni che hanno una qualità durevole sono degne della nostra volontà, solo i piaceri che durano sono degni dei nostri desideri¹².

Tutti gli uomini, insisteva Durkheim, «aspirano a distaccarsi dal presente». Ciò vale tanto per i bambini e i selvaggi quanto per l'«uomo civilizzato» (sia quello di «cultura media» che quello «più erudito»); essi differiscono solo nella loro capacità di guardare e pensare nel lungo futuro, un «futuro» che va ben oltre il fugace momento che rende il presente degno della loro attenzione e dei loro sforzi. «La prospettiva del niente», Durkheim sembra ripetere sulla falsariga di Pascal, «è per noi un fardello intollerabile». Ma a differenza di Pascal, Durkheim, in sintonia con le speranze e i propositi della modernità solida, credeva che anziché tentare di distrarci e di annegare le nostre paure nei piaceri effimeri, noi tendiamo a rifuggire la paura «vivendo nel futuro». La diversione non è una soluzione: «Che valore hanno i nostri piaceri individuali, che sono così vacui ed effimeri?»; fortunatamente, però, i piaceri individuali non sono l'unica opzione possibile; per nostra fortuna le «società hanno una vita infinitamente più lunga di quella degli individui» e così «ci permettono di provare soddisfazioni che non sono meramente effimere».

Forse è vero che siamo tutti esseri «mortalmente e miserabili», ma le società hanno una «vita infinitamente più lunga» di quella dei mortali: rispetto alla nostra transitoria vita individuale rappresentano l'eternità; per l'uomo mortale sono ponti verso l'immortalità. Possiamo affidarci alle società in quanto riparo sicuro per le nostre realizzazioni di vita. Investendo nel perpetuarsi della società, possiamo partecipare alle cose eterne; attraverso la società possiamo convertire la nostra transitorietà in durata e in tal modo evitare che la nostra mortalità ci renda miserabili. Coloro che possono dire in buona coscienza «in te, mia Società, ripongo la mia fede» possono anche sperare che il verdetto «e cenere ritornerai» venga evitato o revocato.

Contemplare l'immortalità della società può essere un passatempo molto gratificante per i filosofi. Se adottata dalla prospettiva filosofica, essa stessa immune all'erosione del tempo, essa ci appare oggi (e continuerà a farlo anche domani e dopodomani) come dotata di «una vita infinitamente più lunga» (immortale se confrontata con la breve esistenza dell'individuo) di quanto appariva ai tempi di Durkheim. Ma all'alba del XX secolo, i filosofi poterono vantarsi di aver trovato ascolto nell'esperienza «umana, fin troppo umana». Essi parlavano a nome di una società intenta a costruire solide cornici strutturali in cui le transitorie azioni umane potessero durare per sempre, e a promettere di rendere tali cornici solide come la roccia. Le parole di Durkheim furono scritte in un'epoca in cui (nelle parole di Alain Peyrefitte)¹³, la fiducia in sé, la fiducia in chi ci circonda e la fiducia nella longevità delle istituzioni sociali si univano e coagulavano nel coraggio di agire e nella tenace determinazione a perseguire l'azione. Alle orecchie dei suoi contemporanei, quindi, le parole di Durkheim non suonavano affatto teoriche o inverosimili; esse reiteravano le convinzioni quotidianamente corroborate dall'esperienza di tutti.

La trina fiducia documentata da Peyrefitte è ormai infranta, e oggi appare chiaro a chiunque (tranne forse a quanti vivono nella filosofia, l'arte di far apparire come per incanto la continuità dalla discontinuità) che nessuno di questi tre tipi di fiducia può sopravvivere da solo, e tanto meno prosperare. Difficilmente la fiducia in sé – il coraggio di impostare la propria vita come un progetto e la determinazione di vederlo realizzato nel bene e nel male – può attecchire se non indotta e stimolata dalla fiducia nella stabilità di lungo periodo del mondo circostante, delle sue richieste e delle regole che

stabiliscono, in modo autorevole, come provvedere a soddisfarle. «Le condizioni del tempo nel nuovo capitalismo», osserva Richard Sennett, «hanno creato un conflitto tra carattere ed esperienza, l'esperienza del tempo disgiunto che minaccia la capacità delle persone di formare i propri caratteri all'interno di solidi fili narrativi»¹⁴. Un conflitto fin troppo prevedibile, dal momento che l'incertezza, benché da sempre inseparabile compagna dell'esistenza umana, oggi ha acquisito caratteristiche nuove, mai sperimentate prima: oggi essa è «intessuta nelle pratiche quotidiane di un vigoroso capitalismo. L'instabilità è considerata qualcosa di normale».

Se anche ci fosse una logica di lungo periodo dietro l'esperienza lacerata e mutilata di un mondo che cambia con scarso o nessun preavviso, ben difficilmente l'uomo riuscirebbe a coglierla dalla sua esperienza quotidiana; a differenza degli uccelli e dei filosofi, ben di rado l'uomo si libra dal suolo sì da poter spiare il mondo dall'alto. La «società», solida e compatta come può apparire negli studi sociologici, si rende presente alla gran parte di noi mediata da occasioni che non necessariamente si incastrano a formare un'unica, ininterrotta e coerente esperienza. Per molti di noi, quasi sempre (tranne quando sprofondiamo in uno stato d'animo filosofico), la «società» è un nome generico con cui intendiamo indicare le persone che incontriamo sul posto di lavoro, i partner sotto il cui stesso tetto viviamo, gli abitanti del nostro quartiere, nonché i modi e mezzi di rapportarci a tutte queste persone e che riteniamo suscitino approvazione e sortiscano gli effetti sperati. E il problema è che di nessuno di questi fattori che costituiscono l'idea di «società» noi oggi possiamo dire, giudicando dalla nostra esperienza, che hanno una «vita infinitamente più lunga» di noi stessi e che perciò ci offrono «soddisfazioni che non siano meramente effimere». Con buona pace di Durkheim, oggi è ciascuno di noi, individualmente, a essere – tra tutti i vincoli e le istituzioni che abbiamo conosciuto – quello «più longevo»; nonché l'unica entità la cui aspettativa di vita va costantemente aumentando anziché ridursi.

Oggiormai sono quasi del tutto scomparsi i punti di riferimento dai quali ci si può ragionevolmente attendere che diano un significato più profondo e duraturo ai momenti che viviamo. Se la fiducia è il collante che unisce ciò che è mobile (e transitorio) a ciò che è fisso (e duraturo) cercherebbe invano un ambito in cui estrinsecarsi. Sono io stesso, il mio corpo vivente o il corpo vivente che sono io, ad apparire l'unico ingrediente costante della costruzione del mondo circostante, notoriamente instabile e transitoria. La mia vita può apparire breve, ma al confronto l'arco vitale di qualunque altra cosa appare ben più fuggevole. Pochissime (se mai ce ne sono) sono le unioni celebrate nella convinzione che dureranno «finché morte non ci separi». Sempre meno sono le famiglie che sopravvivono ai loro membri, così come le specializzazioni – così faticosamente acquisite – per le quali si possa sperare che durino l'intera vita. Non esistono luoghi di lavoro di cui si possa dire con certezza che garantiranno ai propri dipendenti l'attuale occupazione o ne offriranno loro un'altra fino a quando non andranno in pensione. Pochissimi sono i quartieri ancora risparmiati dall'instancabile vigore degli urbanisti, e qualora vi siano, difficilmente resisteranno al lento ma infaticabile virus del deterioramento e del degrado. Rarissime sono le cose acquisite con tanta fatica che hanno una *chance* di mantenere a lungo il loro fascino e non finire ben presto sovrastate da attrazioni più seducenti, e così dicasi per abitudini, costumi e stili di vita. Nel mondo d'oggi mettere tutte le uova in un solo paniere non appare più la maggiore delle imprudenze. Gli stessi panieri, per quanto numerosi possano essere, vanno guardati con sospetto: ben poche persone savie metterebbe un uovo in uno qualsiasi di essi.

Chiunque si incateni a una nave inadatta a navigare rischia di andare a fondo alla prima ondata. La parola «eternità» acquisisce un'eco sinistra, a meno che non significhi un'ininterrotta serie di episodi: la perpetua capacità di «finire rapidamente e ricominciare da capo». Se i vantaggi della sicurezza di lungo periodo non sono disponibili, gli impegni a lungo termine sono degli handicap. Il futuro – sia quello realistico che quello desiderabile – può essere afferrato solo come un succedersi di «adesso». E l'unica continuità stabile, e si spera infrangibile, che concepibilmente permette di inanellare tra loro i grani degli episodi in modo che non vadano dispersi, è quella del proprio corpo nel suo susseguirsi di manifestazioni.

Niklas Luhmann ha scritto a proposito della società moderna che è «moderna» nella misura in cui «segnala la propria novità bandendo il vecchio»:

Che ci piaccia o no, non siamo più ciò che eravamo, e non saremo ciò che siamo oggi [...]. Le caratteristiche della modernità odierna non sono quelle di ieri e neanche quelle di domani, e proprio in ciò consiste la modernità. I problemi della società contemporanea non sono problemi che concernono il mantenimento di un'eredità, pedagogica o di altro tipo. Molto più importante è la costante creazione della diversità¹⁵.

Tanto nella *Lebenswelt* circostante quanto nel suo unico epicentro, l'io, una costante discontinuità è l'unica forma che la continuità può assumere, l'unica riscontrabile e che possa essere ragionevolmente – realisticamente – desiderata. Nel gioco della vita, la «società» è passata dal ruolo di un benevolo anche se severo guardiano/custode a quello di uno dei contendenti (e neanche *primus inter pares*). Un tempo bastione della stabilità e garanzia di sicurezza, essa oggi è diventata la principale fonte di sorpresa e di un diffuso, terrificante perché inconfondibile, pericolo. È imprevedibile, come tutti i giocatori: si tiene le carte strette in petto e le piace cogliere di sorpresa i suoi partner con mosse inaspettate. Nel gioco della vita, le sue regole sempre mutevoli sono esse stesse la principale posta in palio. Non c'è quasi nulla che gli individui possano fare per sfuggire a mosse inattese e alle loro conseguenze, se non praticare l'arte di stare sempre un passo avanti agli altri, di mostrarsi più furbi di tutti, di tenersi sempre sul chi vive e pronti a mutare rotta quando cambia il vento, di tentare di non farsi mai distanziare o cogliere di sorpresa.

Restare in grado di navigare sembra l'unico scopo realistico: l'unico compito di cui l'individuo potrebbe – e dico potrebbe – assumersi la responsabilità e che potrebbe eseguire in modo responsabile. La storia, ci dice Ulrich Beck,

si riduce *al(l'eterno) presente*; e tutto si evolve intorno all'asse del proprio io personale e della propria vita personale [...]. La percentuale di opportunità della vita che sono essenzialmente precluse al processo decisionale sta crescendo e la percentuale di biografia che è aperta e deve essere costruita biograficamente sta aumentando¹⁶.

Il risultato complessivo di tutto ciò è la «soggettivizzazione e l'individualizzazione dei rischi e delle contraddizioni prodotte dalle istituzioni e dalla società». In breve, gli individui sono condannati a cercare «soluzioni biografiche a contraddizioni sistemiche». Un'impresa impossibile, certo; un'impresa che sconfigge la logica e non può essere espletata in modo neanche lontanamente sistematico. Poiché non esiste nessuna strategia personale che possa arrestare (e tanto meno prevenire) i capricci delle «opportunità della vita», o che possa almeno attutirne o superarne l'impatto, la frammentazione del grande, inaffrontabile compito in una pletora di piccoli compiti gestibili è l'unico modo ragionevole di procedere. Facciamo un passo alla volta, e preoccupiamoci del prossimo ponte da attraversare, ancora avvolto in un nebuloso futuro, solo quando spunterà dalla

nebbia e potremo essere certi che esiste davvero un ponte da attraversare.

È qui, in questa condizione di individui condannati a compensare l'irrazionalità della loro *Lebenswelt* ricorrendo al proprio ingegno e acume (per citare ancora Beck, gli «esperti scaricano le loro contraddizioni e conflitti ai piedi dell'individuo e lo lasciano con l'affettuoso invito a giudicare tutto ciò criticamente sulla base delle proprie nozioni»), che la «società dei consumi» si realizza; che la vita si trasforma in un'orgia di acquisti ed è una vita che consuma né più né meno rispetto a quel che l'eccitazione, l'avventura e la sfida dell'attività del consumatore possono essere in via di principio e sono nella pratica.

Scelta con garanzia, scelta rassicurante

Esiste una «reciproca corrispondenza», una «affinità elettiva» tra le inattività del mercato dei consumi e le incoerenze del compito che gli individui si presume debbano espletare da sé: il dovere di creare individualmente la continuità che la società non è più in grado di assicurare o non intende più promettere. Si sarebbe tentati di dire che il matrimonio tra i due protagonisti è stato contratto in cielo e che nessun uomo o donna, certamente non quando agiscono singolarmente o a piccoli gruppi come di norma fanno, possono infrangerlo. Esiste una quasi «perfetta corrispondenza» tra le caratteristiche dei beni offerti dal mercato dei consumi, il modo in cui li offre e il genere di ansie e aspettative che induce gli individui a vivere la propria vita come una sequela di passeggiate per acquisti. Due irrazionalità si incontrano, cooperano e si autoriproducono congiuntamente attraverso la razionalità dei calcoli dei venditori e la razionalità delle strategie di vita dei compratori.

Il mercato dei consumi è riuscito nella strabiliante impresa di riconciliare e fondere due valori reciprocamente contraddittori ed entrambi avidamente ricercati dai membri della società individualizzata: esso offre, in un unico pacchetto, un'ambitissima rassicurazione e la garanzia, tanto anelata quanto introvabile altrove, della sostituzione dei beni o persino del rimborso nell'eventualità che la rassicurazione oggi cercata si logori e debba essere sostituita con una nuova. Il mercato dei consumi promette, e dispensa, una confortevole certezza del presente senza la terrificante prospettiva di dover ipotecare il futuro. Fornisce durata attraverso la transitorietà delle sue offerte: una durata che non deve più essere faticosamente costruita pezzo dopo pezzo attraverso sforzi perpetui e occasionali autosacrifici. Offre l'eternità a rate, ciascun pezzo della quale è immediatamente pronto per l'uso e ideato per essere smaltito senza grandi dispiaceri o rimorsi una volta che si è esaurito.

Il mercato dei consumi colloca le linee di arrivo abbastanza vicino da impedire che il desiderio svanisca prima che l'obiettivo venga raggiunto, ma anche abbastanza di frequente perché i corridori non debbano mai preoccuparsi dell'effettiva durata del valore dei premi e perché il desiderio non conosca mai frustrazione ma sia sempre pronto a rinnovarsi e non perda mai di vigore: come Pascal ha osservato molto tempo fa, è nella caccia, non nella preda, che la gente identifica la felicità. Certo, identità temporanee possono essere evocate solo tramite una differenziazione con il passato: «oggi» assume il proprio significato attraverso il suo distinguersi da «ieri». L'infinito processo d'identificazione può continuare, non disturbato dall'irritante pensiero che l'identità è l'unica cosa che è marcatamente incapace di procurare. E così, da un lato, inizia a sorgere lo spettro della durata, e anzi della direzione, dalla rapidità e repentinità con cui svariati stati transitori si succedono gli uni agli altri; e dall'altro non c'è la

preoccupazione che gli oggetti del desiderio possano trattenersi più di quanto la loro presenza sia ben accetta, né che il loro rifiuto di abbandonare il proscenio per commedie successive e ancora non scritte possa rovinare la gioia della caccia futura.

Il mercato dei consumi offre la possibilità di scelta con annessa la garanzia che la scelta è giusta: l'autorità degli esperti e della recondita conoscenza di cui sono accreditati, o l'autorità del gran numero di compratori soddisfatti, o l'autorità della domanda che supera l'offerta, sono tutte garanzie normalmente accluse ai prodotti in offerta sugli scaffali dei grandi magazzini. Al contempo, i venditori non nascondono il fatto che le merci attualmente in offerta saranno, inevitabilmente, superate da altre ancora sconosciute ma certamente «nuove e migliori», e per i clienti la consapevolezza che ciò accadrà, e accadrà presto, non è per nulla scoraggiante. Al contrario, tale consapevolezza è parte vitale della garanzia che essi cercano: è confortante sapere che nessuna decisione è definitiva, che nessuna di esse ha conseguenze irreversibili, che ciascuna decisione può essere presa in tutta tranquillità dal momento che, come tutte le altre, vincolerà solo «fino a ulteriore notifica». Notiamo che poiché tale consapevolezza è condivisa sia da chi vende che da chi compra, nessuna delusione è così definitiva da invalidare la razionalità del gioco e l'interesse a parteciparvi. Il gioco di «finire rapidamente e ricominciare da capo» si autoalimenta e autopropaga, ottimamente protetto da prove contrarie e dall'*experimentum crucis* della sua futilità ultima.

Alimentare l'incertezza, nutrirsi d'incertezza

Il gioco si auto-perpetua anche per un altro motivo. Produce assuefazione: una prolungata partecipazione al gioco consumistico produce l'incapacità di cercare «soluzioni biografiche a contraddizioni sistemiche» in qualunque altro modo. Diventare un consumatore significa dipendere per la propria sopravvivenza dal mercato dei consumi, persino per il mantenimento delle semplici routine quotidiane. Significa dimenticare o non riuscire ad acquisire le doti necessarie per vincere le sfide della vita, a parte quelle di cercare (e, si spera, trovare) l'oggetto, il servizio o il consiglio giusto tra quelli in commercio (in una versione di *Cenerentola* presentata da Channel Four a Capodanno del 2000, il Principe presume pragmaticamente che la montagna magica dove Cenerentola ha acquistato il suo vestito da ballo debba essere un centro commerciale). Il cronico deficit di certezza può essere compensato dai consumatori in un solo modo: inseguendo i grandi viali progettati e realizzati per il marketing e lo shopping. Viviamo tutti in una società fatta di parti di ricambio (e smaltibili), e in tale società l'arte di riparare oggetti, caratteri o legami umani malfunzionanti è ignorata e obsoleta.

George Ritzer coglie perfettamente il duplice fascino del consumismo mediato dal mercato allorché discute i pacchetti «vacanza avventura» prescritti dalle agenzie di viaggio, e osserva che «quasi tutti gli abitanti del mondo postmoderno sono disposti a mangiare al bivacco, purché si tratti di un finto bivacco, organizzato nel giardino dell'albergo»¹⁷. I turisti della società dei consumi vogliono che le loro vacanze siano una fuga dalla routine quotidiana, ma anche una fuga dai pericoli, dalla confusione e dalle incertezze endemiche alla loro vita quotidiana; le vacanze per le quali sono ben disposti a pagare devono essere prevedibili, calcolabili, efficienti e sotto controllo. Le agenzie di viaggio, così come i ristoranti McDonald's, devono fornire, innanzitutto, oasi di sicurezza e prevedibilità. Le avventure devono essere accuratamente pianificate in modo che comprendano un lieto fine, le eccitazioni devono essere igieniche ed ecologiche, il

«lontano da tutto» deve essere sufficientemente vicino a negozi e ristoranti, la giungla selvaggia deve avere vie d'uscita ben segnate sulle cartine, le bestie feroci devono essere addomesticate o rinchiusi in recinti sicuri e i serpenti, qualora li si incontrasse, devono essere privi dei loro denti avvelenati.

Ciò che rende davvero eccitanti le vacanze dei cercatori di avventure e di emozioni forti è la certezza (inclusa nel pacchetto e coperta da assicurazione) che qualcuno, da qualche parte, sa esattamente cosa sta accadendo e come andrà a finire, cosicché nessuna sorpresa sarà mai «reale», ma piuttosto una «simulazione». Non accadrà nulla di realmente disastroso e tanto meno irrevocabile, e se (Dio non voglia) proprio dovesse accadere qualcosa per errore o negligenza di qualcuno, il chiamarsi fuori è un'opzione non solo praticabile, ma semplicissima, e il cliente insoddisfatto può sempre chiedere l'indennizzo, anche se il contratto non prevedeva alcuna garanzia del tipo «soddisfatti o rimborsati». Il pubblico che ha decretato l'enorme successo del film *The Blair Witch Project* ha potuto assistere a una vivida e terrificante rappresentazione delle sue più intime paure: non disporre di una presa elettrica per il proprio computer portatile e per l'accesso a Internet, scoprire che il telefono cellulare è inutilizzabile o manca del tutto, sospettare che il gioco sia «reale», che la fine dello spettacolo non sia stata programmata in anticipo e che non c'è alcun pulsante per uscire dal gioco: sono questi gli incubi più spaventosi che ossessionano i consumatori «incapacitati dall'addestramento». *The Blair Witch Project* rendeva tangibile l'ansia impalpabile, dava forma visibile ad apparizioni nebulose: non però una forma qualsiasi, bensì una forma che assegna con decisione alla società dei consumi il ruolo di esorcista capo e di ricovero ultimo per il perplesso e l'ignorante.

Via via che le paure scompaiono, il mercato dei consumi può legittimamente contestare e respingere la propria responsabilità di genitura. Come già detto, le ansie dell'incertezza offrono ai fautori del mercato un terreno potenzialmente fertile da coltivare. Ma i raccolti – i *nomi* delle paure su cui l'ansia diffusa finirà con l'incentrarsi – sono frutto dell'agricoltura e dipendono dalle tecniche di coltura e dai materiali utilizzati. A sua volta, la scelta di tecniche e materiali è dettata dal principio del «massimo profitto» seguito dagli agricoltori. Inoltre, nessun agricoltore con un po' di sale in zucca si affiderebbe esclusivamente alla naturale fertilità del terreno e ancor meno comprometterebbe questa fertilità privando il terreno delle sue sostanze nutritive. I buoni agricoltori (e i fautori del libero mercato sono tra i migliori) si curerebbero di salvaguardare e accrescere la fertilità del terreno mediante un oculato impiego di fertilizzanti, naturali o artificiali che siano.

L'ansia generata dall'incertezza è la materia prima che rende fertile la società individualizzata a scopi di consumo; necessita dunque di cure amorevoli e non si deve assolutamente permettere che si secchi o si impoverisca. Quasi sempre, la produzione di consumatori significa la produzione di «nuove e migliori» paure. La storia del «bug del millennio» (o forse della «truffa del millennio?») ci offre un modello che si ripete ogni giorno e in ogni dove: nessuno poteva dirsi certo che il bug fosse un parto della fantasia, e tanto meno si poteva smascherare il bluff di quanti si professavano esperti in materia, anche se il sospetto che stessero bluffando era fondato. Le persone più ragionevoli seguirono quindi il consiglio di Pascal di «scommettere sul sicuro». Si creò – in modo quasi metafisico, *ab nihilo*, un'industria multimiliardaria di controllo e riprogrammazione dei sistemi informatici e l'atto della sua creazione fu pressoché universalmente accolto con un sospiro di sollievo. Allorché finalmente giunse il giorno della resa dei conti, il mancato materializzarsi della catastrofe profetizzata venne attribuito, anche qui pressoché universalmente, alla perizia dei fornitori dei servizi anti-bug ed esibito come un'ulteriore

riprova dell'onnipotenza della competenza del mercato. L'intera storia sarebbe stata presto dimenticata via via che altre paure conquistavano la ribalta, ma il ricordo di quell'onnipotenza sarebbe rimasto, rendendo il terreno ancora più fertile per la successiva ondata di panico debitamente orchestrata.

Notiamo come, molto saggiamente, ben di rado i mercati offrano cure o medicine preventive contro le catastrofi naturali, quali terremoti, tornado, inondazioni o valanghe; le promesse di protezione e salvezza si incentrano di norma su pericoli creati artificialmente. Questi ultimi presentano un chiaro vantaggio rispetto ai primi, in quanto consentono di tagliare le paure a misura delle cure disponibili, anziché viceversa.

L'incapacità indotta dei consumatori è di gran lunga la migliore delle armi a disposizione dei fornitori di beni di consumo. I giganti americani dell'ingegneria genetica finanziano ricerche volte a «dimostrare al di là di ogni dubbio» che senza i raccolti geneticamente modificati sarà tra poco impossibile nutrire la popolazione del pianeta. Ciò che i rapporti di queste ricerche solitamente non dicono è che le loro dichiarazioni hanno tutte le caratteristiche della profezia che si autorealizza; o, piuttosto, che ciò che fanno è dare lustro alle azioni dei loro sponsor, e al contempo rendere tali azioni più accettabili ribaltando l'ordine di causa ed effetto. L'introduzione di semi «geneticamente modificati» toglie lavoro a moltissimi agricoltori e impedisce a tutti gli altri di accumulare i semi per l'anno successivo, dal momento che i semi «migliorati» sono di norma sterili. Una volta che ciò accade, l'asserire che senza una costante e crescente diffusione di prodotti OGM sarà impossibile sfamare il genere umano acquisisce l'autorevolezza di una «verità provata empiricamente» e non diventa più contestabile. Le attività dell'industria dell'ingegneria genetica potrebbero benissimo servire da modello della principale funzione di una società dei consumi: produrre consumatori (soddisfatti o meno, ma comunque cooperativi). La «McDonaldizzazione» di George Ritzer non funzionerebbe se non fosse accompagnata dalla «Monsantizzazione».

Per concludere: punti forti e punti deboli, gloria e rovina della società dei consumi – una società in cui la vita si consuma attraverso una successione continua di discontinue attività di consumo – affondano le radici nella medesima condizione: le ansie generate e perpetuate dalla disgregazione istituzionale cui si unisce un processo di individualizzazione forzata. E sono forgiati e riprodotti dalla risposta fornita dal mercato dei consumi a questa condizione: la strategia della razionalizzazione dell'irrazionalità, la standardizzazione della differenza e il raggiungimento della stabilità attraverso una precarietà indotta della condizione umana.

¹ *Saggi*, a cura di F. Garavini, Milano 1966, vol. I, pp. 348-9 (libro I, capitolo XLII «Dell'ineguaglianza che esiste fra noi»; ed. or. 1588).

² Blaise Pascal, *Pensieri*, Milano 1994, p. 169.

³ *Saggi* cit., p. 103 (libro I, capitolo XX «Filosofare è imparare a morire»).

⁴ *Enten-Eller. Un frammento di vita*, tomo I, a cura di A. Cortese, Milano 1987³, pp. 165-171 (ed. or. 1843).

⁵ In seguito Max Scheler avrebbe illustrato il credo in cui Kierkegaard cercava speranza: «C'è il fato, che nessun essere umano può scegliere liberamente, e c'è il destino, che è il prodotto specifico di

quell'individuo, per quanto poco controllato e ben di rado programmato appieno [...]. Il destino individuale dell'uomo non è il suo fato. Solo il presupposto che fato e destino siano la stessa cosa merita di essere definito fatalismo [...]. Il fatalismo ha potuto fare strada solo nella misura in cui l'uomo ha *reificato* il fato [...]. Tuttavia, struttura ambientale e fato [...] hanno un'origine naturale e fondamentalmente comprensibile [...]. Certo, il fato non può essere scelto liberamente [...]. Tuttavia, il fato *deriva* dalla vita di un uomo o di un popolo [...]. Il fato si conforma in gran parte alla vita dell'individuo». Le pressioni ambientali (sociali) non sono sovranaturali, e contrastarle non è un compito sovrumano. Il destino dell'individuo va perseguito contro molte difficoltà che possono anche essere irresistibili, ma *può* essere perseguito e perseguito con costanza e finanche condotto a buon fine; il dissolvimento del destino in fato non è affatto una soluzione scontata, benché troppo spesso tale appaia. La possibilità di separare il destino dal fato fa della vita una scelta morale. Se Don Giovanni era, secondo Kierkegaard, «al di fuori della moralità», era perché non concedeva questa possibilità. Si veda Max Scheler, *Ordo amoris*, in *Schriften aus dem Nachlass. Zur Ethik und Erkenntnislehre*, qui citato dalla edizione inglese *Selected Philosophical Essays*, Evanston 1973, pp. 105-8.

⁶ *Ibid.*

⁷ Harvie Ferguson, *The Lure of Dreams: Sigmund Freud and the Construction of Modernity*, London and New York 1966, p. 205.

⁸ Harvie Ferguson, *Watching the world go round: atrium culture and the psychology of shopping*, in Rob Shields (a cura di), *Lifestyle Shopping: The Subject of Consumption*, London and New York 1992, p. 31.

⁹ George Ritzer, *The McDonaldization Thesis*, London 1998, p. 68 (trad. it. *Il mondo alla McDonald's*, Bologna 1997).

¹⁰ Si veda Bourdieu, *Contre-feux* cit., pp. 97-9.

¹¹ Barbara Czarniawska, *Writing Management: Organization Theory as a Literary Genre*, Oxford 1999, p. 53.

¹² Émile Durkheim, *La science positive de la morale en Allemagne*, in «Revue Philosophique», 1987; qui citato secondo la traduzione di Anthony Giddens *Émile Durkheim: Selected Writings*, Cambridge 1972, pp. 93-4.

¹³ Alain Peyrefitte, *La société de confiance*, Paris 1998, pp. 514-6.

¹⁴ Sennett, *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, London 1998, p. 31 (trad. it. *L'uomo flessibile: le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Milano 2001).

¹⁵ Niklas Luhmann, *Observations on Modernity*, trad. ingl. Palo Alto 1998, p. 3.

¹⁶ Ulrich Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne* (1986), qui citato dalla traduzione inglese *Risk Society: Towards a New Modernity*, London 1992, pp. 135-7 (trad. it. *La società del rischio: verso una seconda modernità*, Roma 2000).

¹⁷ Ritzer, *The McDonaldization Thesis* cit., pp. 146, 138.

7.

Da spettatore ad attore

Stanley Cohen ha avuto il grande merito di abbinare, come due varianti dello stesso fenomeno e dello stesso dilemma, due generi di misfatti che raramente si incontrano nelle analisi accademiche, benché nella vita reale non siano mai distanti e il più delle volte cerchino il reciproco, caloroso e salutare abbraccio. Il primo è il «fare il male»; il secondo, astenersi dall'opporvi al male o dal prevenire che venga perpetrato¹.

È stato e resta consuetudine diffusa esaminare e analizzare il «fare il male» – infliggere pene e sofferenze o ordinare ad altri di farlo – sotto la categoria degli «esecutori». Era una conclusione scontata che il fare del male fosse qualcosa di causalmente correlato a certi tratti peculiari («naturali» o «indotti») dei malfattori o a certi altrettanto peculiari scenari (anche qui, o «naturali», come il *bellum omnium contra omnes* dell'uomo presociale hobbesiano, o elaborati artificialmente con intenzioni malvagie oppure con conseguenze malvagie, seppur imprevedute) in cui gli aspiranti malfattori sono stati posti solo in parte, o per nulla, per loro scelta.

È stata altresì consuetudine comune esaminare e analizzare l'assenza di resistenza e opposizione al male da parte di coloro che, pur non avendo provocato in prima persona alcuna pena o sofferenza, hanno assistito al perpetrarsi del male (o sapevano che lo si stava perpetrando o si era sul punto di farlo), sotto la categoria degli «spettatori». Parte integrante della definizione di «spettatore», o meglio uno dei suoi maggiori tratti distintivi, era il non essere tra gli esecutori. Il classico triangolo di ruoli nell'esecuzione di un misfatto distingueva gli spettatori dagli esecutori non meno radicalmente di quanto li distanziasse dalle vittime.

Il distinguere tra spettatori ed esecutori può avere un'importanza rilevante da un punto di vista giuridico (o, più in generale, istituzionalmente garantito). Di fatto, alla base della distinzione c'è la fondamentale differenza tra azioni punibili per legge e azioni (o inattività) che non incorrono nel codice penale e perciò soggette solo a una colpa morale e all'obbrobrio che tale colpa suscita. Per quanto riprovevole possa essere la condizione di spettatore o di testimone passivo, è comunque tutt'altra cosa rispetto al danno provocato dalle azioni dirette degli esecutori, ed è la presenza o l'assenza di perseguibilità giuridica che fa la differenza. Tracciare il confine tra questi due censurabili ruoli nel compimento di un misfatto, e tanto più tracciarla in modo netto e preciso, senza riserve e ambiguità, sarebbe impresa vana qualora a guidare la mano fosse la condanna morale del male, anziché la sanzione giuridica ch'esso comporta. Ma anche volendo attenerci alla prassi di conferire autorità al dettato della legge anziché a inarticolati e ineffabili sentimenti morali, si è portati a scoprire un'ampia e molto contestata area grigia a metà strada tra l'indiscusso *crimine* dell'esecuzione e la riprovevole, ma giustificabile e perdonabile *nefandezza* dello «stare a guardare». In quest'area grigia gli spettatori corrono il rischio di diventare complici del demonio e trasformarsi in esecutori. Il luogo e il momento in cui si verifica questo evento sinistro sono tuttavia estremamente difficili da

individuare, e ancor più da individuare anticipatamente, circoscrivere e recintare con segnali d'allarme.

La consuetudine di separare analiticamente il crimine della commissione, imputato agli esecutori, dai peccati di omissione, attribuiti agli spettatori, è confutabile anche su altri piani. Se esecutori e spettatori vengono collocati in universi a sé stanti, definiti da distinti discorsi accademici (di solito la criminologia nel caso degli esecutori, e l'etica nel caso degli spettatori) con pochi o nessun punto in comune, gli analisti tenderanno inevitabilmente a sviluppare griglie concettuali e schemi esplicativi a sé stanti per ciascuna delle due categorie. Tenderanno a fare di esecutori e spettatori due distinte categorie con precipue caratteristiche psicologiche e collocazioni sociali. Una volta iniziata, questa separazione acquisirà impulso e vigore propri. Le analisi procederanno in due direzioni sempre più divergenti, moltiplicando gli elementi di distinzione e pregiudicando sempre più la scoperta e la mappatura del terreno comune a entrambi.

Esiste invece un'affinità tra il «fare il male» e il «non opporsi al male», e molto più intima di quanto gli studiosi intenti ad esplorare l'una ma dimentichi dell'altra possano notare o riconoscere. Tale affinità sarebbe chiaramente visibile a un occhio innocente e non iniziato (se l'idea di occhio innocente ha ancora un senso ai nostri giorni). La cecità all'affinità è qualcosa di indotto e costruito; è un sottoprodotto, o un effetto collaterale, della totale istituzionalizzazione della distinzione tra strategie prescritte socialmente, posta in atto rispettivamente nel trattamento di quelle previste dalla legge e quelle su cui la legge tace. C'è voluto un grande sforzo per separare queste due categorie; ne occorre uno ancora maggiore per riunirle nuovamente.

Tale sforzo è stato intrapreso da Stanley Cohen, e con risultati straordinari. Cohen ha tracciato un sentiero nella folta giungla delle scelte istituzionali e delle loro interpretazioni ideologiche per svelare il terreno comune, a malapena visibile perché accuratamente nascosto, su cui esecutori e spettatori del male si incontrano. Per Cohen questo terreno comune è la *negazione*, un termine di cui egli riconosce le evidenti «ambiguità concettuali» ma che non è riuscito a sostituire con niente di meglio. La negazione è ciò che rende *sia* il perpetrare il male *sia* il non reagire al male due azioni psicologicamente e sociologicamente fattibili; per entrambe essa è una condizione indispensabile e uno strumento fondamentale.

La «negazione» è la risposta a domande inquietanti quali «come reagiamo alla nostra consapevolezza dell'altrui sofferenza e cosa implica per noi tale consapevolezza?» – le domande che sorgono ogni qual volta «persone, organizzazioni, governi o intere società acquisiscono informazioni troppo inquietanti, minacciose o astruse per essere pienamente assorbite o apertamente riconosciute. Queste informazioni vengono quindi in qualche modo repressate, ripudiate, accantonate o reinterpretate»².

Potremmo dire che colui che perpetra il male e colui che lo vede, lo sente, ma non muove un dito, si trovano dinanzi al classico caso di «dissonanza cognitiva» di Leon Festinger: il dover mantenere simultaneamente due opinioni contraddittorie e incompatibili. Entrambi sono costantemente esposti alla possibilità che le loro azioni (o la loro passività) gli si possano rivoltare contro, essendo state dichiarate inique, esecrabili e punibili. Nell'insanabile polifonico mondo della modernità liquida, in cui valori e verità tutto sono fuorché assoluti ed è improbabile che siano universalmente accettati come tali, la giustificazione di azioni commesse o della prescelta inattività non ha fondamenta più solide di quanto ne abbia la loro condanna. Esecutori e spettatori avvertono quindi il pressante e perenne bisogno di negare, in modo enfatico e perentorio. Un bisogno che non cesserà mai e che non ammette pause o distrazioni.

L'ignorare, o anche lo sminuire la potenziale minaccia di accuse devastanti non è certo un'opzione fattibile, a meno che l'accusato non possa contare nei confronti dei suoi accusatori su una superiorità talmente formidabile da rendere le accuse se non irrilevanti, quantomeno prive di conseguenze pratiche (il che è ciò che davvero conta).

Esistono molte forme di negazione della colpa (o di rivendicazione d'innocenza, che è la stessa cosa), ma gli argomenti impiegati sono straordinariamente simili. La negazione presenta una struttura a due livelli (mancanza di conoscenza e mancanza di opportunità di agire sulla conoscenza), che possono facilmente adattarsi a tutti gli argomenti più comunemente utilizzati. Ridotti all'osso, tutti gli argomenti rivelano l'uno o l'altro dei due modelli: «Non sapevo», o «non potevo farci niente». Il primo è una risposta diretta, istintiva, quasi di getto alla dissonanza cognitiva: «Non sapevo (sapevamo)... che alcuni soffrissero, che tale sofferenza fosse loro inflitta da altri, che accadessero cose così terribili all'estremità della catena di azioni di cui la mia azione non era che uno dei tanti anelli... Se la tesi dell'ignoranza perde di credibilità, giunge in soccorso quella dell'impotenza: «Non potevo farci nulla... dal momento che l'alternativa al fare niente era troppo orribile da contemplare; inoltre, non sarebbe cambiato niente qualunque cosa avessi o non avessi fatto: le circostanze non lasciavano alternativa».

Nell'epoca delle autostrade informatiche, le argomentazioni basate sull'ignoranza vanno rapidamente perdendo di credibilità. Le informazioni sulla sofferenza altrui, diffuse in forma toccante e facilmente leggibile, sono disponibili all'istante pressoché ovunque (una volta che l'accesso alla rete mondiale di autostrade informatiche ha smesso di richiedere perfino una presa telefonica, la distanza ha smesso di essere un pretesto). Ciò comporta due conseguenze che pongono dilemmi etici di inaudita gravità.

Primo: «essere spettatore» non è più l'eccezionale condizione di pochi. Oggi siamo tutti spettatori: testimoni dell'afflizione inferta all'uomo e della sofferenza che ciò provoca.

Secondo: tutti noi abbiamo (anche se non lo sentiamo) il bisogno di discolparci e giustificarci. Pochissimi di noi (o forse nessuno) non hanno mai avvertito il bisogno di ricorrere all'espedito del negare la colpa.

Tuttavia, in un'epoca di universale accessibilità e istantaneità delle informazioni, il tipo di scusa «non sapevo» *aggrava la colpa* anziché assolvere il peccato. Connota un atteggiamento del tipo «egoisticamente, per quieto vivere, non ho voluto seccature» anziché del tipo «la verità mi è stata astutamente nascosta». Nell'epoca delle confessioni, in cui la sfera pubblica viene sempre più spesso usata come una vetrina in cui mostrare le intimità più private, *qualsiasi* occultamento di *qualsiasi* informazione è visto come un'offesa e genera risentimento. Recepire le informazioni offerte, porre attenzione ai fatti e memorizzarli, «essere addentro», partecipare a tutto quanto «si dice in giro» diventa una virtù. Per contro, la mancanza di interesse, l'indifferenza alle informazioni, l'ignorare le più recenti dicerie e pettegolezzi, il non essere *au courant* del flusso di notizie sono motivo di vergogna. Oggigiorno qualsiasi nuova notizia diventa subito la favola della città (o viene trattata come tale, anche se tratta ufficialmente di questioni private) e nessuno può permettersi di ignorare ciò che è sulla bocca di tutti. «Non lo sapevo» semplicemente non è in sintonia con lo spirito del tempo.

E così, l'unica scusa che ci resta è «non potevo farci niente» o «non potevo fare di più». Anzi, oggigiorno questa è diventata la scusa più *popolare* degli spettatori e forse l'unica strategia della negazione *fattibile* a disposizione degli spettatori.

Lo stratagemma del «non potevo fare più di quanto ho fatto» dissolve la colpa – penalmente perseguibile – associata alla perpetrazione di un misfatto nella universale e

quindi esecrabile ma non punibile condizione dell'«essere spettatore». In un mondo fatto d'interdipendenza globale, la differenza tra spettatore e co-esecutore, complice o favoreggiatore dell'azione malvagia diventa sempre più tenue. La responsabilità per le disgrazie umane, per quanto distanti possano essere da chi ne è testimone, non può assolutamente essere negata, almeno non in modo convincente. Mai, quindi, la domanda di varianti sempre nuove e più raffinate di negazione di responsabilità del tipo «non potevo farci niente» è stata così grande e in forte espansione come oggi.

Essere spettatore in un mondo di dipendenza globale

La psicologa Petruska Clarkson ci offre una definizione stringata e precisa dello spettatore: «Spettatore è colui che non diventa attivamente partecipe di una situazione in cui qualcun altro ha bisogno di aiuto»³. Ci dà anche degli esempi volti a chiarire meglio il significato: «Essere spettatore significa essere testimone, senza parteciparvi, di uno scherzo razzista, misogino o omofobico. Permettere che un amico ubriaco si metta al volante di un'automobile significa essere spettatore. Essere spettatore è anche [...] disinteressarsi o non cercare aiuto nell'occuparsi di un collega inabile o menomato, ad esempio a causa di stress, malattia o forme di dipendenza». La Clarkson è anche poetessa, e dunque a differenza di quasi tutti gli altri psicologi riesce a infondere sangue caldo nelle fredde vene delle definizioni, come in un poema incluso nel suo libro, intitolato *Killing of Kindness*:

C'è un vecchio accanto a te o forse un giovane, un ragazzo o un bambino, un cane, un amico oppure un luogo,

Che assorbono la violenza, la perversione, la viltà e il vizio e qualcuno fa da spettatore.

Guarda passivamente, semplicemente osserva, si rannicchia in sé, trova buoni motivi per non intervenire,

Immune al sentimento di bontà, la nostra bontà umana, alla comune natura del nostro essere e delle nostre pene.

Fare scherzi offensivi e umilianti è una libera decisione di chi li attua; guidare in stato di ebbrezza è stata una libera scelta dell'amico; il collega è probabilmente finito nei guai per propria imprudenza o cattiva condotta. Lo «spettatore» non era responsabile per tali scelte fatte da altri dinanzi ai suoi occhi e ancor meno per la serie di scelte passate che hanno condotto alla presente condizione in cui non esiste più alcuna scelta giusta, né legalmente, né fisicamente, né spiritualmente; gli spettatori non sono «realmente» responsabili per gli orrori ai quali assistono. Rispetto a quella colpa lo spettatore è *innocente*. Ma, afferma la Clarkson, *l'innocenza non è una buona scusa* per starsene impalati e non muovere un dito (la colpa dello spettatore consiste in quell'altro peccato: il peccato dell'inazione). E tuttavia, consapevole che questo è esattamente il modo in cui la tesi dell'innocenza è presentata tanto nelle azioni umane quanto nelle loro spiegazioni teoretiche – vale a dire come una scusa, un'autogiustificazione, una prova di innocenza – la Clarkson arrischia un'audace incriminazione solo nella sua altra veste di poetessa...

Tuttavia, il grado di responsabilità dello spettatore e quindi la questione della sua innocenza non è quasi mai qualcosa di scontato. Si tratta di una materia quasi sempre opinabile, destinata a provocare un interminabile contenzioso. I nessi causali possono essere ricostruiti in svariati modi, e quanto piccolo debba essere il contributo dell'uno o l'altro elemento per essere dichiarato davvero insignificante o viceversa un dettaglio che fa la differenza, non è questione oggettiva, ma di singolo giudizio.

Ci sono altri dubbi, ancor più basilari e tuttavia ancor più refrattari a prove ultime e a

soluzioni definitive. Gli esecutori, i «veri colpevoli», si abbandonerebbero alle loro azioni malvagie se non potessero contare sull'indifferenza e non-interferenza di chi li circonda? Se non sapessero per certo o quanto meno non avessero buoni motivi di credere che i testimoni non si trasformeranno in attori? Se non potessero sperare che il disgusto e l'indignazione suscitati nei testimoni delle loro azioni, «per quanto forti», non si trasformeranno in una veemente protesta, per non parlare di una resistenza attiva?

Per dirla in breve, esistono ottimi argomenti per imputare la colpa allo spettatore, quanto meno una colpa di *omissione*. L'astenersi dall'agire ha una valenza causale non molto meno rilevante dell'azione stessa, mentre la certezza (o la forte probabilità) di una generale acquiescenza dei non-spettatori può comportare una responsabilità, per il verificarsi dei misfatti e relative conseguenze, maggiore di quella imputabile alla mera presenza di qualche maleintenzionato. E infine, ma non certo per ordine d'importanza: nessun verdetto di innocenza *giuridicamente* ineccepibile e vincolante ha la capacità di assolvere e tanto meno di redimere l'imputato dalla colpa *morale*.

Keith Tester ha sviluppato l'inventario dei tipi di colpe di Karl Jaspers, in cui la colpa *morale* (di cui i colpevoli dotati di una coscienza morale e quindi «inclinati al pentimento» sono consapevoli) viene distinta dalla colpa *metafisica*⁴. Quest'ultima, secondo Jaspers, va «al di là del dovere moralmente significativo». La colpa metafisica esiste ogni qualvolta la solidarietà umana si arresta dinanzi ai suoi limiti assoluti, di fatto infiniti. A differenza della colpa morale, la colpa metafisica non richiede la prova – e neanche il sospetto – dell'esistenza di un nesso causale tra l'azione (o inazione) del presunto colpevole e la sofferenza umana provocata. In senso metafisico, io sono colpevole che abbia contribuito o meno, volutamente o inavvertitamente, al dolore patito da un altro essere umano.

Emmanuel Levinas includerebbe forse la «colpa metafisica» di Jaspers nella categoria della colpa morale. Per Jaspers, l'assenza di un nesso causale tra la condotta del colpevole e il dolore del sofferente non basta a cancellare la colpa, e ciò in quanto il postulato della *solidarietà umana assoluta* è la pietra angolare di tutta la moralità ed è inscindibile dalla posizione morale. Per Levinas, ciò che rende irrilevante la presenza o meno di un nesso causale è la postulata *incondizionalità della responsabilità umana per l'Altro*.

Levinas e Jaspers possono aver elaborato categorie diverse, ma il disaccordo che ne risulta è più che altro terminologico. In entrambi i casi, i termini impiegati intendono rimarcare la distinzione di fondo tra il regno abitato da *soggetti giuridici* e l'universo dell'*io morale*. Il nesso causa-effetto, la principale *differentia specifica* della categorizzazione di Jaspers, è privo di forza e solo di secondaria importanza in quella di Levinas.

La detronizzazione della causalità e l'attribuire alla solidarietà e responsabilità tra uomini il potere di liquidare qualsiasi argomentazione ontologica potrebbe essere stato il tratto costitutivo dell'*io morale* – di fatto, il suo prerequisito trascendentale – in ogni tempo. Nell'era della globalizzazione, tuttavia, l'annosa disputa tra etica e ontologia perde, insieme al suo motivo del contendere, gran parte della sua passata veemenza. Nel nostro mondo fatto d'interdipendenza universale, il regno delle cause ed effetti dell'azione umana e lo scopo dell'umanità si sovrappongono. Praticamente nessuna azione umana, per quanto localmente confinata e compressa, può essere certa che non avrà conseguenze sul destino del resto dell'umanità, così come qualsiasi segmento dell'umanità non può limitarsi a se stesso e dipendere totalmente solo dalle azioni dei suoi membri.

Nel commentare il memorabile intervento del 1979 di Edward Lorenz, il cui titolo è da allora diventato una delle frasi più note del secolo scorso («Il battito d'ali di una farfalla in Brasile può scatenare un tornado in Texas?»), Roberto Toscano afferma che «oggi la

realtà dell'interconnessione globale impone, nelle relazioni internazionali, standard etici che vanno ben oltre un concetto di responsabilità strettamente legalistico. La farfalla non *conosce* le conseguenze del suo battito d'ali; essa tuttavia non può escludere quella conseguenza. Passiamo così dalla nozione di responsabilità a un concetto simile, ma più restrittivo: quello di precauzione»⁵.

Pur mantenendo la sua eterna funzione di dare vita e nutrimento all'io morale, la «responsabilità per l'Altro», una responsabilità pienamente e autenticamente *incondizionata* che ora comprende anche il dovere della previsione e della precauzione, diventa ai nostri tempi la «realtà nuda e cruda» della condizione umana. Che riconosciamo e spontaneamente *presumiamo* o meno la responsabilità gli uni degli altri, questa responsabilità *ce l'abbiamo* già, e possiamo fare poco o nulla per scollarcela di dosso. Il 5% della popolazione mondiale può emettere il 40% degli agenti inquinanti del pianeta e usare/sprecare la metà o più delle sue risorse, e può ricorrere al ricatto militare ed economico per difendere col coltello tra i denti il suo diritto di continuare a comportarsi così. Può usare per il prevedibile futuro la propria forza superiore per far pagare alle vittime il prezzo della loro condizione (durante il nazismo gli ebrei non erano forse obbligati a pagare il biglietto del treno per Auschwitz?). E tuttavia la responsabilità è sua, non semplicemente in un qualsivoglia senso astrattamente filosofico, metafisico o etico, ma nel più concreto, terreno, diretto, causale (o ontologico, se desiderate) significato del termine.

Oggi la nostra responsabilità si estende a tutta l'«umanità». La questione della coesistenza (della «sopravvivenza reciprocamente assicurata») è andata ben oltre il problema dei rapporti di buon vicinato e della pacifica coabitazione con le persone che vivono al di là dei confini statali, in cui era stata confinata per gran parte della storia umana. Adesso coinvolge la popolazione umana *di tutto il pianeta*: dei viventi e di quelli che devono ancora nascere. La responsabilità di fatto, se non quella riconosciuta e data per scontata, abbraccia già oggi l'intera umanità, ma è probabile che non lo farà ancora a lungo. La *piena*, sentita accettazione dell'umanità di «selvaggi», «aborigeni», «tribali», «nomadi» e altre varietà di mezzi-uomini, uomini-non-compiuti e non-veri-uomini può ancora rimanere un «progetto incompiuto», ma il numero degli esseri non ancora ammessi nella «umanità» (vale a dire, in quanto oggetti di riflessione etica e responsabilità morale) si espande altrettanto e forse ancor più velocemente dell'elenco di quelli a cui è già stato dato un permesso di residenza. La crescente popolarità delle «dichiarazioni dei diritti degli animali in quanto esseri viventi» – come i popolari studi di Frans de Waal, Francis Kaplan o Jared Diamond⁶ – marciano un radicale mutamento nella percezione dei limiti ultimi della responsabilità umana.

Excursus: cosa possiamo imparare dalla storia dei «diritti degli animali»?

Oltre due secoli fa Jean-Jacques Rousseau sostenne che gli animali avessero lo stesso diritto a un'assistenza morale degli esseri umani, in quanto dividevano con questi la capacità di sentire dolore e di soffrire. Immanuel Kant negò che gli animali avessero un *diritto* all'assistenza morale, in quanto privi di poteri intellettivi, ma assegnò all'uomo il *dovere* di assisterli in quanto possedeva esattamente ciò di cui gli animali erano privi: la capacità di ragionare. Gli animali sono utili all'uomo, e per essere utili devono essere assistiti e accuditi, e soprattutto protetti dai pericoli. Prestare attenzione alle esigenze degli animali è perciò un dovere dell'uomo verso se stesso.

Dopo oltre due secoli di confino ai margini della «opinione civile», i messaggi di

Rousseau e Kant inviati – anche se non ricevuti – in tempi remoti sono oggi riemersi dal buco nero dell’oblio per approdare al primo posto dell’agenda politica. Durante il tragitto sono stati fusi e solidificati nell’idea di reciprocità tra diritti degli animali e interessi dell’uomo. Come ci si aspetterebbe da idee che si sforzano di mantenere validità riguardo ad atteggiamenti in rapida evoluzione, gli attributi comuni a uomini e animali tendono oggi a ricevere maggiore attenzione e ad essere considerati più importanti delle differenze che li separano. Uno dopo l’altro i confini tra l’uomo e il resto delle creature viventi, in passato laboriosamente fortificati e proclamati invalicabili, vengono cancellati. È poco probabile che il verdetto di Kant resista a tale pressione. Cultura e morale non sono più considerate proprietà esclusiva dell’*homo sapiens* e linea di confine del genere umano. Non è tanto, questa, una questione di scoperta scientifica di fatti, quanto di una «svolta attitudinale»: una repentina volontà di vedere ciò che prima passava inosservato e di liquidare come di scarsa o nessuna importanza ciò che prima era posto esattamente al centro dell’immagine del mondo. Ma che cosa ha generato tale svolta?

Ci si potrebbe azzardare a immaginare (ed è una supposizione credibile) che l’insistere sulla unicità dell’*homo sapiens* abbia perso la propria funzione allorché il bisogno e l’urgenza di differenziare i «livelli di umanità» (e dunque anche quelli di «bestialità») dei membri superiori e inferiori («civilizzati» e «ritardati») della razza umana venne meno, avendo perso la sua rilevanza concreta e utilità politica. Quanto meno controversa e contestata è l’appartenenza comune al genere umano, tanto meno sacrosanto e rigidamente sorvegliato è il confine che separa gli umani dai non-umani.

L’urgenza pressante di negare o svalutare l’umanità di alcuni membri della specie umana fu presumibilmente il principale motivo che spinse a cercare, trovare o inventare le prove e gli indizi della peculiarità umana. Si potrebbe obiettare a tale supposizione sostenendo che la ricerca fu stimolata anche, e in modo assai vigoroso, dal desiderio di rimuovere tutti gli ostacoli etici e le restrizioni morali al proposito moderno di conquistare «il dominio sulla natura» e quindi di costringere la natura conquistata a seguire modelli dettati esclusivamente da tutto quanto fosse ritenuto confacente al benessere del genere umano. Ma a questa obiezione si può di rimando obiettare che dopo tutto, l’idea del «dominio sulla natura» nacque insieme all’usanza pratica del dominio sugli uomini ed era sin dall’inizio destinata a perdere sia impulso che credibilità una volta che tale usanza finì con l’essere contestata e cadde in disuso. La pratica stimolò l’idea e fornì la griglia concettuale attraverso cui l’idea poté essere articolata. Il dominio sull’uomo fu proiettato, condotto e riportato in termini di invasione, conquista, colonizzazione e di alternativa tra assimilazione/espulsione, e furono questi termini che dettero senso al progetto del dominio sulla natura. Una volta che questi termini furono screditati e le pratiche ad essi correlati dichiarate criminose, il progetto del dominio sulla natura perse il suo fondamento. E così, improvvisamente, il venerato confine tra cultura (umana) e natura (non umana) perse l’importanza attribuitale e preservata per diversi secoli. Una dopo l’altra, le guardie di frontiera abbandonarono le torrette e i controlli di confine iniziarono a essere gradualmente eliminati.

Sulla difficoltà di diventare attore

Dunque, oggi siamo tutti spettatori: sappiamo che bisogna fare qualcosa, ma sappiamo anche che abbiamo fatto meno del dovuto e non necessariamente ciò che era più urgente fare; e che non siamo particolarmente ansiosi di fare di più e meglio, e ancora meno di astenerci dal fare ciò che non andrebbe fatto. A rendere ancora più straziante la

condizione dello spettatore, già penosa di per sé, sembra che il divario tra le cose *fatte* e le cose *da fare* si stia ampliando anziché ridursi. Nel mondo accadono sempre più cose che reputiamo gridino vendetta o attendano una soluzione, ma la nostra capacità di agire, e in particolare di agire con efficacia, sembra andare nel senso opposto, sempre più schiacciata dall'enormità del compito. Il numero di eventi e situazioni di cui veniamo a conoscenza e che ci gettano nella scomoda e riprovevole posizione di spettatore aumenta di giorno in giorno.

Keith Tester riassume in poche parole quello che sta rapidamente diventando il più cruciale e irritante dilemma del nostro mondo globalizzato: «Il mondo è, tra le altre cose, un produttore di orrore e atrocità, e tuttavia sembra non vi siano le risorse che potrebbero servire da base per la creazione di una risposta morale a molti di questi casi di sofferenza»⁷. In altre parole, Tester si chiede perché in questo nostro mondo esistano tanti spettatori; come mai il nostro pianeta si è trasformato in un'enorme e insolitamente efficiente branca della produzione moderna: una fabbrica straordinariamente produttiva di spettatori.

La prima risposta che viene in mente è, ovviamente, la distanza esistente tra lo spettatore e le sofferenze di cui è testimone. Non sono «il vecchio, la giovane, il ragazzo o il bambino» *accanto a te* a non aver fatto scattare una risposta morale che inducesse Tester, e noi con lui, a fermarsi e meditare sull'arcano processo della catena di montaggio di spettatori; sono invece tutte quelle persone sofferenti – poveri e miserandi uomini e donne di tutte le età che vivono (o muoiono) lontano dalle nostre case e dalle strade che solitamente percorriamo. La distanza tra noi e loro è enorme, incolmabile, insuperabile in base alla nostra capacità di camminare o viaggiare o agli strumenti che sappiamo come maneggiare e far funzionare. La nostra esperienza delle loro sofferenze è mediata da telecamere, satelliti, cavi, schermi, e un'esperienza mediata non ci permette che una risposta mediata: tirare fuori il portafogli e dare un contributo a una qualche organizzazione perché ci allievi la coscienza, almeno fino alla prossima sequela di immagini terrificanti mostrate in TV.

Di immagini ce ne sono a iosa. Appaiono nei nostri salotti con spaventosa regolarità, solo però per sprofondare nell'oblio pochi giorni o poche ore dopo, per fare posto ad altre immagini non meno scioccanti – e forse addirittura di più – di cui non c'è mai penuria.

Guardare immagini strazianti di carestia, vagabondaggio, eccidi di massa e disperazione assoluta è ormai diventata, ci dice Tester, una nuova «tradizione» della nostra epoca mediocratica. E come tutte le cose tradizionali, esse hanno perso il potere di traumatizzarci dal momento che sono state rese «aproboliche dalla routine quotidiana»⁸. È questo, osserva Tester, un altro (prevedibile) caso della *blasé attitude* di Georg Simmel: «Proprio come la città, la televisione offre tante di quelle cose che la nostra capacità di discriminazione cessa di operare in modo efficace». Henning Bech, un perspicace analista della vita urbana contemporanea, ha coniato il concetto di «telecittà» per rimarcare l'intima parentela tra risposte distaccate, o l'insensibilità del *flâneur* (sempre *presente* nella folla urbana, ma mai *parte di essa*) e l'esperienza del tele-dipendente. Gli istituti di carità istituzionalizzati e gli animatori dei «carnevali della pietà» una tantum lamentano la «fatica da compassione». E tuttavia, questo è esattamente il tipo di reazione che si sarebbero dovuti aspettare dai residenti della telecittà. Questi ultimi trovano stancante (noiosa) qualunque cosa duri più di un fugace momento e minacci di sopravvivere all'eccitazione scatenata dalla sua novità. Perché mai le immagini di miseria dovrebbero fare eccezione?

Le risposte più ovvie non sono però necessariamente le migliori. Ci sono almeno altri due fattori che meritano un'analisi più attenta ogni qual volta si riflette sull'enigma (e l'obbrobrio) delle risposte notoriamente effimere e tremule, spesso men che tiepide, agli orrori di sofferenze lontane viste alla TV.

Uno di questi fattori è stato individuato e registrato da Ryszard Kapusćin'ski, un instancabile esploratore di paradossi, antinomie e inattività della nostra globale casa comune: il divario tra *vedere e sapere*⁹. A seconda di quanto viene offerto alla vista, l'assorbimento di *immagini* può ostacolare anziché stimolare e facilitare l'assimilazione del *sapere*. Può anche pregiudicare la *comprensione* di quanto è stato osservato e interiorizzato, e tanto meno la capacità di individuarne le cause.

La sofferenza «come appare in TV» è nella gran parte dei casi trasmessa attraverso le immagini dei corpi emaciati degli affamati e dai volti sfigurati dal dolore dei malati. La fame supplica rifornimenti di cibo; la malattia implora medicine e dottori. Ed entrambi gli aiuti giungono prontamente: camion carichi di eccedenze alimentari che intasano i magazzini dei paesi ricchi per tenerne alto il prezzo e accrescere i profitti degli azionisti; e i nobili, dediti ed entusiastici volontari di Medici senza Frontiere che portano farmaci eccedenti, anch'essi stivati per gli identici motivi, nei depositi delle multinazionali farmaceutiche. Nulla si sa e niente viene detto sulle *cause* delle carestie e delle malattie croniche. Non un minimo accenno alla costante distruzione dei mezzi di sussistenza causata dal commercio *sans frontières*, allo smantellamento delle reti di sicurezza sociale sotto la pressione della finanza *sans frontières*, o alla devastazione di terreni e comunità da parte di monoculture imposte dai mercanti di semi geneticamente modificati in stretta collaborazione con i missionari delle motivazioni economiche della Banca mondiale o del Fondo monetario internazionale. Piuttosto, un pervasivo e persuasivo suggerimento che ciò che «appare in TV» sia un disastro autoinflitto abbattutosi su tribù distanti, esotiche e «molto diverse da noi» che si sono colpevolmente alienate una decente vita umana. E che – grazie a Dio (o alla nostra prudenza) – esistono persone fortunate e di buon cuore come noi, fortunate perché sensibili e industriose, pronte a salvare lo sventurato dalle raccapriccianti conseguenze della sua sfortuna e della sua condotta insensata causata da ignoranza o indolenza. E allora ecco Band Aid o Comic Relief, e le celebrità intente ad accendere il nostro interesse, attorniate da consumati intrattenitori che hanno il compito di mantenerlo vivo, e da computer che servono a farci sentire orgogliosi del nostro interesse, dirigono lo spettacolo della nostra munificenza e si emozionano per conto nostro mentre ci aggiornano sul vertiginoso progresso del nostro caritatevole aiuto. Come per magia, veniamo trasportati dai bui e squallidi nascondigli dei complici dei criminali ai villaggi turistici degli altruisti e magnanimi *chevaliers sans reproche*. La nostra responsabilità comune per i disastri umani ai quali siamo invitati a porre riparo non è assolutamente messa in discussione e non rovina minimamente la festa della reciproca assoluzione. La coscienza è al contempo pungolata e placata in un unico gesto caritatevole.

Kapusćin'ski mette a nudo il divario tra vedere e sapere. Ancora più grande, tuttavia, e anzi davvero abissale, è il divario esistente tra *sapere* e *agire*. Nonostante le circostanze sfavorevoli, se anche diventassimo consapevoli delle reali radici della miseria umana alla quale assistiamo, cosa potremmo fare (ammesso che possiamo fare qualcosa) per sradicarle, o addirittura per impedire che mettano radici? Luc Boltanski pone la più pertinente delle domande che potrebbero e dovrebbero essere poste: «Che forma può assumere l'impegno quando coloro che sono chiamati ad agire si trovano a mille miglia di distanza dalle persone che soffrono, comodamente seduti davanti al televisore, al

sicuro nel proprio salotto?»¹⁰.

Tester ricorda l'ansia che l'avvento di una rete globale di trasmissioni radiofoniche produsse in Alfred Weber: «Il mondo è diventato un luogo molto più piccolo: è onestamente impossibile mantenere qualsiasi pretesa di ignoranza su quanto accade»¹¹ – in qualsiasi luogo, anche nell'angolo più sperduto del pianeta. Ma le cose sono cambiate ancora più rapidamente dai tempi in cui Weber espresse la sua ansia.

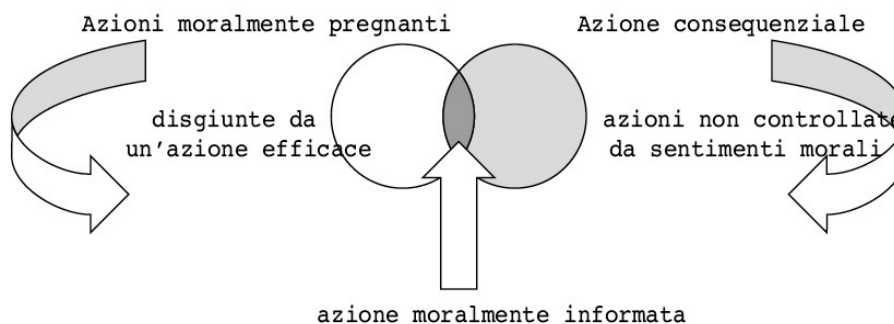
Non è solo la *quantità* di conoscenza disponibile (onnipresente e invadente) ad aver superato ogni aspettativa: anche la *qualità* delle informazioni è radicalmente cambiata. Quella che noi conosciamo e di cui sentiamo parlare non è semplicemente una versione degli eventi ai quali non abbiamo assistito, una diceria alla quale siamo liberi di credere o meno, una storia raccontata da terzi che possiamo accettare come vera o contestare e con un minimo di sforzo cancellare dalla coscienza. Una volta che le immagini (fotografie o filmati, pezzi di «realtà» congelati e preservati, e le loro repliche ancor più fedeli, copie non «analogiche», ma bensì «digitali», vale a dire perfette) finiscono col sostituire le parole, la natura elaborata, mediata, delle informazioni viene occultata e non può più essere usata per contestare la veridicità del messaggio e chiederne le prove. Virtualmente o meno, oggi noi siamo *testimoni* di quanto accade in quei luoghi distanti. Le sofferenze patite dalla gente non solo ci giungono alle *orecchie*, ma ora *le vediamo con i nostri occhi*. Come i famosi esperimenti di Stanley Milgram hanno dimostrato, da un punto di vista morale gli occhi sono incomparabilmente più sensibili delle orecchie. Anche se siamo «comodamente seduti al sicuro nel nostro salotto», guardiamo da vicino persone morire di fame o vittime dell'altrui crudeltà. Il nostro io morale viene quotidianamente molestato, pungolato, sfidato e chiamato a reagire.

Il problema tuttavia è che mentre diventa sempre più efficace la circolazione della conoscenza sulla nostra e altrui condizione, lo stesso non può dirsi della nostra capacità di azioni eticamente ispirate. La rete della nostra reciproca dipendenza si fa sempre più densa man mano che la globalizzazione avanza, ma il divario tra la portata delle conseguenze «impreviste» (o semplicemente ignorate o non calcolate) delle nostre azioni e quella di ciò che possiamo coscientemente e deliberatamente fare per mitigare tali conseguenze si fa sempre più ampio. I risultati della nostra azione e inazione vanno ben oltre i limiti della nostra immaginazione morale e della nostra disponibilità ad assumerci la responsabilità della buona e cattiva sorte delle persone la cui vita è stata direttamente o indirettamente colpita. Questo accade perché, paradossalmente, la nostra comune capacità di fare del male appare infinitamente maggiore della nostra comune capacità di fare del bene. È come se avanzassero gli strumenti e le tecnologie che causano infelicità (collettivamente, sebbene non intenzionalmente), mentre gli strumenti e le tecnologie che causano il bene (collettivamente e deliberatamente) restano al palo. Gli strumenti della felicità, diversamente da quelli che causano miseria, sembrano tutti su piccola scala, adatti solo alla vita privata e all'azione individuale. Ciò che possiamo fare per alleviare la condizione di chi soffre appare molto meno efficace di ciò che facciamo, intenzionalmente o meno, per contribuire alla sua infelicità.

Con ciò *non* intendo dire che la globalizzazione fomenti insensibilità e indifferenza morale. Non c'è motivo di supporre che siamo diventati o stiamo diventando meno sensibili alla sofferenza umana di quanto lo fossero i nostri antenati. Semmai, sembra vero il contrario. Tolleriamo sempre meno il dolore, perfino la vista del dolore degli altri, che siano uomini o animali (se siamo sicuri che è un dolore «reale»). Molti tipi di miseria umana un tempo docilmente accettati come normali e inevitabili, e anzi ritenuti indispensabili compagni della vita umana, sono stati ridefiniti come superflui e gratuiti,

ingiustificati o addirittura offensivi, e soprattutto oggi chiedono rimedio, gridano vendetta o – in mancanza dell’uno o dell’altra – reclamano un indennizzo (pecuniario).

Il problema tuttavia è che, diversamente dal passato, il nostro livello di consapevolezza del destino altrui e la nostra capacità di influenzarlo (sia nel bene sia nel male) *non coincidono*. I nostri antenati furono testimoni diretti di quasi tutte le conseguenze delle loro azioni perché ben di rado, o forse mai, l’entità di tali conseguenze superava il campo visivo del loro occhio nudo (o il raggio d’azione del loro braccio armato). Con l’avvento della nuova e crescente rete globale di dipendenze e di una tecnologia abbastanza potente da produrre effetti altrettanto globali delle azioni, questa situazione moralmente appagante è venuta meno. Conoscenza e azione non collimano più e l’area del loro incontro si restringe sempre più rispetto all’area in costante espansione della loro discordanza. Divergono più spesso di quanto confluiscono. Questa nuova situazione potrebbe essere schematicamente rappresentata da due cerchi le cui superfici coincidono solo marginalmente:



Solo una parte relativamente piccola di risultati e ripercussioni delle nostre azioni o inazioni è eticamente controllata e guidata da sentimenti morali; pochi prendono in considerazione i possibili effetti delle proprie azioni sugli altri, se non a proposito di persone direttamente coinvolte o partecipi dell’azione. D’altro canto, solo un numero relativamente piccolo di messaggi sulla sofferenza altrui ci giungono completi di informazioni chiare su cosa possiamo fare per recare aiuto, e soprattutto un aiuto radicale. Gran parte della conoscenza moralmente pregnante disponibile scoraggia l’impegno all’azione dal momento che non è assolutamente chiaro cosa possiamo fare (ammesso che possiamo fare qualcosa) per influire in modo incisivo sulla situazione. Molte, forse quasi tutte le nostre azioni hanno certamente un impatto sulle condizioni degli altri, anche se sono lontani e sconosciuti, ma solo poche di esse sono accompagnate sin dall’inizio da una riflessione etica.

Non sorprende dunque che sia facile rifiutare l’impegno senza grande tormenti morali, e che sia facile trovare argomenti che legittimano la negazione della colpa. Esortati a cercare (come Ulrich Beck ha memorabilmente affermato) soluzioni *biografiche* a contraddizioni *sistemiche*, a contare solo sulle nostre forze, individualmente possedute e individualmente gestite, ed essendoci stato quotidianamente detto e mostrato che tutti gli altri seguono o tentano alacremente di seguire questa esortazione, ci andiamo abituando all’idea che il nostro itinerario di vita individuale sia l’unica realistica preoccupazione e l’unico terreno su cui concentrare un’azione che sia efficace e non uno spreco di tempo. Raramente ci viene in mente che potrebbe esserci qualche motivo (e speranza) per cercare di cambiare le condizioni più generali nelle quali vengono plasmate le nostre biografie (e quelle di tutti gli altri esseri umani), ma si ricercano disperatamente soluzioni biografiche. Se ci venisse suggerito di tentare tale riforma, accoglieremmo tale

consiglio con scetticismo e diffideremmo di chi ce lo ha dato. Un rifiuto dell'impegno, basato sulla presunta inutilità e in definitiva sull'impotenza dell'azione collettiva, appare una decisione razionale, la conclusione legittima di una sobria, «razionale» valutazione del possibile e del fattibile.

E tuttavia... Per quanto razionale possa apparire tale rifiuto dell'impegno, non sempre la sua ineccepibilità logica placherà i morsi della coscienza. Si sa che la coscienza ignora ostinatamente le ragioni della Ragione e che ha ragioni che la Ragione non conosce. Non sempre cacciamo di mente le immagini dell'orrore. Molto spesso desideriamo aiutare le vittime, sebbene raramente andiamo oltre il telefonare e dare il nostro numero di carta di credito o spedire un assegno all'ente di carità il cui indirizzo appare sullo schermo. A volte aggiungiamo la nostra voce indignata al coro di condanna dei malvagi esecutori delle atrocità (quando hanno un nome) e al coro di elogi per i soccorritori delle vittime (quando i cronisti riescono a sottrarli al loro volontario anonimato). Quasi mai l'impegno arriva al punto di colpire il misfatto alla radice. E qualora desiderassimo un impegno di tale tipo, faremmo fatica a scoprire da dove iniziare e come procedere.

L'impegno *non* è qualcosa di inconcepibile; e neanche un impegno a *lungo termine* o un impegno a lungo termine fecondo, *efficace*, capace di cambiare il mondo. Ma forse possenti cospirano a impedirlo. L'assenza di un'adeguata percezione di cosa accade all'interno del bozzolo perfettamente sigillato dell'interdipendenza, dove sono stati covati gli orrori già visti e dove sono in gestazione quelli ancora sconosciuti, è un ostacolo estremamente arduo da aggirare o abbattere. La catena di nessi causali è troppo ramificata, contorta e aggrovigliata per poter essere seguita da persone non iniziate e che vanno di fretta; ma oltre a ciò, molte delle sue maglie tendono a essere nascoste in aree segrete disseminate di cartelli «vietato l'ingresso» e risultano inaccessibili se non provvisti di permessi d'ingresso rilasciati col contagocce e dopo severi controlli. Raramente i frammenti della catena accessibili alla vista formano un sistema coeso con punti d'ingresso chiaramente contrassegnati.

Certo, gli ostacoli a un efficace impegno di lungo periodo sono numerosi e molti di essi sono invalicabili. Si può tuttavia sostenere che la barriera più difficile da superare sia l'unilateralità del processo di globalizzazione. Il progressivo intreccio di dipendenze globali non è accompagnato, e tanto meno controllato e bilanciato, da strumenti di azione politica parimenti globali e potenti. Diffuse e sporadiche proteste «antiglobalizzazione», per quanto coraggiose e appassionate, non costituiscono certo una minaccia per le potentissime multinazionali quotidianamente vezzeggiate, difese e protette da governi che competono per conquistarsi le stelline Michelin dell'ospitalità e dalle forze armate fino ai denti che essi comandano. Per eliminare tale ostacolo, una migliore percezione non basta. Ma almeno sarebbe (per usare la memorabile frase di Churchill), «la fine dell'inizio».

A caccia del «momento politico» nel mondo globalizzato

Alla fine del XX secolo i poteri legislativi degli stati nazionali, e in particolare la loro capacità pratica di emanare ordinamenti normativi sovrani, erano ormai profondamente erosi. Gli affari (e in particolare i grandi affari, quelli che realmente contano quando si tratta di far quadrare i conti dello stato e assicurare i mezzi di sussistenza ai cittadini) sono riusciti nel loro tentativo di secessione dal regno della sovranità statale. Le fondamenta economiche della sopravvivenza e del benessere del genere umano sono oggi tornate a essere politicamente extraterritoriali, proprio come lo erano due secoli fa, sulla soglia

dell'era moderna, quando gli affari riuscirono a sottrarsi al rigido controllo etico delle comunità locali e a rifugiarsi in una «terra di nessuno» non ancora occupata e amministrata dall'emergere degli stati moderni, un'autentica terra di frontiera in cui il «legame del denaro» era l'unico vincolo sociale e la competizione all'ultimo sangue l'unica legge vigente.

Oggi giorno è riemerso uno spazio eticamente vuoto, al cui interno i poteri economici sono liberi di seguire le proprie regole o addirittura di ignorare qualunque regola. Questo nuovo spazio vuoto è il risultato dell'emancipazione dei poteri economici dal potere legislativo/di controllo di quello stesso stato nazionale che due secoli fa riuscì a mettere la cavezza alle forze economiche che correvano libere dal controllo comunitario. Questa volta, però, alla secessione non è ancora seguito l'emergere di poteri legislativi capaci di imporre restrizioni eticamente pregnanti sulle forze economiche. Oggi tali forze sono libere di agire globalmente, mentre esistono, nella migliore delle ipotesi, solo i germi e l'annuncio di un sistema legale e giuridico che sia vincolante a livello globale, di una democrazia globale o di un codice etico globalmente vincolante applicabile e rispettato.

Non esistono strumenti adeguatamente globali per un'azione eticamente motivata e globalmente informata. In assenza di strumenti adatti e mezzi di azione efficace, tutti noi – ciascuno di noi individualmente e tutti gli individui complessivamente – sembriamo condannati al ruolo di spettatori e destinati a mantenere quel ruolo per un futuro insostenibilmente lungo. Periodiche esplosioni di protesta contro l'esclusione dal processo decisionale politico e la condizione coatta di spettatori (la vera miccia, viene da sospettare, degli appuntamenti «antiglobalizzazione» in stile guerriglia) sembrano essere l'unica, penosamente inadeguata, alternativa alla supina accettazione di questo stato di cose. Richiamano l'attenzione, fanno prendere coscienza dei rischi futuri, a volte riescono a forzare la mano dei potenti su alcuni punti. Nel complesso tuttavia, sebbene rumorosi e violenti, comportano ben pochi cambiamenti reali nell'equilibrio del potere, per quanto nobili possano essere le intenzioni e grande il coraggio dei protagonisti. D'altro canto, un impegno costante e di lungo periodo all'azione collettiva volta a risalire alle radici della miseria umana, nata nel nuovo vuoto dell'etica globale, ha tutta l'apparenza di un sogno nebuloso. È tale nebulosità che avvolge l'annuncio alla Fukuyama della «fine della storia» nella nebbia della credibilità.

Solo tale impegno, tuttavia, – costante e di lungo periodo – merita di essere definito «il momento politico per eccellenza», «un atto che trasforma lo spettatore in attore», come afferma Luc Boltanski¹². Nulla che non sia un siffatto impegno potrà funzionare. Le altre risposte più frequenti allo spettacolo della miseria umana, come il dare la caccia a specifici colpevoli di specifici misfatti, o il lodare particolari benefattori di particolari vittime, arrega tutt'al più un sollievo temporaneo e localizzato. Nella gran parte dei casi, leniamo i sintomi più dolorosi della malattia solo per ridurre l'urgenza della sua cura. Troppo spesso, tuttavia, esse offrono la tanto necessaria e bramata foglia di fico alle autorità costituite, desiderose di pilotare l'onda montante della ripulsa morale lontano dalle vere fonti dell'oltraggio etico, e di mascherare il fatto che non fanno assolutamente nulla per ostacolare l'insorgere dell'oltraggio. Nel peggiore dei casi, ammonisce Boltanski, possono causare *più* miseria – come nel caso di «quelli al potere che sfruttano le vittime del passato per impadronirsi del futuro e ignorano le sofferenze del presente» anziché «posare lo sguardo sullo sventurato e guardare in faccia il male senza subito girare le spalle e volgersi verso benefattori e persecutori immaginari». Rifacendosi a Kouchner e Tricaud, due persone che meglio di altri hanno conosciuto le pene e le tribolazioni del

trovarsi improvvisamente dinanzi a dei malfattori all'opera e di portare soccorso alle loro vittime, Boltanski sostiene che chiunque si offra di spezzare il circolo vizioso della condizione di spettatore «dovrebbe sempre stare al capezzale delle minoranze», ma «senza illusioni, dal momento che le minoranze potrebbero diventare esse stesse oppressive». Non solo la porta della gabbia dell'osservatore passivo appare chiusa, ma la strada all'esterno sembra disseminata di trappole e trabocchetti.

Un impegno in grado di tenersi alla larga da questi pericoli e che sia abbastanza profondo da rendere lo sforzo risoluto e costante (soprattutto se deve essere sottoscritto da un gran numero di persone anziché da pochi individui votati alla causa e di mente aperta, dotati di forti convinzioni etiche) non potrà esistere fino a quando la fiducia nell'efficacia del discorso pubblico e nella sua capacità di stimolare un'azione collettiva concertata resterà tenue e fragile come tende a essere oggi nella nostra società totalmente individualistica. «Per affermare seriamente che il discorso è efficace, ci occorre il sostegno della complessa costruzione politica della *polis*»¹³. E potremmo aggiungere che è proprio questa costruzione a essere attualmente pericolante, in stato di degrado e bisognosa di una lunga, e già tardiva, riparazione. La fiducia nell'efficacia del discorso impegnato, e in particolare del discorso rivolto a quelle strutture politiche istituzionalizzate che si spera subordinino le loro azioni a motivazioni etiche e agiscano per raggiungere obiettivi etici, non è più data. Necessita di essere laboriosamente costruita e consolidata congiuntamente alle istituzioni eticamente motivate, attualmente assenti o troppo deboli per assolvere tale compito.

Basandosi sulla *Teoria dei sentimenti morali* di Adam Smith e sulla *Critica del giudizio* di Kant, due testi fondamentali assolutamente diversi per stile di argomentazione ma convergenti nelle loro conclusioni e messaggi, Boltanski suggerisce che il tanto ricercato sistema politico può assumere solo la forma della «comunità estetica» di Kant, vale a dire una comunità costruita sulle propensioni comuni e basata sul leale, reciprocamente riconfermato e crescente impegno dei suoi membri. La strada verso tale comunità, sempre secondo Boltanski, può passare soltanto attraverso il discorso impegnato, dialogico nelle intenzioni, volto sin dall'inizio e attraverso tutto il susseguente sviluppo all'approvazione di coloro ai quali è rivolto: a dimostrare che il tema del discorso è degno di approvazione.

Certo, non si tratta di fondamenta particolarmente solide su cui costruire una comunità forte e sicura di sopravvivere. Al contrario, la «comunità estetica della compassione» sembra caratterizzata da un'endemica fragilità che va compensata con una costante e appassionata dedizione da parte dei suoi costruttori, guardiani e attori.

Tutto ciò non è certo una collezione di proverbiali «regole empiriche». Si tratta di suggerimenti più che di istruzioni, di principi di strategia generale più che di ordini di marcia, di riflessioni sui modi e i mezzi della costruzione più che di schede tecniche. E tuttavia non ci si può legittimamente attendere di più dal coinvolto e responsabile analista dell'odierna condizione umana. Per citare ancora Tester¹⁴, ciò che un sociologo responsabile, desideroso di scaricarsi di dosso in modo onesto le proprie responsabilità, può fare è «diagnosticare il presente senza tuttavia offrire alcuna prognosi» né un «esplicito codice o ideale etico». Ciò che il sociologo coinvolto deve fare è «proporre che nell'essere umano potrebbe esserci molto di più di tutto ciò, ma poi avere l'onestà di rifiutarsi di dire cosa potrebbe essere quel di più». È compito del discorso impegnato, diretto alla costruzione della comunità, guidare l'uomo nel territorio che la diagnosi ha tracciato e mostrare i passi da intraprendere; fornire una risposta *pratica* alla domanda astratta.

Certo, non esiste alcuna garanzia che tale risposta verrà fornita, che verrà ascoltata una volta fornita e che sarà accettata una volta che sia stata ascoltata. Ma non c'è altro modo di scoprirlo se non quello di tentare di suggerire una risposta e sottoporla all'oculato giudizio degli altri uomini. È dovere del sociologo denunciare apertamente la «sottodeterminazione» di tutte le possibili soluzioni al comune dilemma; presentare tutta la complessità intrinseca nel definire il compito e nel tentare di realizzarlo in condizioni di profonda incertezza. E osserviamo che la vaghezza e l'ambiguità con cui la tortuosa strada che porta dalla condizione di spettatore a quella di attore è stata tracciata non sono diverse dall'incompletezza di un'altra nozione (abilmente discussa da Robert Fine in riferimento a Hannah Arendt¹⁵), «non tanto una colpa quanto una ricetta per esprimere giudizi e prendere decisioni con gli strumenti di cui disponiamo». Potrebbe essere questa la sorte di qualsiasi discorso impegnato: non poter fare altro che *fornire ostaggi al fato*. O piuttosto, fornire ostaggi non tanto al *fato* quanto al *dialogo* – nella speranza che il numero di quanti oggi tacciono, sono disinteressati o occupati in altre faccende e che si lasceranno alla fine coinvolgere aggiungendo nuova ricchezza e vigore al dialogo, crescerà. Non esiste altra medicina contro la sindrome da silenzio/indifferenza se non il discorso impegnato.

A coloro che soffrono e aborriscono la propria condizione di spettatori, come anche a coloro che vorrebbero che gli spettatori acquisissero i mezzi e sviluppassero la determinazione necessaria per elevarsi allo status di attori morali, non si può prospettare che la strada di una lunga e difficile lotta. Entrambi devono ancora trovare i mezzi, nonché il coraggio e la volontà per utilizzarli. Difficilmente il fine che tali mezzi si pongono e si spera possano raggiungere può essere espresso meglio di come ha fatto Hannah Arendt quando si volse a guardare i mali del «secolo degli spettatori». Il compito, osserva la Arendt, consisteva nell'«assumersi la responsabilità di tutti i crimini commessi dagli esseri umani, in cui a nessun popolo viene assegnato il monopolio della colpa e nessuno si considera superiore, in cui i bravi cittadini non si ritraggono inorriditi dinanzi ai crimini dei tedeschi e dichiarano 'grazie a Dio io non sono così', ma piuttosto riconoscono impauriti e tremanti il male incalcolabile di cui l'umanità è capace e ingaggiano ovunque contro di esso una lotta strenua e impavida»¹⁶.

Riflettendo sull'eredità del secolo che si è appena concluso, Göran Rosenberg ha suggerito che non necessariamente le divisioni temporali più significative concordano con il calendario. Per Rosenberg il XIX secolo, contrassegnato da esuberanza e fiducia giovanile ormai estinte, è iniziato in realtà nel 1789 e si è concluso nel 1914. Potremmo affermare che il XX secolo, caratterizzato dalla sinistra scoperta che il male può riemergere dal solco della civiltà non solo indenne, ma addirittura rinnovato e rafforzato, è iniziato nel 1914. Quando si concluderà, resta tuttora una questione aperta. E dipende dagli spettatori che si sforzano di trasformarsi in attori dare risposta a tale domanda, *essere essi stessi la risposta*.

¹ Si veda Stanley Cohen, *States of Denial: Knowing about Atrocities and Suffering*, Oxford 2001 (trad. it. *Stati di negazione: la rimozione del dolore nella società contemporanea*, Roma 2002).

² Ivi, pp. X, 1.

³ Petruska Clarkson, *The Bystander: An End to Innocence in Human Relationships?*, London 1996, pp. 6-7, XVIII, XVII.

⁴ Keith Tester, *Moral Culture*, London 1997, pp. 5-6.

⁵ Roberto Toscano, *The ethics of modern diplomacy*, in Jean-Marc Coicaud e Daniel Werner (a cura di), *Ethics and International Affairs: Extents and Limits*, Tokyo/New York/Paris 2001, p. 73.

⁶ Si veda l'analisi di Pierre Vandegiste, *Le proper de l'homme et la culture chimpanzée*, in «Le Monde des Débates», giugno 2001, pp. 22-3.

⁷ Tester, *Moral Culture* cit., p. 17.

⁸ Ivi, pp. 30, 32.

⁹ Ryszard Kapus'cin'ski, *Les médias reflètent-ils la réalité du monde?*, in «Le Monde Diplomatique», agosto 1999, pp. 8-9.

¹⁰ Luc Boltanski, *La souffrance à distance*, qui citato dalla traduzione inglese *Morality, Media and Politics*, Cambridge 1999, p. XV (trad. it. *Lo spettacolo del dolore: morale umanitaria, media e politica*, Milano 2000).

¹¹ Tester, *Moral Culture* cit., p. 22.

¹² Boltanski, *La souffrance à distance* cit., pp. 31, 192, 119, 182.

¹³ Ivi, p. 18.

¹⁴ Tester, *Moral Culture* cit., p. 20.

¹⁵ Si veda Robert Fine, *Crimes against humanity: Hannah Arendt and the Nuremberg debates*, in «European Journal of Social Theory», 3, 2000, pp. 293-311.

¹⁶ Hannah Arendt, *Essays in Understanding*, New York 1994, p. 132.

Conclusione.

Utopia senza «topos»

Raffrontare la vita «così com'è» con la vita come *dovrebbe* essere (vale a dire, una vita *immaginata* diversa dalla vita *conosciuta*, e in particolare una vita che è migliore e sarebbe *preferibile* alla vita *conosciuta*) è un tratto distintivo, caratterizzante dell'umanità. L'umano essere-nel-mondo, cioè proprio dell'uomo, significa essere in-anticipo-sul-mondo. In «umano essere», «umano» è la parte che «spicca», anticipando il resto dell'essere, mentre «il mondo» è quel «resto» che viene lasciato indietro. «Il mondo» è sinonimo di limiti – ma di limiti che esistono nel (e durante il) processo del loro superamento.

La vita *umana* è sospinta e mantenuta in rotta dal desiderio di trascendenza. La trascendenza – la trasgressione – è la modalità dell'essere-nel-mondo dell'uomo. Impedire la trasgressione e/o rifuggire dalla trasgressione segnalano una condizione patologica di quell'essere umano. Occorrono molti sforzi per produrre quella patologia, e pochissimi o nessuno di quelli compiuti lungo tutta la storia – dal poliziotto di quartiere che vigila sulla routine quotidiana ai campi di concentramento gestiti dallo stato, dal controllo sui corpi a quello sulla mente – sono riusciti a raggiungere lo scopo. Inoltre, se non fosse per la capacità d'immaginare una vita diversa da quella vissuta (e per la conseguente irriverenza per i limiti, coniugata al desiderio di oltrepassarli), non sarebbero mai nati l'interesse e il tentativo di fissare limiti in perpetuo movimento, di sigillare confini notoriamente porosi e di vietare la trasgressione.

L'esigenza di trascendere è l'attributo maggiormente caratterizzante, universale e presumibilmente il meno facile da sradicare dell'esistenza umana. Lo stesso non può dirsi, tuttavia, delle sue articolazioni in «progetti», vale a dire in programmi di cambiamento coesi ed esaurienti, con una chiara visione della vita che tale cambiamento dovrebbe produrre. Perché l'onnipresente esigenza di trascendere possa essere articolata in «progetti» devono verificarsi delle condizioni speciali, e la natura di tali condizioni definisce le forme delle articolazioni possibili. L'utopia è una delle forme che tali articolazioni possono assumere. Le condizioni che hanno definito tale forma erano quelle della modernità nella sua iniziale fase solida. Tale particolare forma fu individuata e separata dalle altre articolazioni dell'esigenza di trasgredire da due straordinari attributi: la territorialità e la finalità.

L'immaginazione sedentaria

Il primo attributo è insito nel nome stesso, coniato da Thomas More ma successivamente adottato come nome generale per una lunga serie di articolazioni che hanno costellato l'itinerario storico dell'era moderna. «Utopia» fa riferimento a *topos*: *luogo*. Comunque fossero immaginate, le visioni di una vita diversa e nel complesso migliore insite nella descrizione delle utopie erano sempre «definite territorialmente»: associate e confinate in un territorio chiaramente definito.

La loro diversità di fondo dal mondo comune, noto sino ad oggi ai lettori attraverso la loro pratica quotidiana, era implicita nella loro enorme distanza fisica dalle terre esplorate e segnate sulle cartine, e ulteriormente enfatizzata dall'ubicare il sito della «buona vita» su un'isola remota o all'estremo limite di un sentiero ancora sconosciuto e inesplorato, impegnativo e insidioso, a volte del tutto impraticabile. Le pene e le tribolazioni patite dai viaggiatori solitari prima di raggiungere o di finire casualmente nella terra di Utopia indicavano la mancanza di passaggi chiari e tanto meno semplici dal mondo della vita quotidiana alla «buona vita» che la terra appena scoperta incarnava. E qualunque sorta di felicità potesse essere goduta entro i confini territoriali di Utopia, non poteva essere esportata né trapiantata e tanto meno poteva mettere radici in un suolo e clima diversi, come ad esempio scoprirono gli sventurati viaggiatori di James Hilton, con loro grande disperazione, a Shangri La.

Il mondo della modernità solida era sedentario. Era un mondo fatto di oggetti pesanti, massicci, immobili. Era un mondo palesemente e consciamente *territoriale*. Tutte le identità, nonché le differenze, le contraddizioni e gli antagonismi, erano *glebae adscripti*. Tutte brandivano, come segno di distinzione o marchio d'infamia, indirizzi fissi e registrati, essi stessi invenzioni dell'emergente idea moderna di amministrazione. In tale idea, «dirigere le cose» significava fissarle nel loro luogo «naturale», o trasportarle in luoghi più «confacenti» e lì mantenerle. Potere e sovranità erano misurati e valutati con l'aiuto di metafore spaziali come «portata» e «volume», e definiti in base ai loro confini fisici.

In quella fase sedentaria, solida, della modernità, esisteva un'intima corrispondenza tra spazio e potere. Il potere era una nozione correlata ad ambiti geograficamente definiti. Le potenze prendevano il nome del territorio su cui esercitavano la propria autorità. E viceversa: lo spazio era diviso, e le sue divisioni erano circoscritte in base alle potenze che governavano su di esso. Gli stati che con l'avvento della modernità sostituirono i regni dinastici come sedi di suprema autorità erano entità *territoriali*. Era sul proprio territorio che lo stato prevaleva, *superiorem non recognoscens*.

Il potere dello stato era tagliato a misura del suo territorio e si presumeva aumentasse (o diminuisse) parallelamente alle sue acquisizioni (o riduzioni) territoriali. Come giustamente afferma Roberto Toscano, «territorio significa risorse, popolazione e controllo strategico. Il territorio è il corpo stesso dello stato, cosicché ogni perdita di territorio è percepita come una mutilazione, ogni acquisizione come una crescita organica (o, più spesso, una riacquisizione di arti precedentemente staccati)»¹. Alla luce del modo in cui l'integrità del territorio posseduto dallo stato è vista e percepita, «l'insignificante taglio di un'unghia» tende a essere visto come «la dolorosa mutilazione di un braccio».

L'estensione del territorio era coeva all'estensione della sovranità. «Sovranità» (secondo la sintesi della consuetudine moderna di Carl Schmitt così com'è stata di recente rianalizzata da Giorgio Agamben²) consisteva nel potere di includere o di escludere. Sovrano è colui che *decide sullo stato di eccezione*. Notiamo tuttavia come sia precisamente la territorialità del potere che fa della capacità di escludere una così terrificante arma dell'autorità sovrana, anzi il fattore costitutivo della sua «materialità». Nella misura in cui il potere è e resta collimante con il territorio sul quale si estende la sua sovranità, l'atto di esclusione non significa il venir meno della legge, ma al contrario il suo intervento; non l'indifferenza o la neutralità giuridica, ma un'attivissima partecipazione e «presa di posizione». L'atto di esentare (l'assolvere da doveri, ma anche il privare di diritti) non pone l'esentato fuori portata del lungo braccio della legge; al contrario, lo espone, ora

nudo, inerme e disperato, al totale potere della legge. Il decretare uno stato di eccezione (focalizzato per definizione, in quanto sceglie i suoi oggetti e li separa dal resto) è la più straordinaria e terrificante delle armi punitive che il sovrano può brandire con il suo braccio giuridico. Il diritto di decretare, distribuire e ridistribuire esenzioni è il vero obiettivo di tutte le lotte di potere.

Il sovrano è tale nella misura in cui controlla l'accesso alla Casa della Legge. Chiunque si trovi fisicamente presente entro i confini territoriali dello stato sovrano cade sotto quel controllo. All'interno di un territorio in cui a ciascun cittadino viene assegnato il proprio legittimo posto, un'entità che venga esclusa da tale assegnazione e a cui venga dunque negato un proprio posto viene privata dei propri diritti: non possiede nessuno dei diritti che gli altri cittadini hanno l'obbligo di rispettare (imposto e controllato dallo stato). Tra i cittadini, tutti vestiti in uniformi fatte di categorie giuridiche, la sua vita è «la vita nuda», una vita puramente corporea priva di qualsiasi valenza giuridica. Un «territorio sovrano» è l'espressione della propria cartina geografica: un'immagine su uno spazio fisico pieno di corpi umani prodotta da una fitta tela di categorie giuridiche.

Nella misura in cui è armato della sanzione ultima dell'esenzione, il potere sovrano trasforma la propria legge in una gabbia, rendendo l'uscita dalla gabbia un destino temuto, rifiutato e troppo terrificante per poter essere considerato un prezzo accettabile per la libertà, e l'ingresso in essa un privilegio che va conquistato e gelosamente preservato. I prigionieri hanno tutti i motivi di vedere la gabbia come un riparo (forse poco confortevole, ma sicuro). Si tratta di una gabbia nella quale quasi tutti i candidati chiedono di essere ammessi e che quanti si vedono rifiutato l'ingresso sognano come redenzione ultima.

Dentro la gabbia della legge doveva scorrere la vita di un suddito del sovrano; per tutta la vita, dalla culla alla bara. Non avendo lasciato altra alternativa, se non quella di una vita adatta esclusivamente a una bestia o a un dio, come Aristotele ammoniva, il sovrano poteva contare sull'ubbidienza dei sudditi che non erano né l'una né l'altra cosa. Quei pochi così arditi da immaginarsi simili agli dèi potevano facilmente essere censurati e relegati nell'oblio, mentre la gran parte dei sudditi e aspiranti tali avrebbero rifiutato la condizione degli abbietti e avrebbero preferito la gabbia all'isolamento.

Essendo la sovranità di natura territoriale, il tipo di isolamento maggiormente aborrito e temuto era quello generato dall'eccezione all'interno della gabbia: gli apolidi dentro lo stato, i *sans papiers* tra i titolari di passaporto, sarebbero stati le moderne incarnazioni dell'*homo sacer*: i «corpi nudi», adiafori, fortemente desocializzati e de-eticizzati, esclusi dalla legge umana e divina, corpi che possono essere distrutti impunemente e la cui distruzione non avrebbe avuto alcun significato umano o divino.

Il sovrano ha il potere di escludere. Il sovrano ha anche il potere di rinunciare a escludere. Soprattutto, il sovrano ha il potere di stabilire le condizioni che distinguono i due poteri. Possiamo dire che il significato ultimo della parola «ordine», quell'obiettivo supremo dell'intera condotta moderna, sia stato l'aver tracciato quella distinzione in modo chiaro e preciso, indiscutibile e incontrovertibile, e quindi di averla resa invulnerabile al dissenso e alla contestazione. Non è stato tanto il potere di legiferare, quanto piuttosto quello di sospendere o abrogare la legge, l'arma principale del moderno processo di costruzione e preservazione dell'ordine. L'inclusione territoriale non basterebbe se non fosse affiancata dal potere di esclusione. Non esisterebbe sovranità territoriale se il sovrano non avesse il potere di scegliere tra il concedere e il rifiutare l'ammissione nella gabbia/rifugio della legge. E ci sarebbe ben poca differenza tra ordine e disordine, tra dominio della legge e assenza della legge.

La presenza del despota sovrano era data per scontata da tutti quelli coinvolti nella costruzione e preservazione dell'ordine; la questione di come illuminare (leggi: addomesticare e addestrare) il despota fu una naturale conseguenza. Al cuore dell'idea di «despota illuminato» c'era uno stato di cose in cui il sovrano non sarebbe mai – o quanto meno solo in circostanze eccezionali – ricorso al proprio potere di esclusione. Più precisamente, uno stato di cose in cui il numero e la frequenza di circostanze eccezionali fossero ridotti al minimo se non eliminati del tutto, scongiurando così in gran parte o in tutto l'eventualità di dover agire in modo «non illuminato».

Il creare tale situazione e il renderla duratura doveva essere un compito congiunto del sovrano e dei suoi sudditi. O, piuttosto, una tale situazione sarebbe più probabilmente emersa in uno scenario in cui era improbabile che i cittadini facessero mosse tali da provocare/scatenare il ricorso del sovrano al suo potere di esclusione, e in cui era dunque improbabile che il sovrano vi ricorresse. Il despota «illuminato» sarebbe stato tale nella misura in cui avesse usato il proprio potere sovrano al fine di creare tale situazione e renderla permanente.

Il sovrano non poteva cedere il suo potere di esclusione senza abdicare la propria sovranità. Ma i suoi terribili poteri potevano essere tenuti sotto controllo in un modo indiretto: facendo sì che i cittadini evitassero quel tipo di trasgressione passibile della pena di esclusione. Qualsiasi condizione di potere illuminato si potesse concepire, questa avrebbe vincolato tanto i sudditi quanto il sovrano. Tutte le immagini di una tranquilla coabitazione umana presumevano un *permanente vincolo reciproco* tra governanti e governati e la capacità di ciascuna parte di circoscrivere e ridurre la gamma di opzioni tra cui l'altra parte poteva essere tentata di scegliere.

Come tutte le altre teorie dell'epoca, il pensiero utopico dava per scontata la territorialità di qualsiasi ordine, anche del «buon ordine» che si sforzava di forgiare e applicare alla realtà sociale. I modelli differivano per molti aspetti (sebbene meno di quanto i loro inventori immaginassero), ma erano tutti radicati in un *topos* – un territorio separato e isolato dal resto dello spazio e al contempo internamente integrato – gentilmente concesso dal potere che era sovrano all'interno dei propri confini, *superiorem non recognoscens*. Ciascuna società utopica aveva un indirizzo permanente nello spazio precipuamente ed enfaticamente fisico, anche se immaginario, e l'indivisa sovranità di un consiglio di anziani o di un benevolo Re Sole che stabiliva le regole del gioco della vita per tutti i suoi membri era il fondamento della sua stabilità e la garanzia della sua durata.

A tutti i fini pratici, una buona vita significava una vita vissuta in una buona società, mentre l'idea di «buona società» era a sua volta correlata a una popolazione che abitava un territorio tracciato e registrato, e quindi proiettato sullo spazio fisico, dai saggi e benevoli poteri di un buono stato.

L'immaginazione utopica era essenzialmente architettonica e urbanistica. I creatori di modelli incentravano quasi tutta la loro attenzione sul tracciare e mappare, lasciando il compito di proiettare la mappa sul territorio (o più esattamente il compito di ricreare la realtà a somiglianza della mappa) ai governanti del *topos*. Il fine era elaborare un progetto spaziale che garantisse un posto giusto e appropriato a tutti coloro per i quali era stato ideato.

Nella bozza di questa cartina prospettica di Utopia vennero adombrati entrambi i tagli (di fatto inseparabili) della lama del potere. La costruzione del buon ordine fu invariabilmente un esercizio di inclusione ed esclusione: di incondizionalità della legge e di incondizionalità delle sue esclusioni.

L'atto di esenzione implicito nel piano di Utopia fu tuttavia considerato in generale

una misura straordinaria. Una volta che fu assegnato il proprio posto a ciascuno di quelli interni, e una volta che tutti coloro per i quali non era stato riservato un posto fossero deceduti, se ne fossero andati di propria volontà o fossero stati costretti ad abbandonare la città, non ci sarebbe più stato bisogno di esercitare alcun potere di esenzione. La spada del potere sarebbe rimasta per sempre nella guaina, conservata a uso pedagogico per le nuove, felici generazioni, essenzialmente come pezzo da museo, una reliquia dei tempi andati, «pre-buona società».

Si potrebbe sostenere che questa speranza è stata il principale motivo per cui il termine «utopistico» abbia acquisito nel corso della storia moderna il sapore semantico di un immaginifico, forse inutile, ma comunque irrealizzabile progetto e sia finito nei dizionari moderni in compagnia di termini quali «immaginario», «chimerico», «irrealizzabile» o «fantasioso».

L'immaginazione paralizzante

Veniamo ora al secondo dei due attributi onnipresenti del pensiero utopico: la finalit .

Come a trarre spunto dalla prova – notoriamente infondata – dell'esistenza divina di Anselmo d'Aosta (alcuni esseri sono superiori ad altri, e quindi deve esistere un essere migliore di *tutti* gli altri esseri, l'essere perfetto e imperfettibile, ovvero Dio), gli utopisti davano per scontato che la lunga serie di miglioramenti apportati alla realt  sociale, disseminati su un lungo arco temporale o condensati in stile rivoluzionario che fossero, avrebbero inevitabilmente portato non solo a una societ  migliore, ma alla migliore societ  concepibile, la societ  *perfetta*, la societ  in cui qualsiasi ulteriore cambiamento sarebbe potuto essere solo in peggio. Il passaggio da una qualsiasi «realt  realmente esistente» alla societ  perfetta avrebbe costituito un gigantesco balzo in avanti e un mutamento davvero formidabile, dopo il quale non sarebbero per  stati necessari altri salti, e non si sarebbe cercato o desiderato alcun altro cambiamento, con il suo solito irritante fardello di rischi, paure e un disagio non certo meno penoso e straziante perch  «transitorio».

Esistono fin troppe ingiustizie nel lungo elenco degli errori umani; fin troppi punti vuoti sulle cartine dell'universo e fin troppe variabili ignote nell'equazione della condizione umana; troppi strumenti e artifici non ancora inventati o scoperti nell'inarrestabile progresso dell'uomo verso il pieno controllo del destino umano; troppi paragrafi nel codice della vita felice ancora non scritti e aggiunti al libro della legge; troppi bisogni umani ancora insoddisfatti perch  l'offerta non tiene il passo della domanda e le fabbriche non reggono il ritmo di produzione necessario. E cos  si pu  sperare (essere certi) che tutti i punti vuoti nella conoscenza umana verranno riempiti, tutti gli errori emendati uno a uno dalla vita sociale, tutti i bisogni soddisfatti, tutti i precetti per una vita felice rivelati e gioiosamente adottati. La marcia verso la perfezione   certamente lunga e perigliosa, ma da qualche parte in un nebuloso futuro deve pur esistere una ben delineata, anche se appena visibile *linea di arrivo*. Utopia era quel *topos* che premiava i viaggiatori: la fine del pellegrinaggio che avrebbe (sebbene retrospettivamente) ripagato delle difficolt  e tribolazioni patite e degli sforzi occorsi per superarle.

All'epoca dei primi progetti di Utopia, il mondo sembrava essere entrato in uno stato di rivoluzione permanente. La principale calamit  che caratterizz  la moderna opera di costruzione dell'ordine fu un fenomeno di dissesto e di frantumazione costante, apparentemente infinito, come un terremoto cui segua un'eruzione vulcanica cui segua

un tornado. Il crollo degli scenari familiari, lo spezzarsi dei legami di amicizia e mutua assistenza resero le passate consuetudini inservibili e il loro apprendimento inutile, mentre modi di vita nuovi e mai sperimentati apparivano infidi e rischiosi proprio perché tali.

Utopia sarebbe stata il bastione della certezza e della stabilità: un regno di tranquillità, anziché confusione, chiarezza e fiducia in sé; anziché i capricci del destino, una sequenza di cause ed effetti costante e coerente, priva di sorprese; anziché il labirintico intreccio di passaggi tortuosi e svolte improvvise, percorsi rettilinei, ben tracciati e ben battuti; anziché opacità trasparenza; anziché casualità, una routine ben radicata e perfettamente prevedibile.

In breve: le sofferenze della rivoluzione moderna causate dalla vessante incostanza e apparente casualità della vita modernizzata e modernizzante giunta sulla sua scia derivavano dal poco familiare stato di entusiasmante/terrorizzante libertà, con tutto il suo carico di paura dell'ignoto ed eccitazione per la novità. Le utopie erano gli auspicati prodotti finiti di una sagace applicazione della plasticità del mondo e della nuova (vera o presunta) libertà di riforgiare le condizioni umane al fine di costruire un mondo libero dalla calamità dell'incertezza e assicurato contro ulteriori rimodellamenti: un mondo immune a qualsiasi altro mutamento.

In altre parole, le utopie erano schemi della routine che si sperava di riportare in vita. Ma una routine che questa volta, nella sua nuova incarnazione, sarebbe stata immune ai terremoti che scossero e devastarono l'antica routine e ne impedirono la ricostruzione. Le utopie erano le visioni di una vita in cui la libertà non era altro che la comprensione e l'ubbidiente, volontaria e riconoscente accettazione del bisogno; grazie all'assenza di contrapposizione tra il possibile e il reale, tra il desiderato e il realizzabile, il bisogno non sarebbe stato più vissuto come un onere o un'oppressione. Una volta che i desideri fossero stati gratificati, nulla sarebbe stato agognato se non l'ottenibile. Nel mondo utopico del perfetto equilibrio tra «obbligo» e «necessità», la vita sarebbe stata immune agli accidenti e qualsiasi deviazione dalla norma non sarebbe stata che una seccatura momentanea, facile da individuare e sistemare.

Utopia è la visione di un mondo rigidamente controllato, monitorato, amministrato e quotidianamente gestito. Soprattutto, è la visione di un mondo preordinato, un mondo in cui previsione e pianificazione tengono alla larga le forze del caso. La visione di Utopia era quella di un mondo ordinato, strettamente controllato nel suo quotidiano operare e regolarmente revisionato.

Un tale mondo non sarebbe stato concepibile se non per il gruppo di saggi che scrupolosamente e meticolosamente calcolavano lo scenario in cui si enucleano le idee e si eseguono le azioni, di cui poi si esaminavano quotidianamente i risultati in modo da poter apportare aggiustamenti e correzioni prima che gli errori di progettazione si trasformassero in minacce al perfetto funzionamento del tutto. E così Utopia dovette essere un mondo di coinvolgimento stretto, intimo e quotidiano tra governanti e governati: tra governanti severi ma benevoli e i loro sudditi ubbidienti ma felici. E un mondo di saggi, il cui compito consisteva nel garantire la benevolenza dei governanti e la felicità dei governati.

I governanti potevano permettersi di essere benevoli dal momento che nello scenario progettato i sudditi erano guidati dalla propria libertà di fare ciò che dovevano fare, e l'eventualità che desiderassero fare qualcosa di diverso dal dovuto era minima, se non nulla. In altre parole, i governati potevano sentirsi felici perché in questo scenario accuratamente elaborato avrebbero sempre desiderato fare ciò che dovevano fare e

null'altro che quello, e in tal modo non avrebbero mai patito sulla propria pelle il potere coercitivo del governo e la punizione che attendeva il recalcitrante. Nella perfetta società di Utopia non occorre che i filosofi fossero re, ma nessun re poteva fare a meno degli uomini saggi, dei filosofi. Come il Dio dei teorici scolastici tardomedievali, i filosofi – gli uomini saggi – elaboravano il meccanismo della società perfetta e quindi rivelavano ai re e ai loro servitori come metterlo quotidianamente in moto e come tenerlo sempre ben pulito e oliato.

Utopia era il prodotto dell'«epoca del coinvolgimento e della dedizione». Di un coinvolgimento a tre: principi, cittadini e saggi; un coinvolgimento nel territorio e un'adesione a esso, congiunto, continuo e per un prevedibile «per sempre» abitato da tutti e tre gli elementi. E di dedizione a uno scopo, e questo scopo era la creazione e preservazione dell'ordine ultimo, immune da incidenti/rischi/incertezza, della società perfetta.

L'immaginazione nomadica

Non è stato sempre così, né tale stato di cose, una volta attuatosi, sarebbe durato a lungo. Come Peter Scott ha di recente affermato: «Lo studioso errante del Medioevo potrebbe essere stato sostituito dal conferenziere di grido, che a sua volta potrebbe essere in procinto di essere superato dalla rivoluzione informatica, col suo potenziale di teleconferenze, convegni internazionali cui ognuno partecipa da casa propria, e così via»³. Queste due forme, separate da secoli, di extraterritorialità degli studiosi sono «manifestazioni della stessa idea di fondo: che scienza e cultura non conoscono frontiere».

La prima viene dall'epoca precedente a quella del coinvolgimento/impegno; la seconda deriva dall'attuale condizione di un mondo sempre più globalizzato fatto di confini statali in sfacelo e di una rete globale sopranazionale di capitale, conoscenza e capitale di conoscenza. Stretta tra i due periodi la cui durata complessiva è ancora sconosciuta ma certamente di gran lunga maggiore del previsto, l'era del coinvolgimento/impegno, quell'epoca di immaginazione sedentaria e paralizzante e di successiva prodigalità utopica, appare sempre più come un breve periodo, una momentanea deviazione dalla tendenza storica normale o prevalente, più che una tendenza costante o un augurio per il futuro. Quel breve episodio fu il periodo della costruzione della nazione e dello stato, quei due processi che si sono rinforzati a vicenda e che converterebbero nella più straordinaria e faticosa delle invenzioni sociali moderne: lo stato nazionale.

I due processi correlati furono innescati dalla crescente inefficacia e dall'imminente crollo dell'*ancien régime*, con le sue autorità istituzionalizzate nelle vesti di guardiacaccia più che di giardinieri, e che si limitavano per lo più a rastrellare le eccedenze di prodotto lasciando però la scelta delle modalità di produzione alle antiche e imperscrutabili leggi della consuetudine e della tradizione, astenendosi volutamente da qualsiasi ingerenza d'ordine amministrativo.

L'idea moderna di un ordine *progettato* e *gestito* nacque accanto al capezzale di tale routine, riproducendosi in modo inconscio anziché preordinato, con un senso di «senza di noi, il diluvio» nel ruolo di levatrice. La concezione di una «buona società» diretta dai benevoli ma esigenti poteri statali della nazione partecipe/premurosa e la prospettiva di portare sotto controllo e gestione quotidiani le erratiche forze del caos, che al momento non erano domate né dalla mano morta della tradizione né da quella armata della polizia, erano glosse ideologiche gemelle su quella confluenza di necessità e apprensione. Il senso

di fiducia e sicurezza di sé basato sulla fede nei poteri illimitati della ragione e della risolutezza umana avrebbero realizzato quell'impresa che evidentemente la provvidenza e le «cieche forze della storia» non erano riuscite magicamente a compiere. Quel cambio di guardia sarebbe stato successivamente registrato, e solo retrospettivamente, come «il progetto della modernità».

Il desiderio di una vita migliore si incentrò sulla ricerca del modello di una buona *società*: una società più capace di soddisfare la totalità dei bisogni umani rispetto a tutte le sue alternative concepibili e di offrire uno scenario di vita umana più solido, affidabile e resistente alla corruzione rispetto a qualunque altro modello. Gli schemi utopici furono le scoperte di quella ricerca. All'unisono con i proclami infuocati e le imprese audaci dei nascenti stati nazionali, essi tentarono di esplorare i limiti che lo stato nazionale avrebbe potuto raggiungere qualora avesse percorso fino in fondo la strada tracciata dalla ragione umana; e di scoprire dove potesse condurre una umanità resa orfana/emancipata dalla «divina catena dell'essere», un tempo ritenuta avvinta nell'Atto della Creazione (completato in sei giorni) con un mandato (non espletato) a durare per l'eternità.

Oggi, tuttavia, con lo stato nazionale pressato simultaneamente «dall'alto» e «dal basso», il fondo del barile dei progetti utopici ha ceduto. E senza fondo, nessun barile può trattenere ciò che contiene.

Oggi, afferma Masao Miyoshi, che ha analizzato gli sviluppi mondiali degli anni recenti, lo stato nazionale «non funziona più; è diventato preda delle multinazionali»⁴. Queste ultime, a loro volta, non sono «operate da bagagli nazionalistici [...]. Viaggiano, comunicano e trasferiscono persone e fabbriche, informazioni e tecnologia, denaro e risorse a livello globale [...]. Operano a distanza [...]. Restano estranee a qualsiasi posto in cui si trovino, fedeli solo agli esclusivi club di cui sono membri». Come Sheila Slaughter concisamente riassume il credo neoliberale dei nostri tempi⁵, le «impersonali, incorporee e inesorabili» forze di mercato soppiantano «le economie nazionali con un mercato globale», e agli stati nazionali territoriali si richiede con insistenza di liberare capitali e aziende da ogni forma di regolamentazione e di permettere loro di «operare senza interferenze»; «l'unico ruolo accettabile dello stato è quello di ufficiale di polizia e giudice a livello globale, di controllore del campo di gioco e ispettore di eventuali infrazioni e trasgressioni al commercio».

Possiamo dire che il potere di fare e disfare, di modificare e riplasmare le condizioni di vita dell'uomo ha abbandonato le torrette di controllo dello stato nazionale, essendo stato trasferito al di là del suo territorio e della sua sovranità e rinchiuso nelle valigette della nuova élite extraterritoriale, transnazionale (o, come preferisce definirsi con tono autoincensatorio, «multiculturale»). Il crollo dello stato nazionale coincide e si fonde con l'*espropriazione* delle vecchie élites di potere locali, che oggi contano ben poco nella misura in cui restano locali, e con la *secessione* di una nuova élite di potere globale che conta davvero, e che conterà sempre più fino a quando resterà globale; una élite che non è radicata né costretta da nessuna delle entità politiche teoricamente sovrane.

Uno stato nazionale dotato di scarso o nullo potere affascina ben poco. Qualunque potenziale creativo la razza umana possa possedere, lo stato nazionale, progressivamente ridotto alle funzioni di distretto di polizia, ha scarsissime o nessuna possibilità di esserne il latore. Date le circostanze, il recente scoppio di sentimenti tribali in tutte le loro forme – etnicismo, comunitarismo o fondamentalismo – è una prevedibile per quanto errata reazione al crollo dello stato nazionale e al genere di politica che esso incarnava, o quanto meno prometteva di incarnare, in quanto investimento sicuro per le speranze di una vita migliore.

L'etnicismo non è una forma di «nazionalismo protomoderno rinato». È, semmai, l'opposto del nazionalismo: «una sorta di riflesso allo specchio» (come hanno affermato Makler, Martinelli e Smelser)⁶ «del declino della fattibilità del nazionalismo come forza politica unificante». Le svariate guerre e dispute interetniche sono eclatanti, spesso manifestazioni cruente di una fiducia sempre minore nei progetti nazionalisti; di un abbandono delle ambizioni protomoderne, di una perdita di coraggio e della fiducia che il coraggio, se guidato dalla ragione, può generare. Nelle parole di Miyoshi, i movimenti etnicisti «disgreganti e disgregati [...] sono forze ridestatesi che portano non alla costruzione di nazioni autonome ma all'abbandono delle aspettative e delle responsabilità dei progetti politico-economici nazionali». Quei movimenti non sono né adatti né disposti ad assumersi l'onere delle responsabilità che gli stati nazionali si sono scrollati di dosso. Soprattutto, non sono né capaci né disposti a fungere da nuove cornici strutturali in cui poter cesellare e incastonare le baldanzose ambizioni della felicità razionalmente gestita. È poco probabile che le speranze utopiche strettamente correlate all'era della costruzione dello stato e della nazione ottengano una seconda prospettiva di vita dalle rinate tribù.

Se i prodotti della moderna e baldanzosa immaginazione divenuti noti come «utopie» evocavano l'attesa di una società perfettamente ordinata e una piena fiducia nel potere territoriale sovrano dello stato nazionale quale suo veicolo, l'immaginazione contemporanea viene meno su entrambi i punti. I poteri territorialmente confinati appaiono tutto fuorché sovrani e di certo non mantengono la promessa di progettare, e tanto meno gestire efficacemente, un qualsiasi tipo di ordine stabile; mentre la stessa idea di finalità di un qualsiasi forma di aggregazione umana ha perso gran parte della sua passata credibilità, insieme alla sua attrattiva e al suo potere di mobilitazione.

L'immaginazione disimpegnata

Chiunque pensi di fare qualcosa in merito allo stato del mondo, di migliorare la forma attuale della condizione umana, di aggiungere qualcosa ai possedimenti umani o di alterare il modo in cui questi vengono usati, farebbe meglio a guardare altrove. Concentrare speranze e sforzi sugli strumenti ortodossi di azione comune, irrimediabilmente locali, appare uno spreco di tempo e di energie. Meglio sarebbe trasferirsi là dove ha traslocato l'azione, e il nome di questo nuovo posto è il non-luogo, la non-terra, il non-territorio. Diversamente dal mondo della sovranità ortodossa, con tanto di palizzate e guardie doganali a difesa degli stati nazionali, il nuovo spazio globale trans-nazionale e trans-statale è (almeno al momento) «compatto e uniforme», privo di segnali leggibili e pieno di significati fluttuanti che cercano invano (o forse tentano accuratamente di evitare?) ubicazioni fisse. È in siffatto spazio che risiedono i nuovi poteri.

Al pari dei vecchi, i nuovi poteri esigono lealtà e disciplina. Ma gli obiettivi e i punti di condensazione della lealtà sono totalmente scevri da qualsiasi associazione con il luogo; il loro potere seduttivo/mobilitante risiede proprio in tale non-ubicabilità. Simboleggiano la continuità del viaggio perennemente inconcluso, non la finalità dell'arrivo. Invocano il movimento, non una perenne stanzialità. Identificarsi con una marca, un prodotto, una celebrità, un culto o un bizzarro stile di vita attualmente di moda non significa pronunciare un giuramento di fedeltà a nessuna delle unità politiche del globo. Caso mai, tali atti di identificazione aiutano a sbarazzarsi di qualsiasi obbligo o sentimento localistico di gratitudine ai «nativi».

La nuova élite globale fluttua, pattina, naviga, spesso fisicamente ma sempre spiritualmente. I suoi membri non «si rifanno» al senso del territorio un tempo (non tanto lontano) universale. I loro punti di orientamento sono mobili quanto loro – fisicamente o spiritualmente – e altrettanto effimeri delle loro lealtà. Nel cyberspazio in cui risiedono non esistono *topoi* geograficamente fissi: niente confini e niente dogane. I loro indirizzi sono registrati sui server dei provider di Internet (extraterritoriali come i loro proprietari), non negli archivi dei distretti di polizia locali, né nei registri degli uffici anagrafici. L'appartenenza all'élite globale è definita dal loro *disimpegno* e dalla loro libertà da obblighi territoriali vincolanti.

I membri dell'élite globale si frequentano essenzialmente tra loro e comunicano essenzialmente tra loro. Le loro idiosincrasie appaiono piccole e insignificanti, divertenti variazioni su un tema comune a tutti, nessuna delle quali altera od occulta il motivo di fondo. Tali peculiarità non ostacolano la reciproca comprensione; c'è un'aspettativa di un comune sentire e di volontaria, per quanto temporanea, assimilazione insita in qualsiasi dialogo. Multiculturalismo, polivocalità, eterogeneità, cosmopolitismo sono le glosse verbali con cui i membri dell'élite globale lottano per afferrare e trasmettere quell'arcana esperienza della varietà come piccole e superficiali increspature sull'uniforme superficie di uno stile di vita comune, o come diversità di accenti o di stili ai quali ciascun linguaggio comune riesce facilmente ad adattarsi.

Condizione necessaria (e a tutti i fini pratici sufficiente) della reale o presunta unità dell'élite globale è la «transnazionalità» di tutti i suoi membri. Recidere i vincoli locali e trattare le differenze tra le proprie tradizioni e quelle degli altri come ostacoli minori e soprattutto transitori e risolvibili è l'indispensabile preconditione al suo ingresso. Diversamente dai loro antenati dell'epoca della costruzione della nazione, queste élites globali non hanno alcuna missione da assolvere; non hanno né la necessità né la voglia di fare proseliti, di portare alta la fiaccola della saggezza, di illuminare, istruire e convertire. I loro compatrioti restati impastoiati al suolo e ormai troppo invischiati nei propri affanni del quotidiano vivere per badare ai valori del policulturalismo e apprezzarne le gioie, potrebbero dover guardare a queste élites globali come a dei modelli, ma i rappresentanti di queste élites non si considerano certo dei maestri e ancor meno degli esempi da imitare. Attraverso le loro azioni l'élite globale può forgiare, più in modo automatico che preordinato, le condizioni di vita che gli altri sperimentano, i loro orizzonti, sogni ed immagini di una buona vita, ma le azioni non sono calcolate affinché producano quell'effetto e così gli attori non si sentono obbligati ad assumersi la responsabilità delle conseguenze che le loro azioni potrebbero avere sugli altri; in particolare su quegli «altri» che fino a quel momento, e molto difficilmente lo faranno in futuro, non sono stati capaci di seguirli sui circuiti globali. L'odierna élite globale non ha alcuna ambizione manageriale e nella sua agenda di lavoro il tema della costruzione dell'ordine è del tutto assente.

L'immaginazione dell'élite globale è, al pari del loro scenario e conduzione di vita, disimpegnata e svincolata, non trincerata e tanto meno radicata e circoscritta o confinata dal territorio e dalla località. Fissità, durata, compattezza, solidità e stabilità: quei valori supremi della mentalità sedentaria sono stati tutti squalificati e hanno acquisito una connotazione fortemente negativa. Sono tutte condizioni da cui guardarsi e da evitare. Non è per la loro ingenuità ma perché erronee sin dall'inizio, non per le loro limitazioni ma per le loro ambizioni – per il peccato originale di inseguire un ordine preordinato una volta e per sempre, volto a vietare il cambiamento e a sostituire la routine alla contingenza – che le utopie del passato vengono condannate nella *Weltanschauung* e nella

filosofia di vita della nuova élite globale. I suoi due attributi fondamentali – territorialità e finalità – squalificano le utopie del passato e vietano preventivamente tutti i futuri tentativi di riadottare la linea di pensiero un tempo seguita.

Questa svalutazione del vincolo territoriale e del rifiuto di qualsiasi finalità si manifesta nella nuova sfiducia della «società» e nell'exasperazione causata da tutte le suggestioni di soluzioni legate alla società, promosse dalla società e gestite dalla società a problemi umani vissuti congiuntamente o individualmente. Speranze e sogni sono volati altrove e sono stati debitamente istruiti a stare alla larga dai porti della società e a non gettarvi mai l'ancora.

L'immaginazione privatizzata

Il nostro mondo, come affermò Paul Virilio intervistato da John Armitage, «è in costante movimento. Il mondo d'oggi non ha più alcun tipo di stabilità; è in moto perpetuo, si sposta, scivola via»⁷. I confini possono ancora esistere, ma non hanno la stessa importanza che potevano avere soltanto mezzo secolo fa. Di certo non sono un ostacolo allo spostarsi, librarsi, pattinare e navigare che sostanziano la *Lebenswelt*. I messaggi, le immagini, le rappresentazioni reali o fittizie dei luoghi che riempiono la *Lebenswelt* hanno essenzialmente un indirizzo elettronico o cyberspaziale, non geografico. Qualora esistesse una «società», nel senso di una totalità racchiusa in sé e autonoma, troverebbe difficoltà a tagliarsi fuori e isolarsi territorialmente dal vortice globale. Persino il totalitarismo, come Virilio ha causticamente osservato, non può più essere credibilmente considerato un fenomeno localizzato. Viviamo in un'era di «globalitarismo», in cui non esistono più posti dove scappare e nascondersi. La distanza non è più una difesa, siamo sempre e ovunque controllati e agli ordini degli altri, e ci portiamo ubbidientemente in tasca l'imponderabile causa della nostra prigionia sotto forma di telefonini cellulari, computer portatili collegati a Internet e carte di credito.

Per gli utopisti dell'era solido-moderna, immaginare un *topos* distante non ancora scoperto, esplorato, ingerito e assimilato dal resto dell'*oikoumene* fu la parte più facile del compito. Fu anche la parte della storia più plausibile e convincente, «realistica», per quanto fantastica potesse apparire. Le mappe dei continenti e degli oceani erano disseminate di punti vuoti, mentre molte delle catene montuose, foreste pluviali, deserti e paludi già segnati erano mete impervie per tutti fatta eccezione per un pugno di audaci e avventurosi viaggiatori. La terra appariva piena di luoghi non ancora scoperti ed esplorati, mentre vaste aree di giungla selvaggia sembravano offrire un riparo naturale a chiunque si sentisse a disagio o fosse bandito dalle parti del globo già «amministrate» da un potere sovrano e riconosciuto.

Se la buona vita doveva essere un nuovo *inizio*, appariva ovvio che chiedesse un nuovo *luogo*. Tutte le forme di vita conosciute – buone o cattive, godute o avversate, tranquille o agitate, cariche di promesse o prive di prospettive – erano «territoriali», e altrettanto erano di conseguenza tutti gli schemi di un loro miglioramento. La *politica*, un'attività volta a progettare, difendere, correggere ed emendare le condizioni entro cui l'uomo persegue i propri obiettivi di vita, traeva il proprio nome da *polis*, che in greco significava *città*, e, qualunque altra cosa potesse essere, la città era comunque un *luogo*. La vita comune era sempre una questione *territoriale*. E altrettanto lo erano identità, speranze, paure, sogni e incubi dell'uomo, la determinazione di rendere il mondo migliore o la resa alla sua indomabile malvagità. Diritti e doveri dell'uomo, nonché le routine da seguire, i premi per chi le seguiva e le punizioni per chi le infrangeva, erano anch'esse

territoriali. Nella buona e nella cattiva sorte e fino a che morte non li avesse separati, i destini della politica e dei territori erano legati, anzi, inseparabili.

Nel bene e nel male... Nel nostro mondo in rapida globalizzazione, se da un lato il territorio sta rapidamente perdendo la sua importanza, dall'altro sta acquisendo un nuovo significato: una simbolica e spettrale ombra del suo perduto contegno. Non sorprende che la «politica ancorata al territorio» dei tempi passati si stia rapidamente svuotando di contenuto, anche se, al pari del territorio spogliato della sua passata importanza, sta guadagnando in spettacolarità e forza emotiva. I poteri territoriali non offrono alcuna base sicura e fidata al rispetto dei diritti e doveri. Come Virilio ha affermato in una conversazione con Chris Dercon, oggi giorno «uno stato di diritto non è correlato a uno stato geografico, a una località ben determinata»⁸.

Inoltre, il mondo è pieno. Non esistono più posti inesplorati o in cui potersi nascondere dall'ordine (o piuttosto dal disordine) che governa (o piuttosto malgoverna) i luoghi già esplorati e mappati, percorsi da sentieri battuti, amministrati e gestiti. In questo mondo, non esiste più un «fuori». Ciascuna *polis* non è che una pallida ombra del vecchio regno sovrano, ma *il n'y a pas hors de cité*, non esistono più posti fuori città, in nessun angolo del pianeta. «Utopia» – nel suo significato originario di *luogo* che non c'è – è diventata, nella logica del mondo globalizzato, una contraddizione in termini. Il «nulla» (il «nulla per sempre», il «nulla finora» e l'«ancora nulla») non è più un *luogo*. La «U» di «Utopia» staccata dal *topos* resta raminga e fluttuante, senza più speranza di mettere radici, di essere reimpiantata.

Neanche la terra di frontiera – il magazzino delle opportunità, la serra dei sogni e l'appezzamento prescelto quale sito di costruzione della felicità – è un luogo. La terra di frontiera dei giorni nostri non può essere tracciata su nessuna cartina; non è più una nozione geografica. Via via che la rete di interdipendenze umane è andata stringendosi intorno all'intero globo, la «terra di frontiera» si è ampliata fino ad abbracciare l'intera *Lebenswelt*, lasciando esclusi pochi o nessuno dei suoi angolini. È l'«intera vita» – vissuta, come oggi avviene, passando da un progetto a un altro, ciascuno dei quali volto a espandere la gamma di progetti brevi ed effimeri e nessuno dei quali inteso a porre fine all'ossessiva ricerca di progetti – a essere diventata la versione aggiornata, liquido-moderna della terra di frontiera solido-moderna.

L'essenza dell'epoca liquido-moderna ha di recente trovato espressione (sebbene dichiaratamente confinata a questioni strettamente pragmatiche) in aree non particolarmente note per la loro profondità di riflessione o urgenza di scandagliare gli strati più profondi della condizione umana: tra le alte sfere militari americane e i loro animatori politici. L'occasione nacque dalla necessità di sviluppare una strategia militare nella nuova terra di frontiera globale, come tutte le altre in passato anche questa incapace di mantenere impegni fissi e alleanze durature, e tristemente nota per la tendenza dei suoi colonizzatori a strappare le carte su cui erano stati firmati i trattati di pace o di armistizio ancor prima che l'inchiostro con cui erano stati firmati si fosse asciugato, e a ridisegnare incessantemente i confini tra amici e nemici. Come Paul Wolfowitz, il vice segretario alla difesa degli Stati Uniti, annunciò agli alleati americani della Nato⁹, nella guerra dichiarata ai terroristi¹⁰ (una guerra che George Bush Jr ha orgogliosamente ma minacciosamente definito «la prima guerra del ventunesimo secolo») ci saranno «coalizioni mutevoli», «in cui alcune nazioni potrebbero contribuire a determinate operazioni, e altre potrebbero essere chiamate in una funzione diversa». «Per essere efficaci dobbiamo essere flessibili»: questo fu il messaggio ripetuto da Wolfowitz. «Dobbiamo saperci adattare». Il giorno dopo Donald H. Rumsfeld, il diretto superiore di

Wolfowitz, aggiunse gravità a tale visione¹¹. Nessuna «grande alleanza unita» questa volta, annunciò, bensì «coalizioni di paesi fluttuanti, che potrebbero variare ed evolversi». Non sarà più il territorio del nemico a essere invaso, ma il suo cyberspazio (leggi: il circuito di comunicazioni del nemico). Nel complesso, «non abbiamo regole fisse riguardo al dispiegamento delle nostre truppe».

In una terra di frontiera gli amici non hanno prezzo; ma non appena questi cessano di essere utili il loro passaggio nel campo dei bersagli da colpire è immediato, così come immediata è la loro fuga nel campo nemico allorché gli amici di oggi non servono più. È questa una prassi che conoscono bene tutti coloro che stringono legami di amicizia, e molti protagonisti stanno bene attenti a non stringere troppo i nodi, in modo da poterli sciogliere all'istante semplicemente tirandone un laccio. I permessi di costruzione vengono richiesti e rilasciati insieme ai permessi di una prevista – imminente – demolizione.

Ciò che vale per il livello della extraterritorialità globale, vale anche al livello della politica della vita. I due scenari sono, quanto meno a grandi linee, straordinariamente simili, e altrettanto lo sono, com'è prevedibile, le strategie, gli esiti dei calcoli degli attori razionali. Alleanze e coalizioni mutevoli appaiono la strategia più razionale. Il turbolento scenario entro i quali gli obiettivi di vita vengono perseguiti fa sì che ricevere una mano da qualcuno è un bene preziosissimo, ma induce anche a tenere accuratamente d'occhio il momento in cui la stretta amichevole si trasforma in una morsa d'acciaio. L'amicizia, soprattutto un'amicizia cementata da un irrevocabile giuramento di lealtà e da un impegno del tipo «finché morte non ci separi», può trasformarsi in qualsiasi momento da vantaggio a svantaggio. Si può presumere che l'ambiguità che ossessiona gli odierni legami tra gli uomini e la conseguente incertezza su benefici e pericoli dei reciproci impegni siano alla base dell'odierno rinascere dell'«ideologia dell'amicizia». Di fatto, tendiamo a riflettere di più e ad avere una percezione più forte delle cose che provocano maggiore ansia – creano ansia perché eludono una netta demarcazione, sconfiggono valutazioni chiare e portano promesse e minacce mischiate assieme in proporzioni sconosciute e non conoscibili.

Di conseguenza, il modello utopico di un «futuro migliore» è fuori questione. Tale modello non regge per due motivi. Primo, per la sua fissità. Qualunque altra cosa possa essere questo «migliore», così come i nostri contemporanei lo immaginano, non potrà mai essere «una volta e per sempre», progettato per durare all'infinito; e i modelli utopistici, nel legare la loro visione di felicità a una popolazione stanziale di una città inamovibile, geograficamente definita, presentano esattamente un siffatto modello di «futuro migliore». Secondo, le ormai obsolete Utopie non entusiasmano più in ragione della loro tendenza a individuare il segreto di una vita felice nella riforma sociale, in un'operazione che coinvolga la società nel suo complesso e che sfoci in uno «stato costante» dello scenario di vita. Propongono un miglioramento volto a porre fine a qualunque ulteriore miglioramento: un balzo forse gigantesco, ma seguito da un cadaverico tanfo di *stasi*.

Possiamo infine individuare un terzo fattore che gioca a sfavore delle Utopie vecchio stile: lo stesso «futuro» indefinito. La modernità liquida ha separato la fiducia dal futuro e lo ha fatto separando la fede nel progresso dal fluire del tempo. Lo scorrere del tempo non è più misurato in base al passaggio da uno stato inferiore a uno superiore, bensì dal venir meno, dallo svanire delle possibilità di miglioramento che ogni singolo momento di tempo comporta in una quantità essenzialmente simile, le quali affondano nel passato che è irrecuperabile come quel momento. Con il «ritardo della gratificazione» d'epoca

solido-moderna, decisamente fuori moda e in contrasto con il principio della «scelta razionale», e con le carte di credito che rimpiazzano i libretti di risparmio come armi di autoaffermazione, il potere di seduzione si è spostato dall' indefinita serie di «domani» al pienamente tangibile e sicuramente raggiungibile «oggi». Tanto oggi quanto ai tempi passati in cui si scriveva di Utopia c'è il desiderio di felicità e di una felicità sempre maggiore; oggi però felicità significa un *oggi diverso* anziché un domani più felice.

E così la felicità è diventata un *affare privato* e una questione di *qui e adesso*. La felicità altrui non è più – o farebbe bene a non essere più – una condizione per la propria felicità. In definitiva, ciascun momento di felicità viene vissuto in una compagnia che nel momento in cui giungerà il prossimo momento di felicità potrebbe esserci, ma anche non esserci, ed è anzi più probabile che non ci sarà. I palcoscenici su cui vengono messi in scena i momenti di felicità non vanno coltivati alla maniera dei campi che generano raccolti sempre più copiosi quanto più vengono coltivati, arati e fertilizzati. L'archetipo della ricerca della felicità è la miniera più che l'agricoltura o l'ortocultura. Le miniere vengono svuotate del loro contenuto utile e subito dopo abbandonate, una volta che si sono esaurite o nel momento in cui il loro sfruttamento diventi troppo faticoso o oneroso.

Diversamente dal modello utopico della buona vita, la felicità è considerata un obiettivo da perseguirsi individualmente e come una serie di momenti felici che si susseguono l'uno all'altro, non come uno stato costante. Se in tale filosofia i luoghi fanno la loro apparizione, lo fanno essenzialmente nella veste di siti in cui si pensa che la successione di momenti felici acquisti una velocità e densità irraggiungibile in altri. Tale veste non è correlata (almeno non necessariamente) all'investimento precedentemente fatto nel luogo. Al contrario, via via che la novità di un luogo viene meno e i piaceri che offre si trasformano in qualcosa di noiosamente familiare, la «legge dei rendimenti decrescenti» inizia a operare e ciascun successivo momento di felicità potrebbe richiedere un maggiore investimento di tempo e fatica – uno spreco di risorse, considerando la profusione di luoghi ancora inesplorati e di esaltazioni ancora non sperimentate. E così l'attrazione del briciolo di felicità che si sa essere in offerta in luoghi già visti e familiari deve competere con il potere magnetico delle «terre vergini» e di «nuovi inizi» le cui promesse sono tanto più credibili e seducenti perché non verificate; e quasi sempre i vecchi, fedeli e affidabili siti non escono vittoriosi dalla contesa. Qualsiasi attrazione prevalga, tuttavia, c'è un'opzione che di certo appare poco appetibile: la prospettiva della «fissità», della possibilità che la mobilità venga recisa e che i siti alternativi in cui cercare sensazioni più felici possano essere dichiarati irraggiungibili.

Nell'equivalente contemporaneo delle Utopie solido-moderne, la felicità è legata alla mobilità, non a un luogo. Quasi sempre, i luoghi vengono associati a un sogno di felicità solo in presenza di un ardente desiderio di cambiare luogo: come meta agognata di chi ha nostalgia della propria casa o immaginaria destinazione di una voglia impellente di «fuggire da tutto». Gli equivalenti liquido-moderni delle Utopie del passato non riguardano né il tempo né lo spazio, bensì la *velocità* e l'*accelerazione*.

- ¹ Roberto Toscano, *The ethics of modern diplomacy*, in Jean-Marc Coicaud e Daniel Werner (a cura di), *Ethics and International Affairs: Extents and Limits*, Tokyo/New York/Paris 2001, p. 50.
- ² Si veda Giorgio Agamben, *Homo Sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, Torino 1995, pp. 15 sgg.
- ³ Peter Scott, *Massification, internationalization and globalization*, in *The Globalization of Higher Education*, Buckingham 2000, p. 112.
- ⁴ Masao Miyoshi, *A borderless world? From colonialism to transnationalism and the decline of the nation-state*, in Rob Wilson e Wimal Dissanayake (a cura di), *Cultural Production and the Transnational Imaginary*, Durham, NC 1996, pp. 78-106.
- ⁵ Sheila Slaughter, *National higher education policies in a global economy*, in Jan Currie e Janice Newson (a cura di), *Universities and Globalization: Critical Perspectives*, London 1996, p. 52.
- ⁶ Harry M. Makler, Alberto Martinelli e Neil J. Smelser, *The New International Economy*, London 1992, pp. 26-7.
- ⁷ In John Armitage (a cura di), *Virilio Live: Selected Interviews*, London 2001, p. 40.
- ⁸ Conversazione del 1986, *ivi*, p. 80.
- ⁹ *US keeps NATO outside*, in «International Herald Tribune», 27 settembre 2001, p. 1.
- ¹⁰ I terroristi in questione sono stati essi stessi, ricordiamolo, cari e intimi amici dell'America. E per contribuire a combatterli, vengono reclutate forze destinate a essere riclassificate come «terroristi» un attimo dopo che gli obiettivi dell'alleanza sono stati raggiunti.
- ¹¹ Donald H. Rumsfeld, *Creative coalition-building for a new kind of war*, in «International Herald Tribune», 28 settembre 2001, p. 6.

Indice

Introduzione	6
Ringraziamenti	21
Parte prima. Politica globale	23
1. A caccia della società elusiva	24
L'immaginazione manageriale	24
Il crollo dell'ingegneria sociale	29
Navigare nella rete	32
La società? Difficile da immaginare	35
Il morto risorgerà?	40
2. La grande separazione-stadio 2	44
Meditazioni aristoteliche	44
La politica come critica e un progetto	46
Lo stato moderno come critica istituzionalizzata	47
Il prezzo dell'emancipazione	48
La nuova incarnazione del Grande Fratello	50
Per chi suona la campana del Grande Fratello	54
L'incertezza: la radice prima dell'inibizione politica	57
La seconda secessione	61
Le prospettive della politica globale	64
3. Vivere e morire nella terra di frontiera planetaria	70
La terra di frontiera globale	72
Battaglie di ricognizione	75
Guerre asimmetriche	78
La guerra come vocazione	81
Vivere insieme in un mondo pieno	84
I rifugiati in un mondo pieno	87
Parte seconda. La politica della vita	94
4. La (in)felicità dei piaceri incerti	95
Meditazioni seneciane, o la felicità come vita eterna	99
La felicità come opzione aperta a tutti	102
La felicità: da premio a diritto	105
In attesa della felicità	100

In attesa della felicità	108
Soddisfazioni in cerca di bisogni	110
Desideri che rifiutano soddisfazione	113
Né avere né essere	115
La felicità dei legami (smaltibili)	117
5. Come appare in TV	122
Velocità contro lentezza	124
Privato contro pubblico	127
Autorità contro idolatria	130
Evento contro politica	134
6. Vita che consuma	138
Consumatori e società dei consumi	140
Bisogni, desideri, capricci	141
Il principio di realtà e il principio di piacere stringono un patto	143
La sconfessione dell'olismo	144
Scelta con garanzia, scelta rassicurante	149
Alimentare l'incertezza, nutrirsi d'incertezza	150
7. Da spettatore ad attore	154
Essere spettatore in un mondo di dipendenza globale	157
Excursus: cosa possiamo imparare dalla storia dei «diritti degli animali»?	159
Sulla difficoltà di diventare attore	160
A caccia del «momento politico» nel mondo globalizzato	165
Conclusione. Utopia senza «topos»	170
L'immaginazione sedentaria	170
L'immaginazione paralizzante	174
L'immaginazione nomadica	176
L'immaginazione disimpegnata	178
L'immaginazione privatizzata	180